AHLÂK

(الأخلاق)

İnsanın iyi veya kötü olarak vasıflandırılmasına yol açan mânevî nitelikleri, huyları ve bunların etkisiyle ortaya koyduğu iradeli davranışlar bütünü; bu konularla ilgili ilim dalı.

Ahlâk Arapça'da "seciye, tabiat, huy" gibi mânalara gelen **hulk** veya **huluk** kelimesinin çoğuludur. Sözlüklerde çoğunlukla insanın fizik yapısı için **halk**, mânevî yapısı için **hulk** kelimelerinin kullanıldığı kaydedilir (*Lisânü'l-ᶜArab*, "ḫlḳ" md.). Başta hadisler olmak üzere İslâmî kaynaklarda **hulk** ve **ahlâk** terimleri genellikle iyi ve kötü huyları, fazilet ve reziletleri ifade etmek üzere kullanılmış; özellikle iyi huylar ve faziletli davranışlar **hüsnü'l-huluk, mehâsinü'l-ahlâk, mekârimü'l-ahlâk, el-ahlâku'l-hasene, el-ahlâku'l-hamîde**, kötü huylar ve fena hareketler ise **sûü'l-huluk, el-ahlâku'z-zemîme, el-ahlâku's-seyyie** gibi terimlerle karşılanmıştır. Ayrıca ahlâk yanında yeme, içme, sohbet, yolculuk gibi günlük hayatın çeşitli alanlarıyla ilgili davranış ve görgü kurallarına, terbiyeli, kibar ve takdire değer davranış biçimlerine, bunlara dair öğüt verici kısa ve hikmetli sözlere ve bu sözlerin derlendiği eserlere **edep** veya **âdâb** da denilmiştir. İslâmî literatürde edep terimi ilk dönemlerden itibaren özel davranış alanları hakkında kullanılırken ahlâk, tutum ve davranışların kaynağı mahiyetindeki ruhî ve mânevî melekeleri, insanın ruhî kemalini sağlamaya yönelik bilgi ve düşünce alanını ifade etmiştir. Bu sebeple, İslâm'da önceleri İran kaynaklı edep literatürü hâkimken daha sonra bunun yerini ahlâkın aldığı şeklindeki görüş (bk. *EI*[2] (Fr.), I, 336) gerçeği yansıtmamaktadır.

Cahiliye Döneminde Ahlâk. İslâm öncesinde Araplar'ın ahlâk anlayışı hakkındaki kaynaklar, Câhiliye şiiri ve atasözleriyle Kur'an ve Sünnet gibi İslâmî belgelerdir. Bu kaynaklardan edinilen bilgilere göre Câhiliye edebiyatında **ahlâk** kelimesine rastlanmamaktadır. Bu kelimenin tekili olan **hulk** ise nâdiren kullanılmıştır. Bir ölçüde iyi ahlâk mânasını ifade etmek üzere **mürûe** (mürüvvet) tabirine daha çok rastlanır. Ayrıca hayır, mâruf ve hak gibi ahlâkî muhteva taşıyan kavramlar yanında Câhiliye erdemlerini ifade etmek üzere şecaat, kerem, sehâ, cûd ve vefâ gibi çeşitli kavramlarla bunların zıtlarının kullanımı da oldukça yaygındı. Ancak bütün bu kavramlar yüksek ve cihanşümul bir ahlâk anlayışını ifade etmekten tamamen uzak olup dünyevî ve kabileci bir karakter taşımaktaydı. Câhiliye Arabı ikinci hayata inanmadığı için (bk. el-En'âm 6/29; Yâsîn 36/78; el-Câsiye 45/24) bu dünyanın zevk ve safasından olabildiğince faydalanmayı hayatın gayesi saymıştı. Kadın, aşk, şarap ve kabile savaşları Câhiliye şiirindeki temaların başında yer alır. O dönemin ünlü şairi Tarafe, *Muᶜallaḳa*'sında, ebedîlikten söz edilemeyeceğine göre insan için yapılacak en iyi şeyin bütün varlığıyla hayatın zevklerini yaşamak olduğunu belirtirken Câhiliye döneminin bu hedonist ahlâkını dile getiriyordu (Zevzenî, s. 82). Bu ahlâk telakkisinin sadık bir dili olan Züheyr'in *Muᶜallaḳa*'sında geçen aşağıdaki beyitler, Câhiliye erdemlerinin başında yer alan yiğitliğin ne anlama geldiğini göstermektedir: "O bir arslandır, pür-silâh, keçeleşmiş / Yeleleri; tırnakları kesilmemiş / Yiğittir: Zulme uğrayınca zalimce karşılık verir / Çarçabuk (...) Zulme uğramazsa kendisi zulme başlar" (...) / "Oymağını silâhıyla savunmayan kişi zillete uğratılır / Ve insanlara zulmetmeyen zulme mâruz kalır" (Zevzenî, s. 115).

Câhiliye döneminin bütün ahlâkî faziletlerinin arkasında kişinin veya kabilenin gururunu (fahr), şeref (mecd), öfke (gazap), kavmiyet (hamiyye) duygularını tatmin etme, asâlet, cömertlik ve yiğitlikle şöhret kazanma, saygı görme, insanlarda hem korku hem de hayranlık duygusu uyandırma arzusu yatmaktaydı. Esasen bu dönemin, fert ve kabile gururu, kibir ve serkeşlik nitelikleri dolayısıyla **câhiliyye** diye anıldığı Amr b. Külsûm'un *Muᶜallaḳa*'sından açıkça anlaşılmaktadır (Zevzenî, s. 178).

Kur'an ve Sünnet'te Ahlâk. İslâm dini aşiret ruhunun, rekabet ve küçümseme duygusuyla geçici hazlara düşkünlüğün doğurduğu kaba ve hoyrat geleneklerin karşısına insanın nefsini dizginlemesi, tabiatını öfke ve şiddetten koruması anlamına gelen hilm ve şefkati koydu; bu suretle insana, o güne kadar kendi dışındaki varlıklara çevirdiği mücadele enerjisini kendi nefsinin kötü temayüllerine karşı yöneltmesini öğretti. I. Goldziher'in de belirttiği gibi (*Le Dogme et la Loi de l'Islam*, s. 4, 11) Arap kabilelerinin hayat tarzları, örfleri ve uygulamaları üzerine bir toplum yapısı kurmak mümkün değildi. Onların koyu ve anlamsız putperestlikleri, yüksek bir ahlâkın kurulmasına başlı başına bir engel teşkil ediyordu. Bu sebeple Hz. Peygamber, bir olan Allah'a itaat temeline dayalı bir ahlâkî ve dinî birlik sağlama görevini üstlenmiş (bk. Âl-i İmrân 3/103); böylece kabile ve soy sop (hasep nesep) anlayışı yerine Allah'a saygı (takvâ), ferdî ve sosyal planda yücelmenin ve değer kazanmanın ölçüsü haline gelmiş; bu ölçüye uygun olarak İslâm'ın öğretileri, Allah'ın bütün yaratıklarına karşı merhametli olmayı, beşerî ilişkilerde dürüstlük ve güvenilirliği, karşılıksız sevgi ve fedakârlığı, samimiyet ve iyi niyeti, kötü eğilimlerin bastırılmasını ve daha birçok faziletleri ihtiva etmiş bulunmaktadır.

İslâm ahlâkının asıl kaynağı Kur'an ve onun ışığında oluşan sünnettir. Nitekim Hz. Âişe bir soru münasebetiyle Hz. Peygamber'in ahlâkının Kur'an ahlâkı olduğunu belirtmiştir (Müslim, "Müsâfirîn", 139). Bu sebeple İslâm ahlâk düşüncesi Kur'an ve Sünnet'le başlar. Bu iki kaynak dinî ve dünyevî hayatın genel çerçevesini çizmiş, amelî kurallarını belirlemiş, böylece daha sonra fıkıhçı ve hadisçiler, kelâmcılar, mutasavvıflar, hatta filozoflar tarafından geliştirilecek olan ahlâk anlayışlarının temelini oluşturmuştur. Kur'ân-ı Kerîm ihtiva ettiği diğer konular gibi ahlâk konularını da herhangi bir ahlâk kitabı gibi sistematik olarak ele almamakla birlikte, eksiksiz bir ahlâk sistemi oluşturacak zenginlikte nazarî prensipler ve amelî kurallar getirmiştir. Konunun bu bölümünde, doğrudan doğruya Kur'an âyetlerine ve bu âyetlerin yorumunu ve uygulamasını gösteren hadislere dayanılarak İslâm'ın getirmiş olduğu ahlâk anlayışı ana hatlarıyla tanıtılmaya çalışılacaktır.

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

Kur'ân-ı Kerîm'de ahlâk kelimesi yer almamakla birlikte, biri "âdet ve gelenek", diğeri de "ahlâk" mânasında olmak üzere iki yerde (eş-Şuarâ 26/137; el-Kalem 68/4) ahlâkın tekili olan huluk kelimesi geçmektedir. Ayrıca pek çok âyette yer alan amel teriminin alanı ahlâkî davranışları da içine alacak şekilde geniş tutulmuştur. Bunun yanında bir (birr), takvâ, hidâyet, sırât-ı müstakîm, sıdk, amel-i sâlih, hayır, mâruf, ihsan, hasene ve istikamet gibi iyi ahlâklılık; ism, dalâl, fahşâ, münker, bağy, seyyie, hevâ, israf, fısk, fücûr, hatîe, zulüm gibi kötü ahlâklılık ile aynı veya yakın anlam ifade eden birçok terim vardır. Hadislerde ise bu terimler yanında ahlâk ve hulk kelimeleri de kullanılmıştır.

Görünür âlemin yegâne mükellef ve sorumlu varlığı olarak insanı tanıyan Kur'ân-ı Kerîm, bu sebeple onun ahlâkî mahiyeti konusuna özel bir önem vermiştir. Buna göre Allah insanı en güzel bir tabiatta yaratmış (et-Tîn 95/4), ona kendi ruhundan üflemiştir (el-Hicr 15/29). Bu sebeple insanlığın atası olan ve bütün insanlığı temsil eden Hz. Âdem karşısında Allah'ın emri gereğince melekler secdeye kapanmıştır. Ancak insanın bu üstün ruhî cephesi yanında bir de topraktan yaratılan beşerî cephesi vardır. İşte insandaki bu ikilik onun ahlâkî bakımdan çift kutuplu bir varlık olması sonucunu doğurmuştur. "Allah insan nefsine fücûrunu da takvâsını da ilham etmiş", yani ona iyilik ve kötülüğün kaynakları olan kabiliyetleri birlikte vermiştir. Dolayısıyla "nefsini temiz tutan kurtuluşa ermiş, onu kirletense hüsrana uğramıştır" (eş-Şems 91/9-10).

Kur'ân-ı Kerîm'in insanın ahlâkî mahiyeti hakkındaki bu dengeli yaklaşımı, onun ahlâkî hüküm ve tercihlerini de aynı şekilde değerlendirmesine yol açmıştır. İşte Kur'an'ın insan hakkındaki bu ihtiyatlı iyimserliği İslâm ahlâkının temelde dinî kaynaklı olması sonucunu doğurmuştur. Kur'an ve Sünnet'e göre hakkında nas bulunan konularda yükümlülüğün kaynağı dindir. "Allah ve Resulü bir şeye hükmedince, artık mümin erkek ve kadınlara işlerinde bir seçme hakkı kalmaz. Her kim Allah ve Resulüne isyan ederse apaçık bir sapıklığa düşmüş olur" (el-Ahzâb 33/36). Hz. Peygamber, ahlâkî hükümlerin de dahil olduğu helâlleri haram, haramları helâl saymaya yönelik bir anlaşmanın geçersiz olduğunu açıklamıştır (Ebû Dâvûd, "Aḳżiye", 12). Bununla birlikte, Allah'ın hükümlerine aykırı olmamak kaydıyla ana, baba, devlet gibi başka otoriteler de vazife koyabilirler ve bunlara itaat gerekir (Buhârî, "Aḥkâm", 4, 43; Müslim, "İmâre", 34, 38). Kur'an ve Sünnet'te ahlâk ile ilgili genel hükümler yanında birçok ahlâkî davranışlar için özel hükümler de yer almış olmakla birlikte, her şeye rağmen, hakkında hüküm bulunmayan girift meselelerle karşılaşılabileceği de hesaba katılmıştır. Hz. Peygamber, "Helâl de haram da bellidir; bu ikisi arasında ise şüpheli durumlar vardır. Şüphelerden sakınan kişi dininin şerefini korumuş olur" (Buhârî, "Îmân", 39; "Büyûʿ", 2; Müslim, "Müsâkāt", 107, 108) buyurmuş ve böyle durumlarda kalp ve vicdanın verdiği hükme uymayı öğütlemiştir. Ne var ki Kur'an ve hadislerde vicdanın hükümleri ihtiyatla karşılanmıştır. Çünkü insan nefsi, kendisine kötülük ve edepsizlikler telkin eden şeytanın baskısı altındadır (el-Bakara 2/169). Ayrıca İslâmî terminolojide **hevâ** adı verilen kötü arzu ve eğilimler ile şuursuz taklit de ahlâk ve fazilet yolunun engelleri olarak gösterilmiştir. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm kötü arzuların esiri olan insanı "hevâsını tanrı edinen" (el-Furkān 25/43; el-Câsiye 45/23) şeklinde tanıtmış, öte yandan yanlış yolda olan atalarını taklitte direnenleri, "Onlar sağır, dilsiz ve kördürler; akıllarını kullanamazlar" (el-Bakara 2/170-171) ifadesiyle eleştirirken bu arada dinî hükümlerle selîm aklın hükümlerinin birbirini desteklediğine işaret etmiştir.

Kur'an ve Sünnet'te faziletlerin fert ve toplum hayatına maddî ve mânevî faydaları, reziletlerin zararları üzerinde durulmuştur. Allah, "Şükrederseniz -nimetlerimi- arttırırım" (İbrâhîm 14/7);"Şeytan içki ve kumarla aranıza düşmanlık ve nefret sokmak ister" (el-Mâide 5/91) buyurur; sâlih kullarını yeryüzüne hâkim kılacağını bildirir (el-Enbiyâ 21/105). Ayrıca birçok eski milletlerin yıkılışlarında ahlâkî bozulma ve çöküntünün önemli ölçüde rol oynadığını haber veren âyetler Kur'ân-ı Kerîm'de büyük bir yer tutar. Bununla birlikte, ahlâk prensiplerine aykırı davranışların doğurduğu bu tür tabii ve fizikî zararlar, sosyal ve mânevî sıkıntılar İslâm'da ahlâkî müeyyide sayılmaz; dolayısıyla kişiyi sorumluluktan kurtarmaz. Gerçi dünyevî musibetlerin günahlar için kefâret sayılacağına dair bazı hadisler vardır (bk. Buhârî, "Fiten", 17; Müslim, "Birr", 49; Dârimî, "Riḳāḳ", 56; *Müsned*, V, 173, 177, 289). Fakat bu, ahlâkî fenalıkların doğurduğu musibet ve zararın zaruri sonucu değil, musibete uğrayan kişinin bu durumdayken gösterdiği sabır, rızâ, tevekkül gibi müsbet tavırların karşılığıdır. Diğer yandan, kişinin ruhî benliğinde iyiliğin meydana getirdiği sevincin, kötülüğün meydana getirdiği pişmanlık ve elemin Kur'an ve Sünnet'te büyük bir değer taşıdığı görülür. Nitekim Hz. Muhammed, "Bir insan iyilik yaptığında sevinç, kötülük yaptığında üzüntü duyabiliyorsa artık o gerçekten mümindir" (*Müsned*, I, 398) buyurmuş, hatta iyilik (bir) ve kötülüğü (ism), kişinin vicdanında (nefs) meydana getirdiği etkilenmenin mahiyetine göre tarif etmiştir (Müslim, "Birr", 14, 15; Tirmizî, "Zühd", 52; *Müsned*, IV, 227). Ancak vicdan duygusu insanı kötülük yapması halinde kınayan bir güç (en-nefsü'l-levvâme) olabileceği gibi (el-Kıyâme 75/2), kaskatı kesilmiş kalp (el-Mâide 5/13; ez-Zümer 39/22) haline dönüşerek kötülük karşısında duyarlılığını kaybetmiş bir duruma da gelebilir. Bu yüzdendir ki İslâm'da bütün ahlâkî vazifeler uhrevî müeyyideye bağlanmış (el-Kasas 28/83-84; Tâhâ 20/15; Gāfir 40/17; el-Câsiye 45/27), iyiler için cennet vaad edilmiş, kötüler cehennemle tehdit edilmiştir. Ancak ahlâk kurallarının uygulanmasında, özellikle içtimaî düzenin sağlıklı işletilmesinde genellikle sadece bu motiflere dayanan bir ahlâk tam olarak saygıya değer sayılamayacağından, Kur'an ve Sünnet'te Allah'ı en yüksek derecede sevmek (el-Bakara 2/165), O'nun hoşnutluğuna lâyık olmak ve O'ndan hoşnut olmak (el-Mâide 5/119) temel ahlâkî motif olarak gösterilmiş, doğru inanç ve temiz yaşayışın en yüksek gayesinin Allah rızâsı olduğu vurgulanmıştır (et-Tevbe 9/72; el-Hadîd 57/27).

İslâm ahlâkının bu dinamik yapısı, onun sadece bir kitle ahlâkı veya sadece bir seçkinler ahlâkı olmadığı, aksine maddî, zihnî ve psikolojik bakımlardan her seviyedeki insanın kaygılarını ve özlemlerini dikkate alan, bununla birlikte ona, içinde bulunduğu durumdan daha ideal olana doğru yükselme imkânı sağlayan kapsamlı ve uyumlu bir ahlâk olduğunu gösterir. Buna göre hayır statik olmadığı gibi gaye de statik değildir. Bütün insanların yapabilecekleri, dolayısıyla yapmak zorunda oldukları iyi-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

likler (farzlar) yanında, yapılması kişinin fazilet ve kemal derecesine bağlı hayırlar da vardır. Ahlâk, bilgi ve fazilet bakımından sürekli bir yenilenmedir. Bunun için insan, Kur'ân-ı Kerîm'e göre, öncelikle inanç sevgisi kazanmalı, fenalıklardan ve isyankârlıktan nefret etmeli (el-Hucurât 49/7, 14), kalbini yani iç dünyasını Allah şuuru (zikrullah) ile huzura kavuşturmalıdır (er-Ra'd 13/28). Bu suretle Allah şuuru insana ahlâkî ve mânevî hayattan zevk alma, hatalarının farkına varma, onlardan yüz çevirme ve Allah'tan bağış dileme fırsatı sağlayacaktır (Âl-i İmrân 3/135). İslâm'ın öngördüğü bu ahlâkî terakkinin ulaşacağı son nokta, insanın gaye bakımından çıkar kaygılarını aşması, hatta cennet ümidi ve cehennem korkusunun da ötesinde bütün düşünce ve davranışlarını Allah'ın emrine ve rızâsına uygun düşüp düşmeyeceği açısından değerlendirmesidir (Hûd 11/112; eş-Şûrâ 42/15; el-İnsân 76/8-9). Bu son noktada İslâm ahlâkı pragmatik eğilimleri ortadan kaldırmakta ve kategorik bir ahlâk hüviyeti kazanmaktadır.

İslâm'ın ilk yüzyılında ahlâk tamamen yukarıda ana hatlarıyla gösterilen dinî ilke ve kurallara dayanmaktaydı. Bütün müslümanlar Kur'an'ın emrine uyarak hayatlarını Hz. Peygamber'in getirdiği öğretilere göre düzenlemenin gerektiğine inanmışlardı. Yaklaşık II. yüzyılın başlarından itibaren ortaya çıkan yeni durumlar karşısında az çok farklı ahlâk anlayışları doğmakla birlikte, temelini Kur'an'dan alan ve Hz. Peygamber ile ashabın hayatlarında şekillenmiş olan geleneksel İslâm ahlâkına bağlılığı ilke edinen anlayış da varlığını sürdürdü ve genel olarak ahlâka veya bu alanın özel konularına dair eserlerden oluşan zengin bir literatür meydana geldi. Daha çok hadis ve fıkıh âlimleri tarafından yapılan bu yöndeki ahlâk çalışmalarının başlangıcını hadislerin tasnif dönemine kadar götürmek mümkündür. Nitekim başta *Kütüb-i Sitte* olmak üzere hemen bütün hadis mecmualarında "Kitâbü'l-Edeb", "Kitâbü'l-Birr", "Kitâbü Ḥüsni'l-ḫulk" gibi başlıklar altında özellikle ahlâk hadislerini ihtiva eden bölümler bulunur. Buhârî'nin *el-Edebü'l-müfred*'i, Abdullah b. Mübârek'in *Kitâbü'z-Zühd ve'r-reḳā'iḳ*'ı gibi yalnızca ahlâka dair hadis ve haberlerden oluşan eserler yanında, İslâm kültür tarihi boyunca devam eden **kırk hadis*** külliyatının başta gelen konuları da ahlâkîdir. Fıkıh kitaplarındaki amelî ahlâk konularıyla tefsir ilminde "ahkâmü'l-Kur'ân" türündeki eserlerde ahlâkla ilgili konuların varlığına da işaret etmek gerekir.

Eser sayısı bakımından İslâm kültür tarihinin en verimli alanlarından biri olan geleneksel İslâm ahlâkının başta gelen klasiklerinden biri, Mâverdî'nin *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*'idir (Beyrut 1978). Eser geniş muhtevası, materyal zenginliği, ilmî, fikrî ve edebî üstünlüğü gibi meziyetleri dolayısıyla her devirde ve bütün İslâm ülkelerinde geniş bir ilgiye mazhar olmuştur. Hz. Peygamber'in ahlâkını bütün insanlık için en yüksek hayat ideali olarak gösteren İbn Hazm'in dinî-felsefî mahiyetteki *el-Aḫlâḳ ve's-siyer*'i (Beyrut 1985), muhtevasının önemi yanında edebî bakımdan da büyük bir değer taşır. Ebû Nasr et-Tabersî'nin *Mekârimü'l-aḫlâḳ*'ı da (Kahire 1303) Hz. Muhammed'in, hayatın bütün alanlarına ait tutum ve davranışlarını sergileyen ve onu bir ahlâk ideali olarak gösteren en tipik geleneksel ahlâk kitabı örneklerindendir.

İslâm kültür tarihinde her zaman dinî karakterini korumakla birlikte, kesin bir tasnife kolaylıkla imkân vermeyecek ölçüde şekil ve muhteva çeşitliliği taşıyan ahlâk literatürü içinde edebî ve hikemî türde Arapça, Farsça ve Türkçe yazılmış eserlerin de önemli bir yeri vardır. İbnü'l-Mukaffa'ın *Kelîle ve Dimne* adlı ünlü tercümesi (Amman, ts., Mektebetü'r-Risâle), İbn Kuteybe'nin *ʿUyûnü'l-aḫbâr*'ı (Beyrut 1986), İbn Miskeveyh'in *Câvidân-ḫıred*'i (Beyrut 1983), Mübeşşir b. Fâtik'in *Muḫtârü'l-ḥikem*'i (Madrid 1958) bu türün en eski ve değerli örneklerindendir. Daha sonra *Ḳābusnâme, Siyâsetnâme, Naṣîḥatnâme, Pendnâme, Fütüvvetnâme* gibi klişeleşmiş adlar altında ahlâkî-dinî mahiyette edebî eserlerin, ahlâkî vecizeler, atasözleri, fıkra ve hikâyeler ihtiva eden irşad ve mev'iza kitaplarının yazımı aralıksız sürdürülmüştür.

İslâm ahlâk literatürüyle ilgili birkaç Türkçe bibliyografik çalışma yapılmıştır. Bunlardan Bursalı Mehmed Tâhir'in *Ahlâk Kitaplarımız* (İstanbul 1315) adlı eseri, 108 kitap ve yazarları hakkında kısa bilgiler verir. Mehmed Ali Ayni *Türk Ahlâkçıları*'nda (İstanbul 1939) on müellif ve bunların ahlâk kitaplarını geniş olarak tanıtmıştır. Agâh Sırrı Levend "Ümmet Çağında Ahlâk Kitaplarımız" başlığı altında, İstanbul ve Ankara kütüphanelerinde yazma veya basılmış nüshalarını tesbit ettiği 238 kitabın adı, yazarı, bulunduğu yer, basılmışsa baskı yeri ve tarihi hakkında bilgi vermiştir (*TDAY Belleten 1963*, s. 89-115).

☐ KELÂM. Kelâm ilminde ele alınan ahlâk problemlerinin temelini, kader meselesiyle ilgili olmak üzere kulların fiilleri (ef'âlü'l-ibâd) teşkil eder. Esasen kader ve ona bağlı olarak insanın irade ve ihtiyarı, adâlet, hüsün ve kubuh (hayır ve şer), salâh ve **aslah*** gibi konular dolayısıyla yapılan tartışmalar yalnız metafizik problemlerle sınırlı kalmamış, aynı zamanda ahlâkla ilgili temel düşünceleri de derinden etkileyen sonuçlar doğurmuştur.

Kader inancı karşısında insanın irade hürriyeti, yükümlülük ve sorumluluğu, ceza ve mükâfat gibi ahlâk felsefesinin başlıca problemlerini teşkil eden konular etrafında ortaya atılan sorular, daha Asr-ı saâdet'te tartışılmaya başlamışsa da İslâm Peygamberi, konunun aklî izaha elverişli olmadığını münasip bir dille anlatarak müslümanları bu konuda tartışmaya girmekten menetmişti. Daha sonraki dinî, fikrî ve siyasî gelişmeler, yaklaşık olarak II. hicrî asrın başlarından itibaren konu ile ilgili tartışmaların sistemli bir şekilde başlamasına yol açtı. Daha çok fıkıhçı ve hadisçi olarak bilinen selef âlimleri, Allah'ın kudret ve iradesinin mutlaklığı ve sınırsızlığı ile insanın yükümlülük ve sorumluluğunu birlikte kabul ediyor, bu kabulün kaçınılmaz olarak doğuracağı ahlâkî açmaz üzerinde durmuyorlardı. Öyle görünüyor ki, bazı Emevî yöneticileri haksız uygulamalara girişirken bu uygulamaların ilâhî takdirin bir gereği olduğunu ileri sürerek zulüm ve haksızlıklarını meşrûlaştırmak istemiş ve bunun üzerine kader konusundaki selefî tavrın istismara elverişli bir şekil aldığı ve ahlâkî tehlike teşkil edebileceği farkedilmiştir. Bu gelişmeler üzerine Hasan-ı Basrî'ye konu ile ilgili görüşünü soran Emevî Halifesi Abdülmelik b. Mervân'a onun cevap olarak yazdığı risâle oldukça önemlidir. Bu önem, risâlenin kader ve onun etrafındaki dinî-ahlâkî problemleri âyet ve hadisler yanında aklî metotlara da başvurarak ele almasından, âyet ve hadisleri aklî bakımdan tutarlı te'villerle yorumlamasından ileri gelmektedir. Hasan-ı Basrî bu risâlesinde bazı Emevî idarecilerinin uyguladıkları zulüm ve baskıdan Allah'ı

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

tenzih etmek, bu işlerin ilâhî takdirin sonucu olduğu şeklindeki iddianın, kendi arzularına göre uydurdukları ve Allah'a isnat ettikleri bir yalan (*Risâle fi'l-kader*, s. 20) olduğunu ispatlamak ve böylece "zulmü Allah'a nisbet ederek kendisini temize çıkaran"ların delillerini çürütmek istemiştir (*a.g.e.*, s. 22). Bundan başka Ma'bed el-Cühenî, Gaylân ed-Dımaşkī, Vâsıl b. Atâ, Yûnus el-Esvârî gibi kelâmcılar kader ve insanın fiilleri konusunu ciddi bir şekilde ele alarak Allah'ın ancak insanların iyiliğine olanı (salâh) yaratabileceğini, dolayısıyla hayrın Allah'a, fakat şerrin insana nisbet edilmesi gerektiğini, şu halde insanın hür irade sahibi olduğunu ileri sürdüler. Buna karşılık, Cehmiyye veya Cebriyye diye adlandırılan mezhebin kurucusu Cehm b. Safvân, insanın güç (istitâat) sahibi olarak nitelendirilemeyeceğini, fiillerinde tam bir zorunluluk (cebr) altında bulunduğunu, onun ihtiyarî diye adlandırılan davranışlarının damarlarındaki kanın hareketinden farksız olduğunu savundu (Bağdâdî, s. 211). Bütün bu gelişmeler neticesinde, kader ve onun etrafında incelenen dinî ve ahlâkî problemler, Mu'tezile, Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye'den ibaret dikkate değer üç mezhebin temel konuları arasında yer aldı.

1. Mu'tezile'nin beş prensibi (**usûl-i hamse***) arasında tevhid ile diğer üç prensibin kendisine irca edilebileceği (Kādî Abdülcebbâr, *el-Muhît bi't-teklîf*, s. 19) adalet prensibi, bu mezhebin bütün düşünce sisteminin temelini oluşturur. Mu'tezile'nin adalet kavramına böylesine önem vermesinin özellikle şu iki maksada yönelik olduğu açıktır: a) Allah'ın mutlak ve müteâl ahlâkî kemalini her türlü eksiklik şâibesinden uzak tutmak; b) İnsanın dinî, ahlâkî vb. yükümlülük ve sorumluluklarını mantıkî bakımdan tutarlı bir ahlâkî zemin üzerine oturtmak.

Mu'tezile Allah'ın ahlâkî kemalini daha çok **hikmet** terimiyle ifade eder. Buna göre hakîm olan, bir işi ancak bir gaye için yapar. Gayesiz yapılan iş boş ve anlamsızdır (sefeh ve abes). Allah'ın bütün fiilleri gayeli, dolayısıyla hikmetlidir. Ancak Allah'ın hiçbir şeye ihtiyacı olmadığı, bu sebeple kendisi için herhangi bir gaye gütmeyeceğinden işlerinin gayesi sadece insanların faydasıdır. O'nun bütün işleri iyi, âdil ve hikmetlidir. Çünkü O kötülük yapmaz (Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 397-398; Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VI/1, 177-178; VI/2, s. 132). Bu sebeple O'nun irade ve kudreti ancak insanların yararına olan işlere yöneliktir. Bu düşüncenin zaruri sonucu, insanlara irade hürriyetinin tanınmasıdır. Bu hürriyeti tanımaksızın insanların bütün fiillerinin Allah'ın irade ve kudretine havale edilmesi halinde, Allah'ın hikmet ve adaletinin kusursuzluğundan söz edilemez. Sonuçta O'nun ahlâkî mükemmelliği ihlâl edilmiş olur. Ayrıca hiçbir seçme ve yapma hürriyeti olmayan insanları irşad için peygamberler gönderilmesinin, insanın dinî ve ahlâkî vazifelerle yükümlü ve sorumlu tutulmasının, dolayısıyla da mükâfat ve cezanın (va'd ve vaîd) bir anlamı kalmaz.

Adalet prensibi sadece insana irade hürriyeti tanımayı gerekli kılmakla kalmaz, aynı zamanda onun, bu hürriyetini iyilik yönünde kullanabilmesi için iyiyi kötüden ayırt etme yeteneği olan akıl gücüne sahip olmasını da gerektirir. Mu'tezile, bu konuya verdiği büyük önem dolayısıyla, İslâm kelâm tarihinin rasyonalist kesimi olarak tanınmıştır. Bütün Mu'tezilî kelâmcılar vahyin haber verdiği bilgilerin doğruluğuna kesinkes inanmakla birlikte, başta Allah hakkındaki bilgi (ma'rifetullah) olmak üzere, emaneti iade etmek, borcu ödemek, nimete şükretmek gibi hukukî ve ahlâkî vazifelerin iyiliği ve gerekliliği hakkındaki bilgilerin aklî bilgiler olduğunu kabul etmişlerdir. Ancak, aklın değerler hakkındaki bilgisinin kesin ve güvenilir bilgilerden olması için bu değerlerin değişmez nitelikte olması gerekir. Bu suretle Mu'tezile ahlâkî değerleri izâfîlikten kurtarmış olur. Onlara göre akıl ve din fiillere değer yüklemez, yalnızca onlarda var olan bu ontik nitelikleri açığa çıkarır. Böylece aklın iyi ve kötü, görev ve yükümlülük konularında ulaştığı bilgiler, duyu idrakiyle ulaşılan bilgiler kadar kesindir. Bu bakımdan Kādî Abdülcebbâr, ahlâkî hükümlerin estetik hükümlerden farklı olduğuna işaret eder. Çünkü ikinci türden hükümlerin psikolojik ve sübjektif olmasına karşılık ahlâkî hükümler aklî teemmülle ulaşılan objektif hükümlerdendir. Nitekim umumiyetle, yeterli aklî olgunluğa sahip insanlar bir tablonun güzelliği hakkında farklı hükümler verebildikleri halde, meselâ yalan veya zulmün kötülüğü konusunda aynı kanaati paylaşırlar. Ahlâkî değerler konusundaki farklı kanaatler bu değerlerin izâfîliğinden değil, bilgi eksikliği gibi başka tâli sebeplerden ileri gelir (*el-Muğnî*, VI/1, s. 20-22).

Mu'tezile'ye göre vazifenin zorunluluğu ilkesi, iyi ve kötünün, dolayısıyla vazifenin bilinmesi yanında vazifeyi ifa edecek bir kudrete sahip olmayı da gerekli kılar. Bu noktada Mu'tezile'nin önemle üzerinde durduğu **istitâat** ve **teklîf-i mâlâ yutâk** (insanın, gücünün yetmediği işle yükümlü kılınması) problemleri ortaya çıkmaktadır. Onların ittifakla benimsedikleri görüşe göre, "bir fiili yapma ya da terketme gücü" anlamına gelen istitâat, insanda fiile teşebbüs etmeden önce bulunur. Bu güce sahip olmayan insanın yükümlü tutulması bir zulümdür, dolayısıyla kötülüktür. Mu'tezile, bunun aksini savunan Cebriyye ve Eş'ariyye'yi inatçılık ve zorunlu bilgileri körü körüne reddetmekle suçlamıştır. Nitekim Nazzâm'ın, "Teklîf-i mâlâ yutâkın imkânsız olduğunun delili nedir?" diye soran Cebriyye'ye mensup birinin karşısında tartışmayı gereksiz gördüğü ve, "Söz bu noktaya kadar gelince artık bize başımızı eğmek düşer" dediği rivayet edilir (Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 400).

İnsanın yükümlülüğünün kabul ve izah edilmesini Allah'ın âdil olduğu esasına bağlayan Mu'tezile, böylece insanın hayır ve şerden birini hür iradesiyle seçme ve yapma yeteneğinde olduğunu savunurken iki türlü şerri birbirinden ayırmayı ihmal etmemiştir. Biri "fısk" yahut "fesat" mânasında olan ve daha çok **kabih** terimiyle ifade edilen ahlâkî şer, diğeri hastalık, sakatlık ve kıtlık gibi zarar ve musibetlerden kaynaklanan tabii ya da metafizik şerdir. İrade hürriyeti sadece ahlâkî şer için söz konusudur. Tabii şerde ise insanın irade ve gücünün etkisi düşünülemez; bunlar sadece Allah'ın takdirine bağlıdır. Böylece Mu'tezile, çok daha sonra Kant'ın yaptığı gibi, ahlâk dünyası ile tabiat dünyasını, ya da hürriyetler alanı ile zaruretler alanını birbirinden ayırmıştır. Mülhid filozof İbnü'r-Râvendî'nin, "Kullarının sağlığını bozan ve onları sakat bırakan bir tanrı bu yaptıklarında hakîm olamaz" (Hayyât, s. 12) şeklindeki tenkidi Mu'tezile kelâmcıları tarafından şiddetli bir tepkiyle karşılanmıştır. Onlara göre tabii şerrin Allah'a nisbet edilmesi, O'nun adalet ve hikmetini ihlâl etmez. Çünkü Allah, kullarını kendi faydaları ve iyilikleri (salâh) için mükellef kıldığı gibi aynı maksatla onlara musibetler de verebilir. Bu musibetler ya bir su-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

çun karşılığıdır (istihkak) veya farkına varabildiğimiz ya da varamadığımız bir hayır taşımaktadır. Bunlar, bizi bu dünyada başka kötülüklerden korumak yahut da ölümden sonra Allah tarafından karşılığı verilmek (ivaz) gibi yollardan biriyle bizim faydamıza olacaktır.

2. Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, Basra mescidindeki ünlü konuşmasında, Mu'tezile'ye ters düşmesine ve onlardan ayrılmasına yol açan görüş ayrılığını Kur'an'ın yaratılmış olması (**halku'l-Kur'ân***), Allah'ın gözle görülmesi (**rü'yetullah***) ve kulların fiilleri konuları üzerinde toplamıştı. Ahlâkî davranışları da içine alan son konuyla ilgili olarak Eş'arîler'in Mu'tezile'den ayrıldığı meselelerin başında, insan iradesinin iyi ve kötü fiillerdeki rolü ve ahlâkî değerlerin izâfîliği gelmektedir. Eş'arîler selef inancını sürdürerek hayırla birlikte şerrin de Allah tarafından yaratıldığını ittifakla kabul etmişlerdir. İmam Eş'arî'nin ifadesiyle, "Şer yüce Allah'tandır; fakat Allah şerri kendisi için değil, başkası için şer olarak yaratmıştır" (*el-Lüma*ᶜ, s. 125). Bu ifadesiyle Eş'arî, şerrin Allah tarafından yaratılmasının bir zulüm sayılamayacağını, çünkü fiillerin Allah'a nisbetle bir değer taşımadığını anlatmak istemiştir. Eş'arîler'e göre değerler fiillerin değişmez nitelikleri değildir; iyi ve kötü, gerçekliği Allah'ın emir ve yasaklarıyla belirlenen kavramlardır. Şu halde sadece insanlara nisbetle ve ancak emir ya da yasak şeklindeki bir hitaptan yani vazifenin tevcih edilmesinden sonra fiiller değer kazanır ve mükellefiyet tahakkuk eder. Bâkıllânî, aklın kendi başına bir fiilin iyi, kötü, sakıncalı, mubah veya vâcip olduğu konusunda hüküm verme gücünde olmadığını, bu hükümlerin aklın kararıyla değil, dinin (şer') açıklamasıyla tesbit edileceğini kesin bir dille ifade etmiştir (*et-Temhîd*, s. 97). Cüveynî ve Gazzâlî gibi Eş'arî kelâmcılar, ahlâkî değerlerin mutlak olduğu ve aklın bu değerler hakkındaki bilgisinin zorunlu bilgiler grubuna girdiği şeklindeki Mu'tezile görüşüne karşı çıkarken kendi görüşlerini şöyle bir delille ispatlamaya çalışırlar: Hiçbir eğitim ve öğretim görmeden, hiçbir telkine tâbi tutulmadan bütünüyle tabii şartlar içinde büyüyüp gelişmiş bir insan, 2×2=4 gibi matematik aksiyomlardan vb. zorunlu bilgilerden haberdar olduğu halde, yalan söylemenin kötü, doğru sözlülüğün iyi olduğu şeklinde ahlâkî bir bilgiye sahip olmaz. Çünkü ahlâkî bilgiler doğruluğunu yaygınlığından alan bilgilerdir (meşhûrât) (Cüveynî, *el-ᶜAkīdetü'n-Nizâmiyye*, s. 26-27; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, I, 48-49).

Eş'arîler, ahlâkî güç diyebileceğimiz istitâat konusunda da Mu'tezile'den farklı düşünmektedirler. Buna göre istitâat, Mu'tezilî kelâmcıların zannettiği gibi insanda sürekli var olan bir nitelik değildir. İnsan bazan güçlü, bazan güçsüz olur; dolayısıyla istitâat, Allah'ın insanda fiili işlemekte olduğu anda ve ancak o fiili yapmaya elverişli olarak yarattığı, bu sebeple zıt değerde iki fiilden birini serbestçe kullanmaya elverişli olmayan bir kudrettir. Böyle olunca da insan ancak gücünü kullanabileceği fiili seçip yapabilir. Bâkıllânî *et-Temhîd*'de, üstadı Eş'arî'nin irade ve kesb konularındaki görüşünü teyit için birçok âyet sıraladıktan ve -âdet olduğu üzere- Mu'tezile'nin mukabil delillerini te'vil ettikten sonra (s. 304-308, 309-321) geleneksel Eş'arîlik görüşünü şu şekilde özetler: Kulun fiillerini Allah yaratmakla birlikte bunların bir kısmında kulun da kesbi vardır. Böylece bir fiil biri yaratıcı, diğeri hâdis olmak üzere iki kudretle bağlantılıdır.

İnsana, fiillerini gerçekleştirmek hususunda bir ölçüde hür bir irade ve kudret tanınmasının, Allah'ın irade ve gücünün mutlaklığı inancına gölge düşüreceğinden kaygılanan Eş'arî kelâmcılar, insanın yükümlü ve sorumlu tutulmasının ahlâkî ve mantıkî gerekçesini göstermek için İmam Eş'arî'nin de sözünü ettiği **kesb*** düşüncesini geliştirmeye çalışmışlarsa da bunda yeterince başarılı oldukları söylenemez. Çünkü bu terim, daha önce Dırâr ve Muammer gibi Mu'tezilî kelâmcılar tarafından yaratmaya karşıt olarak, insanın iradî faaliyeti anlamında kullanılmışken (Eş'arî, *Makālât*, s. 136, 406, 417, 542), Eş'arîler terimde, neredeyse cebre varan bir muhteva değişikliği yaptılar. Şüphesiz ki Eş'arîler, pratikte en az Mu'tezile kadar ahlâkî hayatın değerini takdir ettiler. Hatta -sonraki Eş'arîler tarafından terkedilmiş görünmesine rağmen- İmam Eş'arî, "imanın söz ve amel olduğunu, artıp eksilebileceğini" benimseyen selefin bu görüşüne katıldı (*Makālât*, s. 293) ve böylece ameli (ibadet ve ahlâk) imandan cüz saydı ki bu tutumun -M. Watt'ın deyimiyle- ahlâkî gevşekliğe doğru açılan yolu tıkama maksadı taşıdığı açıktır. Fakat Eş'arîler'in anladığı mânadaki bir ilâhî kudret ve irade karşısında insanın böyle bir ahlâkî hayatı nasıl gerçekleştireceği sorusuna tatminkâr bir cevap bulmak nazarî olarak imkânsız gibidir. Ancak bütün Eş'arî kelâmcılar bu meseleye ikinci derecede önem vermişlerdir. Zira onlar için ahlâkın tutarlı bir felsefî temele oturtulması kaygısından daha önemlisi, Allah'ın kudret ve iradesinin mutlaklığı inancının her türlü kuşkudan uzak tutulmasıdır. Bu yüzden onlar, daha akılcı düşünen Mu'tezile ve Mâtürîdîler'in adalet ilkesiyle bağdaşmadığı gerekçesiyle kabul etmedikleri teklîf-i mâlâ yutâkı, nazarî olarak mümkün görmüşlerdir. Çünkü Allah'ın kudreti için imkânsızlık düşünülemez (Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 203-205). Şu da var ki Cüveynî, Gazzâlî gibi daha çok felsefî düşünceyle tanışmış müteahhir Eş'arî kelâmcılar kesb fikrinin getirdiği ahlâkî çözümden tatmin olmuş görünmüyorlar. Nitekim Cüveynî, fiilin işlenmesinde hiçbir etkisi olmayan kudret gibi, sınırlı etkisi olan kudreti yani kesbi de acz saymakta (Şehristânî, *el-Milel*, I, 98), aynı müellif *el-ᶜAkīdetü'n-Nizâmiyye*'sinde, insanın kendi fiillerinde kendi gücünün etkisi olmadığı şeklindeki bir düşüncenin vazife fikrine aykırı olduğunu ve peygamberlerin tebliğlerinin yalanlanması sonucunu doğuracağını açıkça belirtmektedir (s. 43-46, 49-50). Hatta o, "insan için kudret ve istitâat tanınmamasının akıl ve tecrübeye aykırı olduğu" şeklindeki düşüncesi yüzünden filozofları takip etmekle suçlanmıştır (Şehristânî, *el-Milel*, I, 98-99). Gazzâlî ise problemin aklî çözümünün imkânsız olduğu kanaatine vararak tasavvuftaki keşf ve ilhama sığınmak zorunda kalmıştır (*İhyâ*ʾ, IV, 6-7).

3. Mâtürîdiyye mezhebi, genel olarak Ehl-i sünnet'in ikinci kolunu teşkil etmek ve temel itikadî konularda Eş'ariyye ile birleşmekle birlikte, kelâm ilminin diğer konularında olduğu gibi ahlâkı ilgilendiren kulların fiilleri konusunda da ayrıntılarla ilgili bazı noktalarda Eş'ariyye'den ayrılmakta, onların düştüğü ahlâkî güçlükleri büyük ölçüde halletmiş görünmektedir.

İmam Mâtürîdî, kulların fiilleri konusunu işlerken hem Eş'ariyye'nin birinci derecede önem verdiği Allah'ın irade ve kudretinin mutlaklığı hem de Mu'tezile'nin ağırlık verdiği Allah'ın mutlak ve müteâl ahlâkî kemalini aynı derecede

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

nazarı itibara aldı. Nitekim o, insanın bütün fiillerinin yaratıcısının Allah olduğunu kabul ederken bu yaratmanın hikmetin dışına çıkmadığını belirtmektedir (*Kitâbü't-Tevḥîd*, s. 216). Bununla birlikte Allah'ın fiillerinin hikmete uygun olması, Mu'tezile'nin savunduğunun aksine, Allah için bir mecburiyet değildir. Nasıl ki tecrübî âlemde hikmetli iş yapan insanlar bunun zıddına kadirseler, aynı şekilde Allah da hikmetin zıddına kadirdir; fakat O, hikmetten sapmanın sebepleri olan "bilgisizlik" ve "ihtiyaç"tan münezzeh olduğu için hikmetin dışına çıkmaz (*a.g.e.*, s. 216). Bunun sonucu olarak, Allah'ın iradesinin insanların iyi ve kötü bütün fiillerine taalluk etmesi hikmete aykırı, dolayısıyla adaletsizlik sayılmaz. Zira her ne kadar ontik olarak fiiller Allah'ın kudret ve iradesiyle var olmaktaysa da bu fiillerin iyilik ve kötülük vasıflarından birini kazanması, insanı sorumlu duruma sokması ve müeyyideyi gerektirmesi, insanın bu fiile olan ahlâkî yaklaşımıyla ilgilidir. Buna göre, Eş'ariyye'nin iddiasının aksine, fiillerin itaat, isyan, iyilik ve kötülük gibi ahlâkî nitelikler taşımaları ve emredilen veya yasaklanan, mükâfatlandırılan veya cezalandırılan olgular olmaları yönünden tamamıyla insana nisbet edilmesi gerekir. Çünkü "Allah'ın fiilleri hayır ve şer diye nitelendirilemez" (*Kitâbü't-Tevḥîd*, s. 170). Şu halde fiiller, taşıdıkları ahlâkî nitelikler bakımından "Allah'ın kazâsı olamaz" (*a.g.e.*, s. 308). İmam Mâtürîdî'ye göre, "yaratılmış kudret, zorunluluğun değil, hürriyetin sebebidir" (*a.g.e.*, s. 239). Bu kudretle insan, yine Eş'ariyye'nin görüşünün aksine, zıt ahlâkî değerlere sahip fiillerden birini veya ötekini seçme ve yapma hürriyetine sahiptir. Ayrıca o, psikolojik olarak bu hürriyetinin farkındadır. Dolayısıyla kazâ ve kader inancı, insanın kötülükleri için mazeret teşkil etmez (*a.g.e.*, s. 226, 239, 309-312). Bu suretle Eş'arîler'in kesb terimine yükledikleri mâna ile Mâtürîdîler'inki arasında bâriz bir fark bulunmaktadır. Eş'arîler'in anladığı mânadaki kesb, neredeyse irade ve ihtiyar muhtevasından yoksundur ve bu anlayış, Fahreddin er-Râzî'yi açıkça, "İnsan, hürriyet sahibi görünümünde hürriyetten mahrum bir varlıktır" demek zorunda bırakmıştır (*Şerḥu esmâʾi-llâhi'l-ḥüsnâ*, s. 250). Böyle bir anlayış bir ahlâk ilminin kurulmasını güçleştirir. Buna karşılık, kesbi hürriyet (ihtiyar) ve yapma (fiil) ile aynı yahut yakın anlamda kullanan Mâtürîdîler, insanın fiile olan ahlâkî yaklaşımını belirleyen ihtiyar, kasıt ve azim gibi psikolojik âmilleri de dikkate alarak kesbe getirdikleri yorumla insana ahlâkî şahsiyetini tanımak açısından daha tutarlı bir yol takip etmişlerdir.

Mâtürîdîler, aynı ahlâkî düşünceyle, yükümlülüğün meşruiyet kazanabilmesi için iyi ve kötünün, dolayısıyla vazifenin bilinmesi ve vazifeyi yerine getirmeye elverişli bir güce sahip olunması gerektiği konusunda Mu'tezile'ye katılmışlardır. Mâtürîdî, insan aklının ahlâkî değerleri kavrayacak güçte yaratıldığını açıkça belirtmiştir (*Kitabü't-Tevḥîd*, s. 221-222). Güçsüz insanın yükümlü tutulmasını (teklîf-i mâlâ yutâk) aklen saçma (fâsid) bulan Mâtürîdî, dinî ve ahlâkî fiillerin uhrevî müeyyideleri konusunda Mu'tezile ile Eş'ariyye arasında orta bir yol takip etmiştir. O, küfür ve şirk dışındaki büyük ve küçük günahların cezalarının devamlı olmayacağı ve Allah'ın dilerse bunları bağışlamasının hikmete aykırı düşmediği görüşünde Eş'ariyye'ye katılmış, cezanın ölçüsünün ihtiyarî değil, kötülüğe denk olmasının hikmetinin gereği olduğunu belirtirken de (bk. *a.g.e.*, s. 360) Mu'tezile'nin adalet ve hikmet anlayışını benimsemiştir.

Bütün bunlardan sonra Fazlurrahman'ın, İslâm düşünce tarihinde kelâmî tartışmaların müslümanların ahlâk telakkileri üzerinde etkili olmadığı şeklindeki kanaatine katılmak mümkün değildir (bk. *EIr.*, I, 720). Aksine Ehl-i sünnet kelâmcılarının yukarıda belirtilen görüşleri müslümanların büyük çoğunluğunca kabul edilmiş, bunun bir sonucu olarak kader Ehl-i sünnet iman ilkeleri arasında yer almış, iyilik ve kötülüğün Allah'ın dilemesine bağlı bulunduğu, itikad ve ibadet gibi ahlâkî yükümlülüklerin kaynağının da dinî olduğu düşüncesi müslümanlar arasında hâkim telakki haline gelmiştir. Bununla birlikte hicri II. yüzyıldan itibaren gelişmeye başlayan ve giderek güçlenen tasavvufî ahlâkın kitleler üzerinde büyük etkiler bıraktığı muhakkaktır. Bu da, her şeyden önce, kelâmın teorik ahlâk problemleri üzerinde durmasına karşılık tasavvufun pratiğe ağırlık vermesinden ileri gelmiştir.

□ TASAVVUF. İslâm'ın ilk dönemlerinde tasavvuf terimi bulunmamakla birlikte bizzat Hz. Peygamber ölçülü bir zühd hayatı yaşamış, çevresindekileri de bu hayata özendirmiştir. Ebû Hüreyre Hz. Peygamber'in arpa ekmeğiyle karnını doyurmadan bu dünyadan göçtüğünü söyler (Buhârî, "Eṭʿıme", 23; Müslim, "Zühd", 22; *Müsned*, V, 253, 260, 267). Esasen dünyanın geçiciliği, asıl ve ebedî hayatın ölüm sonrasında başlayacağı şeklindeki İslâmî inancın mantıkî sonucu olarak bu hayatın fâni hazlarının ihtiyaçtan fazlasına önem vermek anlamsızdı. Kur'ân-ı Kerîm İslâm mücahidlerine fetihler sayesinde pek çok ganimet elde edeceklerini bildirmekteyse de (el-Feth 48/19-20), Allah nezdinde (âhirette) daha çok ganimet bulunduğunu hatırlatmaktadır (en-Nisâ 4/94). Kur'an'ın ve Hz. Peygamber'in, inanan ve hayırlı işler (a'mâl-i sâliha) yapanların âhirette nâil olacakları mutluluk, kötülük işleyenlerin uğrayacakları bedbahtlık hakkındaki açıklamaları, müslümanlarda duyarlı bir dinî ve ahlâkî şuurun gelişmesine yol açtı. Bununla birlikte Resûlullah'ın irtihalinden sonra sahâbe ve Emevîler dönemlerinde baş gösteren iç savaşlar, siyasî gruplar arasındaki çekişmeler, bazı yöneticilerin haksız tasarrufları, Asr-ı saâdet'teki takvâ, zühd, tevekkül, kanaatkârlık, fedakârlık gibi ahlâkî erdemlere dayalı hayat anlayışının yerini servet, debdebe ve gösteriş tutkularının alması gibi olumsuz gelişmeler, başta Ebû Zer el-Gıfârî, Ebû Mûsâ el-Eş'arî, Abdullah b. Mes'ûd, Selmân-ı Fârisî, Huzeyfe b. Yemân ve Ebü'd-Derdâ gibi sahâbîler olmak üzere, zâhidâne bir ahlâka eğilimli olanlar arasında ciddi hoşnutsuzluklara yol açtı. İbn Haldûn zühde yönelmek, halktan uzak durmak ve ibadete ağırlık vermekle tanınan bu insanların II. yüzyıldan itibaren **sûfiyye** ve **mutasavvife** diye anılmaya başladığını söylüyorsa da (*Muḳaddime*, III, 1097-1098), II. yüzyıl sonlarından önce bu tabirlerin henüz kullanılmadığı bilinmektedir. **Zühd** kelimesi ise "dünyadan yüz çevirme" anlamında ve belli bir kesimin hayat üslûbunu ifade etmek üzere ilk defa Hasan-ı Basrî tarafından kullanıldı (Ali Sâmî en-Neşşâr, III, 62). Bu sebeple genellikle Hasan-ı Basrî tasavvufun kurucusu sayılır. Nitekim mevcut yönetimden, ahlâkî ve içtimaî durumdan memnun olmayan bu zâhidler onun çevresinde toplanmışlar; bunlara "zühd ve takvâlarından dolayı halktan ayrılanlar, makam ve servet gibi dünyevî ikballer karşısında zühdü seçenler" anlamında **mu'tezile** denilmiştir (Kelâmî mezhep

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

olarak ortaya çıkan Mu'tezile ile karıştırılmamalıdır). Bunlar **zühhâd, ubbâd, bekkâîn** gibi değişik zümreler oluşturdular. Tasavvuf terimiyse muhtemelen II. yüzyıl sonlarında veya III. yüzyıl başında ortaya çıktı (Ali Sâmî en-Neşşâr, III, 30).

Bundan sonraki gelişmeler genellikle iki koldan olmuştur. Bir kol dinî ve ahlâkî hükümleri tam bir bağlılıkla benimserken başka bir kol, bütün ahlâk kurallarını aşmadıkça, başka bir deyişle iyi ve kötü ikiliğini ortadan kaldırmadıkça tam tevhide ulaşılamayacağını ve gerçek sûfî olunamayacağını ileri sürmüştür. Genellikle "Sünnî tasavvuf" diye adlandırılan ilk anlayışta olanlar Hz. Peygamber'i en yüksek ahlâk örneği sayar ve onun ahlâkını en titiz bir şekilde uygulayanların sûfîler olduğunu belirtirler (Sühreverdî, s. 130, 149, 151). Ayrıca Sünnî tasavvuf kaynaklarında, başta Hulefâ-yi Râşidîn olmak üzere, çoğu **ehl-i Suffe***den olan birçok sahâbî zühd ve tasavvuf yolunun öncüleri olarak gösterilir. Abdullah b. Mübârek'in *Kitâbü'z-Zühd*'ü, Muhâsibî'nin *er-Riʿâye li-ḥuḳūḳıllâh*'ı, Kelâbâzî'nin *et-Taʿarruf li-meẕhebi ehli't-taṣavvuf*'u, Ebû Tâlib el-Mekkî'nin *Ḳūtü'l-ḳulûb*'u, Serrâc'ın *el-Lümaʿ*ı, Kuşeyrî'nin *er-Risâle*'si, Hücvîrî'nin *Keşfü'l-maḥcûb*'u, Gazzâlî'nin *İḥyâʾ*ı, Sühreverdî'nin *ʿAvârifü'l-maʿârif*'i gibi büyük ölçüde Ehl-i sünnet çizgisini takip eden eserlerde bir yandan "kalbin amelleri" (a'mâlü'l-kalb) denilen takvâ, vera', niyet, ihlâs gibi dinî-ahlâkî erdemlerin önemi üzerinde ısrarla durulmuş, bu erdemleri ihmal ettikleri gerekçesiyle fukaha ve kelâmcılar gibi "zâhir âlimleri" şiddetle eleştirilmiş, diğer yandan tasavvuf, dervişlik, melâmet gibi kisveler altında din ve ahlâk kanunlarıyla bunların uygulamalarını (a'mâl-i cevârih) hafife alan sözde sûfîlere de (müstasvife) ağır tenkitler yöneltilmiştir.

Hemen bütün Sünnî mutasavvıflar, tasavvufî hayatta ibadet ve zikir gibi taabbüdî faaliyetler kadar ahlâkî faaliyet ve faziletlerin de önemli olduğunu belirtmişlerdir. Birçok mutasavvıf, daha tasavvuf teriminin tarifinde onun ahlâkla ilişkisini göstermişlerdir. Nitekim Ebü'l-Hasan en-Nûrî'ye göre, "tasavvuf ne birtakım merasimler ne de bir bilgi yığınıdır; aksine tasavvuf yalnızca ahlâktır". Aynı sûfî tasavvufun hürriyet, **fütüvvet***, dünya gailelerinden sıyrılmak ve cömertlik erdemlerinden ibaret olduğunu belirtmiştir. Tasavvufu kısaca "hüsnü'l-hulk" veya "el-ahlâku'r-radıyye" şeklinde tarif edenler de olmuştur (Hücvîrî, I, 237-239; Herevî, s. 23). Hasan-ı Basrî, takvâ ehlinin doğru sözlülük, ahde bağlılık, sıla-i rahim, yoksullara merhamet, gurur ve kibirden arınmışlık, insanlarla iyi geçinme, güzel huy gibi ahlâkî faziletlerle tanınabileceğini belirtmiştir (Ebû Nuaym, II, 143). Sünnî tasavvuf literatürünün en gelişmiş örneklerinden olan Sühreverdî'nin *ʿAvârifü'l-maʿârif*'inde de (s. 151) sûfîlerin başlıca ahlâkî erdemleri tamamen geleneksel İslâm ahlâkı ölçüleri içinde sıralanmıştır.

Bütün büyük sûfîler tasavvufun bir hal ve bir yaşama tarzı olduğunu belirtirler. Buna göre tasavvuf büyük ölçüde sûfînin mistik tecrübelerinden ibarettir; dolayısıyla hem düşünce hem de davranış olarak sübjektif bir alandır. Bu durumun ahlâk bakımından önemi, böyle bir alanda mutlak ve genel geçerliliği olan bir ahlâk ilmi kurmanın güçlüğüdür. Bu güçlüğün bir sonucu olarak, Sünnî ilkelere son derece bağlı ilk dönem zühd ahlâkından başlamak üzere, bütünüyle ahlâkın inkârına ve yaygın ahlâk kurallarıyla alay etmeye kadar varan değişik tasavvufî akımlar doğmuştur. Hatta mutedil bir mutasavvıfın ahlâk anlayışında bile bazı tutarsızlıklar görülür. Bu durum, tasavvuf ahlâkıyla ilgili başlıca kavramların izahından da kolaylıkla anlaşılabilir. Şöyle ki, bütün mutasavvıflar başlangıçta Kur'an ve Sünnet'ten kaynaklanan bir yaklaşımla zühd, takvâ, fakr, tevekkül, rızâ gibi ilkeleri (makamlar) benimseyerek dünyevî nimet ve imkânlar karşısında ihtiyatlı bir tavır takınmışlardır. Ancak Kur'an ve Sünnet, dünyevî imkânlara esir olmak yerine bunları belirlenmiş prensipler çerçevesinde Allah rızâsı ve insanların mutluluğu için kullanmayı öngörürken, bu müsbet yaklaşım tasavvuf ahlâkında giderek, dünyaya bağlılığın ruhun alçalmasına yol açtığı, şu halde ebedî kurtuluş için bu bağları koparmak, kısaca "ölmeden önce ölmek" gerektiği şeklinde olumsuz bir anlayışa dönüştürüldü. Hz. Peygamber'in konuyla ilgili açık tavrına ve uyarılarına rağmen (Buhârî, "Zekât", 30, "Ṣavm", 54, 55, "Edeb", 33; Müslim, "Zekât", 54, "Ṣıyâm", 182, 192; Tirmizî, "Ḳıyâmet", 60), tevekküldeki "tevessül" ve "tesebbüb" unsurları kaldırılarak tevekkül "terk"ten ibaret sayıldı. Bu anlayışa göre sûfî "ânı değerlendiren (ibnü'l-vakt) kişidir; yarın kaygısı taşıyanın kalbinde hikmet bulunmaz" (Muhibbî, III, 148). Hücvîrî dünya külfetlerine katlanmayı (tekellüf) ve sebeplere başvurmayı ahlâka aykırı görür (*Keşfü'l-maḥcûb*, I, 237). Abdülkādir-i Geylânî de Allah'ın kendisi için yoksulluğu uygun gördüğü kişinin zengin olmak istemesini, Allah'ın tercihinden hoşlanmamak şeklinde yorumlamaktadır (*el-Fetḥu'r-rabbânî*, s. 193). Bu şekildeki bir tevekkül anlayışının sonucu olarak Hücvîrî şöyle der: "Kısmetini zorlama; çünkü ezelî taksim zorlamakla değişmez" (*Keşfü'l-maḥcûb*, I, 363). Gazzâlî'ye göre fakrın en yüksek derecesi, kişinin dünya malından nefret ettiği, şerrinden ve meşguliyetinden kaygılandığı için mal sahibi olmaktan kaçınmasıdır. Gazzâlî bu anlayışta olan kişiyi zâhid saymaktadır (*İḥyâʾ*, IV, 190). Ancak aynı müellif tevekkülü, tedbir ve çalışmayı bırakarak "atılmış bir hırka veya hasır üzerinde bir et yığını" gibi kalmak şeklinde anlayanları da cahillikle suçlamaktadır (*a.g.e.*, IV, 248). Ayrıca hiçbir büyük mutasavvıf dilenmeyi veya malından dolayı zengine eğilmeyi hoş karşılamamıştır (Goldziher, s. 139).

Bazı mutasavvıflar, tevekkül anlayışlarının bir sonucu olarak, tedaviyi tevekküle aykırı görmüş ve hastalıklara gönüllü katlanmayı bir fazilet saymışlardır. Nitekim rivayet edildiğine göre Ahmed b. Hanbel, tevekküle inananların şurup vb. ilâçlar içmek yerine tedaviyi terketmelerinin daha doğru olduğunu belirtmiş, Sehl et-Tüsterî de bir kimsenin tedaviyi bırakmasının, ibadetini daha iyi yapabilmek niyetiyle dahi olsa, tedavi olmasından daha uygun düşeceğini söylemiştir. Ancak bu rivayetleri aktaran Ebû Tâlib el-Mekkî ve Gazzâlî, böyle bir tavrın yanlışlığına dikkat çekmeyi de ihmal etmemişlerdir (*Ḳūtü'l-ḳulûb*, II, 22-23; *İḥyâʾ*, IV, 286-287). Bu sebeple, Goldziher'in yaptığı gibi (bk. *Le Dogme et la Loi de l'Islam*, s. 125), tedavi karşısındaki bu olumsuz tavrı bütün sûfîler için genelleştirmek yanlıştır.

Bütün tasavvufî eğilimler, bu hayatın dışında gördükleri müslümanları **zâhir*** ehli, **rüsûm*** ehli veya **avâm*** saymışlar, farklı ölçülerde de olsa, kendilerine (**havas***) yabancı ve kötülük çevresi kabul ettikleri kitlelerden ya tamamen veya belli bir süre, ya da hiç olmazsa kalben uzak kalmayı (uzlet, inzivâ) tercih etmişlerdir. Nitekim Serrâc, nefislerini terbiye etmek ve yüksek mertebe

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

ler kazanmak gayesiyle dağlara, mağaralara, kırlara veya çöllere çekilenler olduğunu kaydetmiş ve bunları eleştirmiştir (*el-Lüma'*, s. 527-529). Birçok tasavvufî kaynakta, "Kişi köpeklerin inlerinde yaşamadıkça sıddîklar mertebesine ulaşamaz" dediği rivayet edilen (Ebû Nuaym, II, 359) Mâlik b. Dinâr'ın toplumdan uzaklaşarak köpeklerle haşır neşir olmasından hayranlıkla söz edilir. Hücvîrî bile, "Tasavvuf halktan uzak olmaktır" der (*Keşfü'l-mahcûb*, I, 233). Özellikle servet ve mevki sahiplerinden uzak durmak, tasavvuf ahlâkının başta gelen kurallarındandır. Fudayl b. İyâz, devlet adamlarıyla yakınlık kurmaktan kaçınan kişinin gecesini namazla, gündüzünü oruçla geçiren, hac ve umre yapan, Allah yolunda savaşan, bunun yanında devlet ricâliyle de konuşan kişiden daha erdemli olduğunu söylemiştir (Ebû Nuaym, VIII, 98). Şakîk-i Belhî ise zenginden bir şeyler beklemeyi "Allah'tan başka tanrılar edinmek"ten farksız görmüştür (Sülemî, s. 65). Aynı şekilde, evlenme konusunda da tasavvufî anlayışlar, değişik ölçülerde de olsa, Peygamber'in sünnetinden farklılıklar göstermektedir. Hz. Peygamber ilke olarak ruhbanlık hayatını reddetiği (Dârimî, "Nikâh", 3; *Müsned*, VI, 226), evlenmenin önemini açıkladığı ve teşvik ettiği halde (Buhârî, "Nikâh", 1; Tirmizî, "Nikâh", 1; İbn Mâce, "Nikâh", 1; *Müsned*, V, 163, 421), Ebû Süleyman ed-Dârânî, Bişr el-Hâfî, Mâlik b. Dinâr gibi bazı sûfîler zühd hayatı, ahlâk ve dinin selâmeti için bekâr yaşamayı gerekli görmüşlerdir. Bunlardan sonuncusu kendisine, "Evlenmeyecek misin?" diye soranlara, "Elimden gelse nefsimi de boşayacağım" cevabını vermiştir (Ebû Nuaym, II, 365). Hücvîrî gibi mutedil bir mutasavvıf bile tasavvuf yolunun esasının bekâr yaşamak olduğunu söyler (*Keşfü'l-mahcûb*, II, 611). Bununla birlikte gerek bu müellif gerekse başka birçok Sünnî mutasavvıf, evlenmenin Peygamber tavsiyesi olduğuğunu göz önüne alarak insanın kendi dinî ve ahlâkî hayatı açısından evliliğin muhtemel fayda ve zararlarına göre karar vermesinin uygun olacağını belirtmişlerdir. Ayrıca tasavvufun tamamen inziva hayatı olduğunu düşünmek yanlış olur. Nitekim birçok tasavvufî kaynakta toplum içinde yaşayarak insanların ıslahı için çaba göstermenin önemi üzerinde durulmuş, "âdâbü's-suhbe", "âdâbü'l-uhuvve" gibi başlıklar altında sosyal hayatın gerektirdiği ahlâk ve muaşeret kuralları, haklar ve sorumluluklar işlenmiştir.

Hücvîrî'nin de kaydettiği gibi (*Keşfü'l-mahcûb*, II, 427), tasavvufun ileri gelenlerine göre hem dinin hem de aklın reddettiği bütün kötü huyların ve çirkin davranışların kaynağı nefistir. Tasavvuf ahlâkında çoğunlukla insanın mânevî benliğinin yüksek tarafını temsil eden ruh meleğe, nefis ise şeytana benzetilir. Bu yüzden ahlâkî fenalıklar ancak riyâzet ve mücâhedeye koyularak nefsin kötü eğilimlerini kırmak ve onu kötü huylardan arındırmak suretiyle önlenebilir. Gazzâlî, "İnsan ihtiraslarıyla savaşır, nefsini bunların baskısından korur ve bu suretle meleklerin ahlâkına benzer huylar kazanırsa kalbi meleklerin evi haline gelir" demektedir (*İhyâ'*, III, 27). Hücvîrî de nefsin isteklerine karşı koymayı bütün ibadetlerin başı ve ahlâkî çabaların en değerlisi saymıştır (*Keşfü'l-mahcûb*, II, 427).

Tasavvuf ahlâkında nefse karşı verilmesi öngörülen bu savaş, bir nevi iradeyi hür kılma, insanın ahlâkî mükemmelliğe ulaşmasını ve Allah'a yakınlaşmasını önleyen bedenî ve dünyevî tutkuların bağımlılığından kurtulma mücadelesidir. Bu açıdan tasavvuf ahlâkında hürriyetin büyük bir değeri vardır. Mutasavvıflar, insanın şuurunu meşgul eden Allah'tan başka her şeyin hürriyeti kısıtladığı ilkesinden hareketle cennet nimetlerini arzulamayı bile gerçek hürriyete aykırı görmüşlerdir (*Kuşeyrî Risâlesi*, s. 365). Kuşeyrî'ye göre hürriyet, kulun üzerinde Allah'tan başka hiçbir şeyin etkili olmamasıdır. Gerçek hürriyet tam kulluktadır (*a.g.e.*, s. 364-365). İbrâhim b. Edhem ise hürriyeti, ölmeden önce dünyadan çıkmak şeklinde açıklamıştır (*a.g.e.*, s. 366). Tasavvufî kaynaklar, büyük sûfîlerin böyle bir hürriyete kavuşmak için verdikleri mücadeleleri anlatan hâtıra ve menkıbelerle doludur. Esasen tasavvuftaki "fakr makamı" hürriyeti de kapsar. Çünkü fakr, insanın hiçbir şeye sahip olmamasından öte, hiçbir şeyin insana sahip olamaması demektir (Sülemî, s. 215). Buna göre hürriyet, felsefe ve kelâmda ele alındığı şekliyle ahlâkın hareket noktası değil gayesidir. Bu sebeple hürriyet ulaşılması zor bir makamdır. Tasavvufî sülûkün başlangıcında irade varsa da hürriyet yoktur. Mürid, mürşidin delâletiyle seyrü sülûk sırasında verdiği şiddetli bir mücadele sayesinde dünya ve nefis bağlarından kurtularak hürriyetini kazanır. Felsefe teorik, tasavvuf pratiktir; bu yüzden filozof akıl ile, sûfî irade ile yol alır ve sonunda hem mârifete hem de hürriyete ulaşır. Şu var ki, tasavvufî anlayışa göre insanın iradesi daima Allah'ın iradesine bağımlıdır. Hatta bu açıdan sûfînin kendi iradesinden söz etmesi bile tasavvufî edeple bağdaşmaz. Hücvîrî, "Tevhid ehli sözüyle cebrî, ameliyle kaderî (hürriyetçi) olandır" derken bu ikilemi anlatmak istemiştir (*Keşfü'l-mahcûb*, I, 211).

Kelâbâzî, bütün mutasavvıfların insanlara gerçek anlamda fiiller isnat ettiklerini, insanların, kendi kazançları (iktisab) olan bu fiilleri isteme (irade) ve seçme (ihtiyar) imkânına sahip oldukları, cebir veya zorlama (istikrah) altında bulunmadıkları görüşünde birleştiklerini belirtmişse de (*et-Ta'arruf*, s. 64) bu açıklamayı ihtiyatla karşılamak gerekir. Zira bu müelliften önce ve sonra birçok mutasavvıfın teorik olarak kesin bir cebir anlayışını savunduğu bilinmektedir. Gerçekte bu anlayış tasavvuftaki tevhid ve tevekkül ilkelerinin yorumundan kaynaklanmaktadır. Kuşeyrî'nin naklettiğine göre, Cüneyd-i Bağdâdî tevhidi "bütün yaratılmışların her türlü davranışlarının Allah'tan olduğunu bilmek" şeklinde tarif etmiştir (*Kuşeyrî Risâlesi*, s. 102). Zünnûn el-Mısrî'ye göre tevhid ve tevekkül, öncelikle Allah'tan başka tanrılar edinmeyi, ikinci olarak da O'ndan başka sebepler göstermeyi imkânsız kılar (Gazzâlî, *İhyâ'*, IV, 264). Esasen ilk anlamdaki tevhid, Herevî'nin deyimiyle "avamın tevhidi", ikincisi ise "havassın tevhidi"dir (*Menâzilü's-sâ'irîn*, s. 51). Mutasavvıflar, insanın fiillerini kendisinin yarattığı şeklindeki görüşü dinlemeye bile tahammül edemezler. Nitekim Kuşeyrî'nin bildirdiğine göre (*Kuşeyrî Risâlesi*, s. 121) Hâris el-Muhâsibî, babası Kaderiyye'den olduğu için ondan kalan mirası kabul etmemiştir. Cebir anlayışının ahlâkî sorumsuzluğa yol açacağından kaygılanan, hatta bu eğilimde olanlar bulunduğunu bildiren Sünnî mutasavvıflar, Eş'ariyye'nin ılımlı cebir (cebr-i mutavassıt) anlayışını çıkar yol olarak görmüşlerdir. Nitekim Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*'in "Tevbe", "Tevhid ve Tevekkül" bölümlerinde bu kavramların tasavvufî açıklamalarını yaparken mutlak bir cebre düşmemek için hayli zorlanmıştır. Nihayet Cebriyye, Mu'tezile ve Eş'ariyye'nin hürriyet konusundaki görüşlerini, körlerin el yor-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

damıyla tanımaya çalıştıkları fili tarif etmelerine benzeten Gazzâlî, irade ve hürriyet (ihtiyar) konusunun "kader sırrı"na girdiğini ve ancak mükâşefe ilmine sahip olanların bu problemi aşabileceklerini belirterek bir bakıma agnostisizme varmıştır (*İhyâ'*, IV, 5-7, 247-248, 254-259).

Gerek tasavvufta hâkim olan cebir anlayışı, gerekse şeriat ve zâhirin yanında varlığı benimsenen hakikat ve bâtın anlayışı, hiçbir zaman gerçek sûfîleri ahlâkî ve dinî gevşekliğe sürüklememiş, aksine bunlar dinin farz kıldıkları yanında gönüllü ibadet ve iyilik yapmaya da büyük önem vermişlerdir. Hücvîrî'nin de belirttiği gibi, bu zümreye göre bir kimsenin malını sayıp dökerek 200 dirheme 5 dirhem hesabıyla zekât vermesi cömertlik değildir; asıl cömert, elinde ne varsa Allah yolunda harcadığı için zekât vermesine gerek kalmayan sûfîdir (*Keşfü'l-mahcûb*, II, 537). Hakikat ve bâtın, gerçek sûfî için ibadet ve başka iyiliklerde gözetilmesi gereken ahlâkî özdür. Bu sebeple başlıca tasavvufî kaynaklarda ibadetlerin zâhirî veya fıkhî şart ve rükünleri yanında niyet, ihlâs, huşû, takvâ gibi "a'mâlü'l-kalb"e ve ibadetlerin ahlâk üzerinde göstermesi beklenen müsbet tesirlere de geniş yer verilmiştir.

Bununla birlikte Hallâc'ın **vahdet-i vücûd***u, Bâyezîd-i Bistâmî'nin **sekr***i, Ebû Saîd el-Harrâz'ın **fenâ***sı, Hamdûn el-Kassâr'ın **melâmet***i, İbn Hafîf'in **gaybet***i gibi zamanla tasavvuf felsefesinde büyük ilgi gören kavramlar, bilhassa İbnü'l- Arabî'nin geliştirdiği, Sadreddin Konevî, Celâleddîn-i Rûmî gibi vahdet-i vücûdcu sûfîlerin devam ettirdiği felsefeleşmiş tasavvuf üzerinde yapılan yorumlar ve uygulamalar içinde şeriat ve ahlâk ilkeleriyle bağdaştırılması imkânsız ve bir ahlâk anarşisine götürebilecek taşkınlıkların bulunduğu da bir gerçektir. İbn Teymiyye, İbnü'l-Cevzî gibi selefîlerin şiddetli tenkitlerine rağmen, eski Türk ve İran inanç ve gelenekleri, ayrıca gulât-ı Şîa'nın da etkisiyle tasavvuf adına yapılan taşkınlıklar ve ahlâkî kayıtsızlıklar, İbnü'l-Arabî'den beri varlığını hissettiren, Fazlullah el-Hurûfî el-Esterâbâdî ile yeni bir tasavvufî akım halini alan Hurûfîlik ve bu akımın tesiriyle Râfizî-Bâtınî bir mahiyet kazanan Bektâşîlik başta olmak üzere Babaîlik, Kalenderîlik, Haydarîlik, Abdallık gibi cereyanlar hem edebî alanda hem de pratik hayatta itikad bakımından **hulûl*** ve **ittihad***ı, ahlâk bakımından da sözde melâmet ve İbâhîliği yaşattılar. Ancak bunlardan yalnızca Bektaşîlik geniş ölçüde ve uzun süre etkili olmuş, diğerleri ise hiçbir zaman Sünnî ilkelere bağlı tarikatların sahip olduğu seviyede güç ve tesire ulaşamamışlardır (ayrıca **bk. TARİKAT, TASAVVUF**).

BİBLİYOGRAFYA :

Lisânü'l-ʿArab, "hlk" md.; *Tâcü'l-ʿarûs*, "hlk", "hilm" md.leri; *Müsned*, I, 398; IV, 227; V, 163, 173, 177, 253, 260, 267, 289, 421; VI, 226; Dârimî, "Nikâh", 3; "Rikâk", 56; Buhârî, "Zekât", 30, "Savm", 54, 55, "Nikâh", 1, "Etʿıme", 23, "Edeb", 33, "Ahkâm", 4, 43, "Îmân", 39, "Büyûʿ", 2, "Fiten", 17; Müslim, "Zekât", 54, "Sıyâm", 182, 192, "Zühd", 22, "Müsâfirîn", 139, "İmâre", 34, 38, "Müsâkāt", 107, 108, "Birr", 14, 15, 49; İbn Mâce, "Nikâh", 1; Ebû Dâvûd, "Akziye", 12; Tirmizî, "Nikâh", 1, "Kıyâmet", 60, "Zühd", 52; Hasan el-Basrî, *Risâle fi'l-kader* (Mâcid Fahrî, *el-Fikrü'l-ahlâkî el-ʿArabî* içinde), Beyrut 1978, I, 20, 22, 253, 260, 267, 421; Hâris el-Muhâsibî, *er-Riʿâye li-hukūkillâh* (nşr. Abdülkādir Ahmed Atâ), Beyrut 1405/1985, s. 78, 114-112; İbn Kuteybe, *el-Maʿârif* (Ukkâşe), s. 441; Hayyât, *el-İntisâr* (nşr. H. S. Nyberg), Kahire 1925 — Beyrut 1957, s. 12; Eş'arî, *Makālât* (Abdülhamîd), s. 136, 270, 290-293, 406, 417, 542; a.mlf., *el-İbâne* (Fevkıyye), s. 163, 166, 173-179, 197-198, 233; a.mlf., *el-Lümaʿ*, s. 107, 125; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 170, 216-235, 239, 276, 308-312, 360; Serrâc, *el-Lümaʿ*, s. 527-540; Kelâbâzî, *et-Taʿarruf*, s. 64; *Kūtü'l-kulûb*, II, 22-23, 193, 195; Bâkıllânî, *et-Temhîd* (Ebû Rîde), s. 97, 304-308, 309-321; a.mlf., *el-İnsâf* (nşr. M. Zâhid el-Kevserî), Kahire 1382/1963, s. 45-50; Sülemî, *Tabakāt*, s. 65, 215; Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VI/1 (nşr. Ahmed Fuâd el-Ehvânî v.dğr.), Kahire 1382/1962, s. 20-22, 64-65, 177-178; VI/2 (nşr. C. Ş. Kanvatî v.dğr.), s. 132; a.mlf., *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 396, 400-401, 627; a.mlf., *el-Muhît bi't-teklîf* (nşr. Ömer Seyyid Azmî—Ahmed Fuâd el-Ehvânî), Kahire, ts. (ed-Dârü'l-Mısriyye), s. 19; Bağdâdî, *el-Fark* (Abdülhamîd), s. 211; Ebû Nuaym, *Hilye*, II, 143, 359, 365; VIII, 98; *Kuşeyrî Risâlesi* (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1986, s. 102, 121, 180, 234-243, 252-257, 279-283, 364-365, 366, 404-411, 475; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb* (trc. Esad Abdülhâdî Kandil), Beyrut 1980, I, 211, 212, 233, 237-239, 253, 275-290, 317, 334, 363, 365; II, 427, 537, 557, 661; Cüveynî, *el-İrşâd* (Temîm), s. 203-205; a.mlf., *el-ʿAkîdetü'n-Nizâmiyye* (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā), Kahire 1398/1978, s. 26-27, 43-46, 49-50; Herevî, *Menâzil*, s. 23, 51; Zevzenî, *Şerhu'l-Muʿallakāt*, Beyrut, ts. (Mektebetü Dâri'l-Beyân), s. 82, 115, 178; Gazzâlî, *İhyâ'*, III, 27, 55, 75, 135-152; IV, 5-7, 190, 206, 247-248, 254-259, 264, 286-287; a.mlf., *el-Müstasfâ*, I, 48-50; Şehristânî, *el-Milel* (Kîlânî), I, 98-99; a.mlf., *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 397-398; Abdülkādir-i Geylânî, *el-Fethu'r-rabbânî*, Beyrut 1983, s. 193; İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*, s. 151, 175, 206, 278-281, 287-288, 363-369; a.mlf., *Sıfatü's-safve*, IV, 109, 113, 159; Fahreddin er-Râzî, *Şerhu esmâ'illâhi'l-hüsnâ*, Beyrut 1404/1984, s. 250; Âmidî, *Ğāyetü'l-merâm* (nşr. Hasan Mahmûd Abdüllatîf), Kahire 1391/1971, s. 206-207; Sühreverdî, *ʿAvârifü'l-maʿârif*, Beyrut, ts. (Dârü'l-Ma'rife), s. 130, 149, 151; İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, III, 88-89, 93-96; IV, 58-62, 293, 296-297, 301-308; V, 449-452; VI, 262-264; VIII, 318-319; İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, Kahire 1321, III, 23-25; a.mlf., *Mecmûʿatü'r-resâ'il*, I, 83-85, 92-97; İbn Haldûn, *Mukaddime* (nşr. A. Abdülvâhid Vâfî), Kahire 1401, III, 1097-1098; Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser*, III, 148; Harîrîzâde, *Tibyân*, I, vr. 129a-b; Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, (4. bs. Ankara 1981), s. 207, 210-213, 337; I. Goldziher, *Le Dogme et la Loi de l'Islam* (trc. Félix Arin), Paris 1920, s. 4, 11, 125-126, 138-139, 144; R. A. Nicholson, *Fi't-Tasavvufi'l-İslâmî* (trc. Ebü'l-Alâ Afîfî), İskenderiye 1946, s. 21-26, 31, 35, 77-79, 100-101, 156; G. H. Bousquet, *La Morale de l'Islam*, Paris 1953, s. 11,13, 15, 24-25; D. M. Donaldson, *Studies in Muslim Ethics*, London 1953, s. 14-21, 79, 83, 198-212; G. F. Hourani, *Islamic Rationalism-The Ethics of 'Abd al-Jabbār*, London 1971, s. 8-14; Ali Sâmî en-Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*, Kahire 1977-78, I, 317-327, 343-344, 432-436; III, 30, 62, 141, 167-168, 286-288, 310, 326, 342; Abdurrahman Bedevî, *Târîhu't-tasavvufi'l-İslâmî*, Kuveyt 1978, s. 198, 272; a.mlf., *Mezâhibü'l-İslâmiyyîn*, Beyrut 1983, I, 139-140, 169, 370-371, 456-472, 555-564, 614-620, 339-774; W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri* (trc. E. Ruhi Fığlalı), Ankara 1981, s. 169-171, 295-304, 392-393; Kâmil Mustafa eş-Şeybî, *eş-Sıla beyne't-tasavvuf ve't-teşeyyuʿ*, Beyrut 1982, II, 155-156, 158-160, 206, 231, 239, 334; Ahmed Mahmûd Subhî, *el-Felsefetü'l-ahlâkıyye fi'l-fikri'l-İslâmî*, Kahire 1983, s. 54-55, 90-93, 128 vd., 162-178, 200-204, 209, 214, 232-241; Zeki Mübârek, *et-Tasavvufü'l-İslâmî fi'l-edeb ve'l-ahlâk*, Beyrut, ts. (el-Mektebetü'l-Asriyye), s. 105-140; T. İzutsu, *Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar* (trc. Selâhaddin Ayaz), İstanbul, ts. (Pınar Yayınları), s. 36-37, 53-55, 329-330; G. E. von Grunebaum, "Concept and Function of Reason in Islamic Ethics", *Oriens*, XV, Leiden 1962, s. 1-17; Agâh Sırrı Levend, "Ümmet Çağında Ahlâk Kitaplarımız", *TDAY Belleten 1963*, Ankara 1964, s. 89-115; S. J. John Renard, "Muslim Ethics: Sources, Interpretations and Challanges", *MW*, LXIX/3, (1979), s. 163-177; Reşâd Muhammed Halîl, "Tekvînü'l-fikri'l-ʿArabî kable'l-İslâm", *Lisânü'l-ʿArabî*, XX, Rabat 1983, s. 195-225; Carra de Vaux, "Ahlak", *İA*, I, 157-160; Abdülmennân Ömer, "Ahlâk", *UDMİ*, II, 187-197; R. Walzer, "Akhlāk", *EI²* (Fr.), I, 335-339; F. Rahman, "Aklāq", *EIr.*, I, 719-725.

 MUSTAFA ÇAĞRICI

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

□ İSLÂM FELSEFESİ. İslâm filozoflarının ahlâkla ilgili görüşleri, genellikle "felsefî ahlâk" başlığı altında ele alınmakta ve incelenmektedir. Tam anlamıyla Fârâbî'nin eserlerinde sistemli bir yapıya kavuşan İslâm felsefesinin ana programı, Yunan felsefesinden alınan bazı fikirlerle İslâm inanç sistemi arasında, fikir seviyesinde bir terkibe ulaşmaya yönelmiştir. Aynı durum ahlâk ilmi için de söz konusu olmuştur. Eski Yunan filozoflarının ahlâkî terimlerle ilgili önemli tarif ve tasniflerini benimseyen İslâm filozofları, temeli Kur'an ve Sünnet'e dayalı İslâm ahlâkını söz konusu tarif ve tasniflerden faydanarak sistemli bir şekilde açıklamaya çalışmışlardır. Bu bakımdan İslâm'da felsefî ahlâk tamamen müstakil bir ilmî saha olarak görülemez. Aslında burada geçen "felsefî" tabirini biraz geniş tutar ve onu "ahlâk hakkında rasyonel, tutarlı, şümullü ve sistemli bir düşünme ameliyesi" şeklinde anlarsak, felsefî ahlâk sahasına bazı kelâmcıların, mutasavvıfların, âdâb, siyaset, nasihat ve irşad konularında yazılar kaleme almış olan bazı müelliflerin eserlerini de dahil etmemiz gerekir (yk. bk.). Ancak burada konuya daha dar bir açıdan bakılacak ve özellikleri biraz sonra ayrıntılı bir şekilde ele alınacak olan eserler tartışma konusu edilecektir.

İslâm filozofları, **hulk** veya **hulukun** çoğulu olan ahlâkı, "nefiste yerleşik olan yatkınlıklar" şeklinde tarif etmişlerdir. Bu yatkınlıklar sayesinde "fiiller, nefisten her hangi bir fikrî ve iradî güçlüğe hacet kalmaksızın sâdır olur". Eğer bu yatkınlıklar iyi olursa nefisten "faziletler", kötü olursa "reziletler" sâdır olur. İşte ahlâkın temel vazifesi nefis hakkında bilgiler vermek ve nefsi kendisinden faziletli fiiller sâdır olacak şekilde terbiye etmektir. Biraz sonra görüleceği gibi, İslâm filozofları ahlâkı "ruhanî bir tabâbet" olarak kabul etmişlerdir. Sadece nazarî ahlâkın değil, ahlâk eğitiminin de onların programlarında yer almasının sebebi budur.

Filozoflar, felsefeyi genellikle nazarî ve amelî olmak üzere ikiye ayırırlar. Birincisi daha çok insanın bilgileriyle, ikincisi ise faaliyetleriyle ilgilidir. Birincisinde başarılı olmak bizi nazarî kemale, ikincisinde başarılı olmak ise amelî kemale götürür. Her ikisinin aynı şahısta toplanması, tam ve hakiki saadetin gerçekleşmesi anlamına gelir.

Amelî felsefe veya hikmetin üç ana konusu vardır: Ahlâk, tedbîrü'l-menâzil ve siyâsetü'l-müdün. Birincisi ferdin nasıl kemale ereceğini ele alır; ikincisi ahlâkı aile çerçevesi içinde düşünür; üçüncüsü ise şehirlerin veya ülkenin ahlâklı ve faziletli yönetimini konu edinir. Bu üçlü ayırımı hemen hemen bütün İslâm filozoflarının eserlerinde bulmak mümkündür; fakat bu ayırım, özellikle Tûsî'den sonra ahlâk hakkında yazılmış felsefî kitapların üç ana bölümünü meydana getirmiştir.

İslâm'da ahlâk felsefesinin bütün yönleriyle ele alınması ciltleri dolduracak bir konudur. Burada onun önce tarihî seyrine -daha ziyade başlıca müellifler ve eserler dikkate alınarak-, sonra da ana problemlerine bir göz atmakla yetinmek mecburiyeti vardır.

A. Tarihçe.

1. İslâm'da felsefî ahlâkın Yunan çıkışlı kaynaklarını tam olarak tesbit etmek, mevcut bilgiler ışığında mümkün değildir. Ancak şu kadarını söyleyebiliriz ki Yunan filozoflarının ahlâk konusunda yazmış oldukları eserlerin ve bunlar üzerine daha sonraki dönemlerde kaleme alınmış olan şerhlerin önemli bir kısmı çok erken bir tarihte Arapça'ya çevrilmişti. Müslüman filozoflar Eflâtun'un başta *Cumhuriyet*'i olmak üzere diyaloglarının önemli bir kısmını inceleme imkânı bulmuşlardı. Aristo'nun meşhur *Nikomakhos Ahlâkı*'nı İshak b. Huneyn on bir kısma ayrılmış olarak Arapça'ya tercüme etti. Aynı mütercimin eserle ilgili bir şerhi de tercüme ettiği bilinmektedir. Fârâbî bu eserin özellikle giriş kısmı üzerine bir şerh yazdı. Daha sonra İbn Rüşd de Aristo'nun *Ahlâk*'ı üzerine orta boy bir şerh kaleme aldı. Bu sonuncu eserin bugün sadece Latince ve İbrânîce tercümelerine sahibiz.

Tanınmış tıp âlimi ve filozof Galen'in (Câlînûs) *Fi'l-aḫlâḳ*'ı (bu eseri bugün sadece Arapça tercümesiyle tanımaktayız) ve insanın kendi faziletlerini nasıl keşfedeceğine dair bir risâlesi İslâm filozofları üzerinde oldukça etkili oldu. Onların ahlâk konusuna ruhanî bir tabâbet şeklinde bakmaları daha ziyade Galen'in tesiriyle olsa gerektir. Şüphesiz bu konuda dayandıkları bir diğer kaynak da inançsızlığı, ikiyüzlülüğü vb. bir çeşit "kalbî maraz" sayan Kur'ân-ı Kerîm'dir. Yine Aristo'ya atfedilen ve aslında ona ait olmayan iki eser de müslüman filozoflara tesir etti. Bunlardan ilki *Feżâʾilü'n-nefs*, ikincisi ise *Teoloji*'dir (*Esolocya*). Bu sonuncu eser, aslında, Yeni Eflâtunculuğun büyük sistemcisi Plotinus'un *Enneads*'ının (*Dokuzlar*) dörtten altıya kadar olan bölümlerini ihtiva etmekteydi. Söz konusu eser ahlâkın metafiziğe bağlanmasında ve mistik bir karakter kazanmasında birinci derecede rol oynadı.

2. Hakiki mânada ilk İslâm filozofu olan Kindî ahlâkla ilgili olarak çok sayıda risâle kaleme almışsa da ne yazık ki bu eserlerin çoğu bugüne kadar bulunamamıştır. Kindî'nin ahlâka dair görüşlerini risâlelerinin muhtelif yerlerine serpiştirilmiş mâlumattan, *el-Ḥîle li-defʿi'l-aḥzân* adlı risâlesinden ve Sicistânî'nin *Müntehabü ṣıvâni'l-ḥikme*'sinde yer alan iktibaslardan öğrenmekteyiz. Onun *Fi'l-aḫlâḳ* ve *eṭ-Ṭıbbü'r-rûḥânî* adlı iki kayıp eserinden söz edilmektedir. Öyle görünüyor ki İbn Miskeveyh ve Gazzâlî birinci eserden haberdar idiler. Ebû Bekir Muhammed b. Zekeriyyâ er-Râzî'nin de ikinci eserin başlığını taşıyan bir ahlâk eseri kaleme alması oldukça dikkat çekicidir.

Kindî'nin *el-Ḥîle li-defʿi'l-aḥzân*'ı hacmi küçük bir eser olmasına rağmen çok etkili oldu. Hüznün mahiyeti, sebepleri ve giderilmesinin çareleri gibi konuları ele alan eserde İslâmî tesirlerin yanı sıra Eflâtuncu, Aristocu, Stoacı ve Yeni Eflâtuncu tesirleri de farklı nisbetlerde bulabilmekteyiz. Eser Âmirî, İbn Miskeveyh ve Tûsî gibi ahlâk filozofları üzerinde etkili oldu.

3. Ebû Bekir er-Râzî, yirmi kısa bölümden meydana gelen *eṭ-Ṭıbbü'r-rûḥânî*'yi yazdı. Eserde Aristocu unsurlara değil de Eflâtun'a ağırlık verildiği anlaşılmakta, ayrıca Galen'in tesirleri açıkça görülmektedir. Burada Râzî öfke, kızgınlık, kıskançlık, aç gözlülük vb. nefsî kötülüklere bir tabip mahareti ile yaklaşmakta ve bunlardan kurtulma yollarını öğretmektedir. Kindî'nin adı geçen eseri gibi *eṭ-Ṭıbbü'r-rûḥânî* de psikolojik-felsefî türden bir eserdir. Ayrıca, Râzî'nin itidali tavsiye eden ve mânevî hazlara yer veren felsefî hayat tarzı ile ilgili *es-Sîretü'l-felsefiyye* adlı eseri de geniş anlamda ahlâkla ilgili olarak görülebilir. Diğer birçok İslâm filozofundan farklı olarak Râzî görüşlerini dinî metinlerle takviye cihetine gitmez. Şüphesiz bu, onun vahiy karşısında takındığı menfi tavırdan ileri gelmektedir.

4. Felsefenin öteki alanlarında olduğu gibi ahlâk sahasında da sistemleşme

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

Fârâbî sayesinde mümkün olmuştur. Psikolojiyi ahlâka, ahlâkı siyasete ve nihayet faal akıl vasıtasıyla siyaseti metafiziğe en tutarlı bir şekilde bağlayan Fârâbî'dir. O, öncelikle Eflâtun'un görüşleri ile Aristo'nunkileri, ikinci basamakta ise felsefenin görüşleri ile dinin görüşleri arasında bir telif ve terkibe gitmeye çalışmıştır. *et-Tenbîh ʿalâ sebîli's-saʿâde* ve *Taḥṣîlü's-saʿâde*'si doğrudan doğruya ahlâkla ilgilidir. Ayrıca *el-Medînetü'l-fâżıla* ve *es-Siyâsetü'l-medeniyye* adlı eserlerinin son kısımları da siyaset çerçevesi içinde ele alınmış ahlâk konularıyla, özellikle de haz ve saadet konularıyla ilgilidir.

Kindî ve Râzî'den farklı olarak Fârâbî nefsin mânevî hastalıklarından nasıl tedavi edileceği meselesi üzerinde pek durmaz. Onu asıl ilgilendiren konu, "heyûlânî" seviyede bulunan insan aklının "bilfiil akıl" durumuna geçmesi ve "müstefâd akıl" düzeyinde hakikatleri bilme gücüne kavuştuktan sonra faal akıl ile birleşerek (**ittisâl***) en yüce mutluluğu (es-sa'âdetü'l-kusvâ) kazanması vb. çok daha şümullü felsefî bir hayat programıdır.

Fârâbî'nin fazilet ve saadetle ilgili görüşleri bütün İslâm filozofları üzerinde, ittisâl fikri ise İbn Sînâ, İbn Bâcce, İbn Tufeyl ve ayrıca bazı bakımlardan mutasavvıflar üzerinde etkili olmuştur.

5. Fârâbî ile İbn Sînâ arasında geçen süre, İslâm'da felsefî kültürün münevver kesime hızla yayıldığı bir dönemdir. İşte bu dönemde yaşayan filozoflardan biri de Ebü'l-Hasan el-Âmirî'dir. Onun ahlâk ve siyaset konusunda yazmış olduğu *Kitâbü's-Saʿâde ve'l-isʿâd*, sistematik ve didaktik bir kompozisyona sahip olmamakla birlikte, ahlâk felsefesinin önemli kaynaklarından birini teşkil eder. Eser, müslüman filozofların özellikle ne gibi konularla meşgul olduklarını, hangi isim ve kaynaklara dayandıklarını göstermesi bakımından bir bilgi hazinesidir. Öyle görünüyor ki Âmirî, Kindî'den İbn Miskeveyh'e kadar uzanan bir ahlâk felsefesi anlayışı zincirinin önemli bir halkasını oluşturmaktadır.

6. İbn Sînâ, selefleri ve halefleri kadar ahlâk konusu üzerinde durmamıştır. Meselâ felsefenin her alanına yer veren *eş-Şifâʾ*da ahlâk için ayrılmış özel bir bölüm yoktur. Buna rağmen onun ahlâkla ilgili söyledikleri bir araya getirildiğinde bir fikir verecek ölçüde mâlumat elde edilebilir. İbn Sînâ'nın ahlâk ve saadet ile ilgili iki risâlesi vardır. Fakat o, esas konusu olan nefis ve nefsin bekāsı meselesine temas ettiği her yerde ahlâkî kemal üzerinde de durmuştur. Ayrıca, İbn Sînâ'nın *Risâle fi'l-ʿaşk*, *Risâletü't-ṭayr* ve *Ḥay b. Yaḳẓân* gibi tasavvufî denebilecek risâleleri de nefsin yüce mertebelere nasıl çıktığını ve sonunda melike (Allah) nasıl ulaştığının hikâyesini felsefî bir roman üslûbu içinde dile getirdiği için dolaylı olarak felsefî ahlâkla ilgili sayılır. İbn Sînâ'nın bu türden yazıları, özellikle İspanyalı müslüman filozoflar üzerinde ve tasavvuf sahasında tesirli olmuştur.

7. Felsefî ahlâkın tarihçesini anlatırken İhvân-ı Safâ'nın *Resâʾil*'ini göz ardı etmek elbette mümkün değildir. *Resâʾil*'de yer alan ahlâk anlayışı, denebilir ki İslâm âleminde nazarî seviyede gerçekleştirilen en eklektik anlayıştır. Bu anlayış, yan yana getirilmiş yüzlerce fikirden oluşmaktadır. *Resâʾil*'de İslâmî kaynakların yanı sıra Eski Yunan felsefesinin, Yeni Eflâtunculuğun, Pisagorculuğun, Hint felsefesinin, Yahudilik ve Hıristiyanlığın tesirleri açıkça görülmektedir. Onların insân-ı kâmili soy itibariyle Doğu İranlı, imanda Arap, eğitimde Bâbilli, takvâda hıristiyan, sırlara vâkıf olmada Hintli, ilim ve hikmette Yunanlı'dır (*Resâʾil*, II, 376). İhvân-ı Safâ'nın ahlâk anlayışı, daha ziyade, genel Sünnî kitlenin dışında kalan gruplar ile İşrâk felsefesinin ahlâk anlayışı üzerinde etkili olmuştur. Öyle görünüyor ki, Gazzâlî'nin, "kendi saçmalıklarını daha kolay satmak için mutasavvıflardan aldıkları görüşlerle meydana getirdikleri" söylediği "felâsifenin ahlâkı" (*el-Münḳıẕ mine'ḍ-ḍalâl*, s. 99-100), Fârâbî ve İbn Sînâ gibi seçkin filozofların yukarıda kısaca temas ettiğimiz anlayışları ile ilgili olmaktan çok İhvân-ı Safâ'nın ahlâk felsefesi ile ilgili olsa gerektir.

8. Şüphesiz, ahlâk felsefesi deyince akla gelen ilk eser, İbn Miskeveyh'in *Tehẕîbü'l-aḫlâḳ*'ıdır. İslâm dünyasında kaleme alınan birçok ahlâk kitabı için bu eser âdeta bir "örnek eser" teşkil etmiştir. Gazzâlî'den ünlü Osmanlı Türk ahlâkçısı Kınalızâde Ali'ye varıncaya kadar birçok müellif, ahlâk sahasına elinde Miskeveyh'in lambası olduğu halde girmiştir. Nasıl ki Gazzâlî mantığı İslâm ilim dünyasının ayrılmaz bir parçası haline getirmişse, İbn Miskeveyh de aynı şeyi felsefî ahlâk konusunda yapmıştır. Eserin en dikkate değer yanı, Fârâbî'den itibaren kuvvetli bir şekilde kendisini hissettiren ittisâle dayalı bir ahlâk anlayışından ziyade daha tecrübî ve Aristocu denilebilecek bir anlayışa sadık kalmış olmasıdır. Eserde Kindî'nin tesirleri, özellikle de son bölümünde açıkça görülmektedir. Ayrıca eski filozofların görüşlerinin İslâm'la uyuşacak şekilde iktibas edilmesi ve yorumlanması, onun geniş bir kabul görmesine sebep olmuştur. İbn Miskeveyh'in ahlâkı, bazı tarif ve tasniflerini Yunan filozoflarından alan bir İslâm ahlâkıdır. Bugüne kadar müsteşriklerin bu hususu dikkate almamaları eksik bir tablonun ortaya çıkmasına sebep olmuştur (bk. *EI*² [İng.], I, 325-329. Bu maddede İslâmî unsurların aleyhine olacak şekilde Yunan felsefesinden gelen unsurlara ağırlık verilmiştir).

9. Gazzâlî'nin felsefî ahlâka dair görüşlerini, özellikle İbn Miskeveyh'in *Tehẕîbü'l-aḫlâḳ*'ının bir devamı gibi görmek yanlış sayılmaz. Ahlâk konusuna fıkıh, kelâm ve tasavvuf açısından bakan Gazzâlî'nin bizi burada en çok ilgilendiren iki eseridir: *İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn*'in "Mühlikât" kısmının ikinci kitabı olan "Kitâbü riyâżeti'n-nefs ve tehẕîbü'l-aḫlâḳ ve muʿâleceti emrâżi'l-ḳalb" ile *Mîzânü'l-ʿamel*. Onun *er-Risâletü'l-ledüniyye*, *Mişkâtü'l-envâr* ve *el-Maḳṣadü'l-esnâ* gibi eserlerini kelâmî, özellikle de tasavvufî açıdan değerlendirmek icap eder.

10. Gazzâlî'den sonra İslâm'da felsefî ahlâkın, birbiriyle ilgili olmakla beraber, farklı özellikler taşıyan iki ana çizgiyi takip ettiğini görmekteyiz. Bunlardan ilki Farsça ve daha sonra Türkçe yazılan ahlâka dair eserlerdir ki bunlar büyük ölçüde İbn Miskeveyh'in sistemleştirdiği düşünce tarzını takip etmektedir. Bu eserlerin başında Tûsî'nin *Aḫlâḳ-ı Nâṣırî*'si gelir. Amelî felsefenin üç ana konusu (ahlâk, tedbîrü'l-menzil ve siyaset) bu eserin üç temel bölümünü teşkil etmiştir. Özellikle siyaset konusu İbn Miskeveyh'in eserinde çok az yer işgal etmekteydi. Tûsî bu eksikliği gidermenin gerekli olduğuna inanmış ve dolayısıyla *Tehẕîbü'l-aḫlâḳ*'ın Farsça'ya aktarılışını yeterli bulmamıştı. Tûsî'nin *Aḫlâḳ*'ı daha sonra kaleme alınan birçok esere kaynak teşkil etti. Bunların en önemlileri, Devvânî'nin *Aḫlâḳ-ı Celâlî*'si, Kâşifî'nin nisbeten daha basit olan *Aḫlâḳ-ı Muḥsinî*'si ve nihayet Türk ahlâkçısı Kınalızâde Ali Efendi'nin *Ahlâk-ı Alâî*'sidir.

İkinci çizgi ise, Fârâbî'nin daha metafizik mahiyetteki ittisâl kavramına dayalı olan ve İbn Sînâ'nın İşrâkî düşünce-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

yi konu alan eserlerinde belirgin hale gelen çizgidir ki bunun en önemli temsilcileri, İspanyalı müslüman filozoflardan İbn Bâcce ve İbn Tufeyl'dir. Bu filozoflardan ilki, kalabalık dünyanın uzağında yaşayan bir ârifin ruhanî tekâmülünü anlatan *Tedbîrü'l-mütevahhid*'in, ikincisi ise yine benzer bir konuyu daha romanımsı bir üslûp içinde anlatan *Hay b. Yakzân*'ın müellifidir. Aralarındaki farklara rağmen her iki eserde de tasavvufî unsurlar ağır basmaktadır. Konu, aklını son noktaya kadar kullanmasını bilen bir insanın hakikate ulaşmak için yaptığı fikrî ve ruhanî yolculuktur.

İbn Rüşd ise nazarî felsefeyle ilgilendiği ölçüde amelî felsefeyle ilgilenmedi. O, Aristo'nun *Ahlâk*'ı ve Eflâtun'un *Cumhuriyet*'i üzerine şerhler yazdı. Ahlâk ile ilgili görüşlerinde fazla bir orijinallik yoktur.

B. Meseleler.

İslâm filozoflarının ahlâk anlayışında psikolojiyi ahlâktan, ahlâkı din ve siyasetten tecrit ederek incelemek mümkün değildir. Onlar, "ahlâk nedir?" sorusundan önce "insan nedir?" sorusuna cevap vermenin gerekli olduğuna inanırlar. İnsanın ne olduğu, nereden gelip nereye gideceği ve âkıbetinin ne olacağı sorularına cevap verilebildiği takdirde, onun neleri değerli sayması ve neleri yapması gerektiği hususuna da bir açıklık getirilebilir. Nelerin değerli olduğu sorusu, eninde sonunda bizi bir "ahlâkî değer nazariyesi"ne, nelerin yapılması gerektiği sorusu ise "ahlâkî mükellefiyet nazariyesi"ne götürür. Değer nazariyesinde İslâm filozofları saadetçi anlayışı savunurlar. Onlara göre, kendi başına yahut bizâtihi iyi (hayır) olan yegâne şey saadettir. Daha doğrusu saadet mutlak hayırdır. Ahlâkî mükellefiyet nazariyesinde ise onlar gayecidirler (teleolojist). Şöyle ki, insan neyin iyi olduğuna karar verince, fiillerini hangi gayeye yöneltmesi gerektiği de ortaya çıkmış olur. Bu ana çerçeve içinde İslâmî ahlâk felsefesinin başlıca meselelerini aşağıdaki şekilde incelemek mümkündür :

1. Nefis ve nefsin güçleri. İnsan bir beden, bir de nefisten oluşan varlıktır. Asıl olan nefistir. Nefsin "nebâtî" seviyede beslenme, büyüme ve üreme güçleri (kuvveleri); "hayvanî" seviyede hareket etme ve idrak güçleri; "insanî" seviyede ise bilme ve yapma güçleri vardır. Bu güçler arasında bir sıra düzeni mevcuttur. Bir alttaki bir üsttekine hizmet eder.

Başlangıçta bir yatkınlıktan ibaret olan düşünme ve bilme gücü, birtakım basamaklardan geçerek kendisi için mümkün olan en yüksek dereceye ulaşır. Şöyle ki, o "heyûlânî" seviyede iken ilk akledilirleri, sonra ikinci akledilirleri idrak eder ve daha sonra meleke halindeki akıl seviyesine ulaşır. Bu seviyeye ulaşan akıl, daha sonra mutlak anlamda fiil halindeki suretleri kavrayan "müktesep" seviyeyi kazanır. İşte insan aklının faal akıl ile birleşmesi ancak bu mertebelerden geçtikten sonra mümkün olur. Böyle bir birleşme hem bilginin hem de nazarî kemalin vazgeçilmez şartıdır (geniş bilgi için bk. AKIL).

İnsan nefsi bir başka açıdan da üç kuvvete sahiptir. Düşünme gücü, öfke (gazap) gücü ve arzu (şehvet) gücü. Bu üçlü tasnif hem psikolojinin hem de ahlâkın temeli sayılır. İslâm filozoflarının ahlâk psikolojisi, Yunan filozoflarına kadar geri giden bu tasnife çok şey borçludur. Her gücün dengede bulunmasından çeşitli faziletler doğar.

2. Faziletler. Dört ana fazilet vardır: Hikmet, şecaat, iffet, adalet. Şeyleri nasıl iseler öylece bilme anlamına gelen hikmet, düşünme gücünün bir faziletidir. Zekâ, hatırlama, süratli kavrayış vb. hep hikmetin şümulüne giren tâli faziletlerdir. Şecaat, gazap kuvvetinin ıslahı neticesinde doğan bir fazilettir. İffet, arzu (şehvet) kuvvetinin kontrol edilmesiyle hâsıl olur. Adalet ise her üç gücün dengeli bir şekilde insanda bulunmasıyla elde edilir. Bir halin fazilet olması için onun nefiste iyice yerleşmiş bulunması icap eder. Bu anlamda faziletli olmak ile ahlâklı olmak aynı şeydir. Bu da fiillerin nefisten, uzun uzun düşünmeye ve herhangi bir zorlanmaya ihtiyaç olmaksızın hâsıl olmasıdır. Söz gelimi, ara sıra ve kendisini zorlayarak başkasına yardım eden birisi cömert sayılmaz. Bütün faziletler yerleşik yatkınlıklardır. Zorla nefsini kötülükten alıkoyan kişiye **fâzıl** denmez, **zâbıt** denir.

Yine faziletli fiil, iki aşırı ucun (ifrat ve tefrit) ortasında yer alan bir fiildir. Meselâ şecaat, atılganlık ile korkaklık arasında ortayı (vasat yahut tavassut) teşkil eder; cömertlik, savurganlık ile cimrilik arasında yer alır.

Ana faziletlerin altında bulunan öteki faziletlerin sayısı filozoftan filozofa değişiklik arzeder. Burada önemli bir hususa dikkat etmemiz gerekir: İslâm filozofları faziletleri tarif ve tasnif ederken Yunan filozoflarının görüşlerinden âzami ölçüde istifade etmekle birlikte onları aynen tekrar etmezler. Fazilet konusunda İslâm filozoflarının orijinal sayılacak katkıları vardır. Bu sebeple ele aldıkları problemler kendi damgalarını taşımaktadır. Meselâ hikmeti anlatırken ma'rifetullahtan, adaleti anlatırken dindarlıktan, şecaatı anlatırken cihad, sabır, şükür, tevekkül vb.den, iffeti anlatırken utanma, kanaat vb.den söz etmektedirler ki bunlar Kur'anî faziletlerdir. Yunan filozofları bu ve benzeri faziletlerden -bu mâna ve şümul içinde- habersizdirler.

Faziletlerin kazanılması, ahlâkî (amelî) kemalin gerçekleşmesi anlamına gelir. İnsan aklının "bilfiil akıl" olmasıyla da nazarî kemale ulaşılır. Her iki kemalin bir araya gelmesi saadetin temin edilmesini sağlar.

3. Saadet, yukarıda da işaret edildiği gibi bizâtihi iyidir. Aslında İslâm filozofları **iyiyi** (hayır) üç gruba ayırırlar. Kendiliğinden iyi (saadet gibi), vasıta olarak yahut başka bir şey için iyi (servet gibi), hem vasıta olarak hem de gaye olarak iyi (bilgi gibi). Saadet kendi başına iyi olarak kabul edilince bütün insanî fiilleri değerlendirmek kolaylaşır. Buna göre saadeti temin eden her fiil iyi, şekaveti getiren her fiil ise kötüdür.

Başta Fârâbî ve İbn Sînâ olmak üzere İslâm filozofları saadeti günlük dilde kullandığımızdan çok farklı bir anlamda kullanırlar. Müktesep akıl seviyesine ulaşan insandaki düşünme ve bilme gücü, faal akıl ile (Fârâbî bu aklı "er-Rûhü'l-emîn" yani Cebrâil ile aynı sayar; bk. *es-Siyâsâtü'l-medeniyye*, s. 83; *el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 118-119) birleşir ve bu yolla hakikatin bilgisine sahip olur. İnsan bu bilgiye göre hareket edince ahlâkî kemale ulaşır ve saadet ancak bu şekilde gerçekleşir. Bu hayatta nefsimiz maddeye (beden) sıkı sıkıya bağlı olduğu için söz konusu saadeti tam olarak idrak edemez. Böyle bir idrak için nefsin bedenden ayrılması ve ruhanî olan âleme (âhiret) intikal etmesi gerekir. Başka bir deyişle, ebedî saadet ancak ölümden sonra gerçekleşir.

Kemal açısından bakıldığında nefisler dört grupta toplanır: a) Kâmil ve münezzeh nefisler. Bunlar hem nazarî hem de amelî kemale sahiptirler. Asıl saadet bunlar için söz konusudur. b) Kâmil olup münezzeh olmayan nefisler. Fârâbî bunları "fâsık" olarak vasıflandırır. En bü-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

yük şekavet bu nefisler içindedir; çünkü onlar bilgiden yana kâmil oldukları halde ahlâkî rezilet içindedirler. c) Münezzeh olup (nazarî yönden) kâmil olmayan nefisler. Bunlar için de bir çeşit rahatlık vardır; ama bu "es-saâdetü'l-kusvâ" olmaktan çok uzaktır. d) Her iki yönden de eksik olan nefisler. Fârâbî bu nefisler için ebedî bir hayat düşünmez (*el-Medînetü'l-fâżıla*, s. 98, 99, 102). İbn Sînâ ise onların azaba dûçar olacaklarını söyler (*en-Necât*, s. 295; *Risâle aḍḥaviyye fî emri'l-meʿâd*, s. 120-121).

4. Hazlara (lezzetler) gelince, İslâm felsefesinde bunlar genellikle iki gruba ayrılır: Bedenî ("âcil" عاجل), aklî ("âcil" آجل) hazlar. Bedenî hazlar arasında da şiddet açısından farklılıklar vardır. Bazıları zayıf, bazıları ise çok güçlüdür. İnsanların çoğu bu hazlara bağlanır ve saadeti onlara sahip olmaktan ibaret sayar. Uzun vadede elde edilen hazlar ise kalıcı hazlardır. Öğrenmenin, ibadetin ve faziletli davranışlar ortaya koymanın getirdiği hazlar bu türdendir. Şüphesiz en yüce haz saadetin getirdiği hazdır.

İslâm filozofları bedenî hazların kötü olduklarına inanmazlar. Önemli olan, hayatta bu hazlara gereğinden fazla yer vermemek, aklı gazap ve şehvet güçlerinin emrine tâbi kılmamaktır. Aksi olduğu takdirde adalet bozulur ve insan ilâhî planda kendisi için takdir edilmiş yoldan ayrılmış olur. Dünyadaki kötülüklerin pek çoğu çeşitli hazları gaye edinmekten doğar.

5. Ahlâk ve faziletten bahsedebilmek için insanda irade hürriyetinin bulunduğunu kabul etmek gerekir. Fârâbî ve İbn Sînâ'ya göre iradenin temelinde bir çeşit arzu olan "el-kuvvetü'n-nüzûiyye" vardır. İnsan kendisinde arzu uyandıran bir şeyle karşılaşınca içinde bir şevk belirir. Bunu hayal gücünün faaliyeti takip eder ve insan arzu edilen obje hakkında bilgi sahibi olur. Bu bilgiyi de tercih (ihtiyar) takip eder. Bilginin insana sunduğu şeyi seçme mecburiyeti yoktur; insan bilginin icap ettirdiği şeyi yapıp yapmamakta hürdür. Yine insan irade hürriyetine sahip olduğu için ahlâkî eksiklikleri giderebilir, yani ruhanî tabâbet müsbet netice veren bir sanattır. İslâm filozofları insanın iyiyi kötüyü bilme gücüne sahip olduğu ve faziletin öğretilebileceği kanaatindedirler. Bu mümkün olmasaydı pişmanlık duygusu, nefsi kınama, tövbe etme, başkalarını ayıplama, cihad, ilâhî emir ve yasaklar, mükâfat ve cezanın hiçbir mânası kalmazdı.

İslâm ahlâkçıları irade hürriyetini kabul ettikleri için ahlâkı bir çeşit "ikinci tabiat" (tabîat-ı sâniye) olarak görürler. Ancak onlar bu tabiatın kazanılmasında insanın fıtrî yatkınlıklarını da inkâr etmezler. Bu yatkınlıklar açısından insanlar arasında farklılıklar vardır. Bazı insanlar ahlâkî faziletleri son derece kolay edinirler. Onlar âdeta yanmaya hazır mum gibidirler. Meselâ peygamberler böyledir. Bazılarında ise bu yatkınlıklar çok zayıf olur. Fârâbî'nin "faziletli şehri"nin en alt tabakasını oluşturan insanlar böyledir. Onların belli bir ahlâkî seviyeye ulaşabilmesi için "birinci başkan"ın (er-reîsü'l-evvel) ve ona yardımcı olan grupların (havâs) çok sıkı bir ahlâk eğitimi (te'dib sanatı) ortaya koymaları ve uygulamaları gerekir. Bu ise siyaset sanatının işidir.

6. Başta Fârâbî olmak üzere İslâm filozoflarının çoğu ahlâkı siyasetin içinde ele alır. İnsan, tabiatı icabı içtimaî bir varlık olduğu için siyaset olmadan ahlâkî faziletler toplum hayatında gerçekleşemez. Vahyin ana gayelerinden biri, birtakım "sünnetler" (sünen) ortaya koymak ve toplumların bunlara uymasını sağlamaktır.

Devlet şekilleri veya yönetim tarzları, kendi başına iyinin ne olduğu sorusuna verilen cevaba göre sınıflandırılır. Şöyle ki: a) Fâsık şehir. Fâsık, doğrunun ne olduğunu bildiği halde ona göre amel etmeyendir. Fâsık, bilgi (veya iman) yönünden faziletli (fâzıl) insana, davranışları bakımından da cahil insana benzer. O, hakiki saadet yerine dünya zevklerini gaye haline getirir ve toplumdaki her şeyi bu gayeye göre düzenler. İşte böyle bir düzenleme fâsık şehri meydana getirir. b) Dalâlette olan şehir. Bu şehrin insanları hakiki saadet yerine başka şeyleri saadet diye kabul etmeye zorlanmış ve ikna edilmişlerdir. c) el-Medînetü'l-kerrâme. Bu şehrin halkı iyilik ve saadeti şeref ve itibardan ibaret sanırlar. "el-Medînetü'n-nezzâle"de para ve servet, "el-medînetü'z-zarûrî"de zaruri ihtiyaçların giderilmesi, "el-medînetü'l-hıssa"da zevk ve oyun, "el-medînetü't-tagallüb"de hâkimiyet ihtirası, "el-medînetü'l-cemâiyye"de herkesin istediğini yapması, iyilik ve saadet olarak görülür. Bunların hepsi cahil şehirlerdir; hiçbiri hakiki mânada bir ahlâk toplumu değildir. Hakiki saadete ermenin mümkün olduğu tek yer, doğru fikirlerin ve doğru davranışların mevcut olduğu "el-medînetü'l-fâzıla"dır.

Yukarıdaki görüşler Fârâbî'ye aittir; fakat aynı görüşleri ufak tefek farklılıklarla birçok İslâm filozofunun eserlerinde görmek mümkündür. Burada da Yunan filozoflarının, özellikle de Eflatun'un tesiri açıktır; ama bu İslâmî unsurların ihmal edildiği anlamına gelmez. Şöyle ki, Fârâbî'nin ve öteki filozofların fâzıl, fâsık vb. terimlere verdikleri mânalar geniş ölçüde dinîdir. Fârâbî'nin ideal başkanı hem "taakkul" hem de "tahayyül" gücüne sahip bir peygamberdir. Bu başkan ilâhî misyonu sayesinde filozoftan üstün olmaktadır. Ahlâk toplumunun vücut bulmasında filozof peygamberin yaptığını yapamaz, "sünen" vazedip kitleleri ıslah edemez. Kısaca söylenecek olursa, belki de hiçbir kültürün düşünürleri İslâm filozofları kadar ahlâkı bütün içtimaî ve siyasî boyutları içinde ele almamışlardır. Bütün bu görüşlerin gerisindeki ana tesir kaynağı, hiç şüphe yok ki, Hz. Muhammed'in vahye dayalı mesajı ve yaşayışı ile bunların ilk İslâm toplumunda her yönüyle içtimaî hayata yansımış olmasıdır.

7. Buraya kadar söylenenler İslâm ahlâk felsefesinin belli başlı konularını teşkil eder. Fakat bu felsefenin meşgul olduğu daha başka konular da vardır. Bunların başında aşk, dostluk, ölüm korkusunu yenme vb. gelir. Bu konularda da İslâm filozofları Yunan felsefesinden öğrendikleri ile İslâmî unsurları mezcetmeye çalışmışlardır. Özellikle "tedbîrü'l-menâzil" ile ilgili görüşlerinde İslâmî unsurlar daima ağır basmaktadır. Onların ideal aile modeli kesinlikle İslâmîdir. Aynı derin İslâmî tesir iman kardeşliği, beşerî sevginin ilâhî sevgiye bağlanması, ölüm korkusunun âhiret inancına dayanılarak giderilmesi, ahlâkî erdemlerin ve ruhî yetkinliğin maddî ve dünyevî değerlere tercih edilmesi görüşlerinde de bulunur.

Kısacası İslâm filozoflarının, a) nefsin bekāsı, b) ibadetin reziletlerin tedavisindeki fonksiyonu, c) Allah'a imanın nazarî kemalin gerçekleşmesindeki rolü, d) bütünlük arzeden bir kişilik yapısı, e) adalete dayalı içtimaî nizam fikri, f) evrensellik, g) şükür, sabır, hamd, tevekkül, havf, recâ vb. faziletlerle ilgili görüşleri daha geniş bir perspektif içinde değerlendirildiği takdirde İslâm'da ahlâk felsefesinin dinî vechesi, dolayısıyla İslâm düşünürlerinin bu sahaya yapmış oldukları orijinal katkılar çok daha açık bir şekilde görülebilir.

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

BİBLİYOGRAFYA :

Kindî, *Kitâbü Defʿi'l-aḥzân* (nşr. H. Ritter—R. Walzer), Roma 1938-39; a.mlf., *Resâʾil,* I, 177-179, 274-278; Ebû Bekir er-Râzî, *eṭ-Ṭıbbü'r-rûḥânî* (*Resâʾil felsefiyye* içinde, nşr. P. Kraus), Kahire 1939 — Beyrut 1402/1982, s. 1-96; Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâżıla* (nşr. A. Nâder), Beyrut, ts. (Dârü'l-Meşrık), s. 118-119 vd.; a.mlf., *es-Siyâsetü'l-medeniyye* (nşr. Fevzi Neccâr), Beyrut 1964, s. 83 vd.; a.mlf., *Taḥṣîlü's-saʿâde,* Haydarâbâd 1345; a.mlf., *et-Tenbîh ʿalâ sebîli's-saʿâde,* Haydarâbâd 1346; Ebü'l-Hasan el-Âmirî, *es-Saʿâde ve'l-isʿâd* (nşr. M. Minovi), Wiesbaden 1957; İhvân-ı Safâ, *Resâʾil,* Beyrut 1376-77/1957; İbn Sînâ, *Avicenna's De Anima* (nşr. Fazlurrahman), Oxford 1973, s. 49-50, 223-228, 240-250; a.mlf., *Risâle Aḍḥaviyye fî emri'l-meʿâd,* Kahire 1949, s. 120-122; a.mlf., *Risâle fi's-saʿâde* (*Mecmûʿu resâʾil* içinde), Haydarâbâd 1354; a.mlf., *Risâle fî ʿilmi'l-aḫlâḳ* (*Mecmûʿu resâʾil* içinde), Haydarâbâd 1354, s. 98-101; İbn Miskeveyh, *Tehẕîbü'l-aḫlâḳ,* Beyrut 1398; Gazzâlî, *İḥyâʾ,* III, 48-74; a.mlf., *Mîzânü'l-ʿamel* (nşr. Süleyman Dünyâ), Kahire 1964; a.mlf., *el-Münḳıẕ mine'ḍ-ḍalâl,* Dımaşk 1939, s. 99-100; İbn Bâcce, *Tedbîrü'l-mütevaḥḥid* (nşr. Muîn Ziyâde), Madrid 1946; *a.e.* (Mâcid Fahri, *Opera Metaphysica* içinde), Beyrut 1968; İbn Tufeyl, *Ḥay b. Yaḳẓân* (nşr. Ahmed Emîn), Kahire 1959; Tûsî, *Aḫlâḳ-ı Nâṣırî,* Lucknow 1891; Devvânî, *Aḫlâḳ-ı Celâlî,* Kalküta 1911; Hüseyin Vâiz, *Aḫlâḳ-ı Muḥsinî,* Kalküta 1850; Kınalızâde Ali, *Ahlâk-ı Alâî,* Bulak 1248; A. Nâder, *en-Nefsü'l-insâniyye ʿinde İbn Sînâ,* Beyrut 1968, s. 24-25, 34, 108, 111-112; R. Walzer, "Akhlāḳ", *EI²* (İng.), I, 325-329.



MEHMET AYDIN

AHLÂK-ı ADUDİYYE

(أخلاق عضدية)

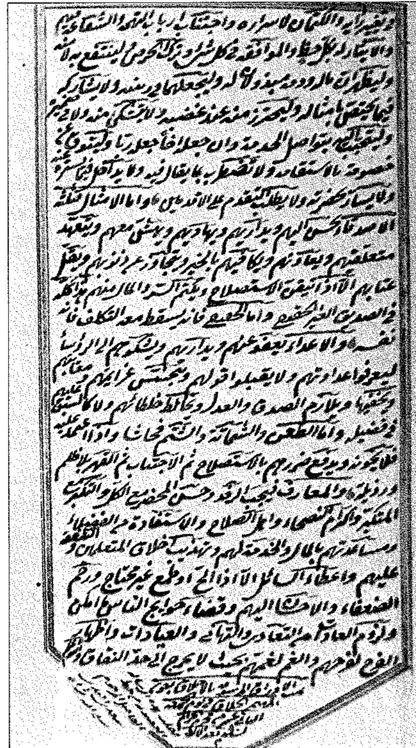
Adudüddin el-Îcî'nin
(ö. 756/1355)
ahlâkla ilgili Arapça risâlesi.

Asıl adı *Risâletü'l-aḫlâḳ* olan eser, müellifi Abdurrahman b. Ahmed b. Abdülgaffar el-Îcî'nin Adudüddin şeklindeki unvanından dolayı *Aḫlâḳ-ı ʿAḍudiyye* ve *el-Aḫlâḳu'l-ʿAḍudiyye* olarak şöhret bulmuştur. Bazı müellifler (bk. *GAL,* II, 270; *EIr.,* I, 722), eseri *er-Risâletü'ş-şâhiyye fî ʿilmi'l-aḫlâḳ* ve *Risâletü'l-aḫlâḳ* adıyla da zikretmektedir.

Dört bölümden meydana gelen eserin birinci bölümünde nazarî ahlâk konuları yer alır. Nutk (düşünme), gazap ve şehvet gibi nefsin temel fonksiyonlarıyla bunların ifrat ve tefrit şeklindeki aşırılıklarından doğan reziletler ve itidal noktasında tutulmalarıyla kazanılan faziletler üzerinde durulur; ahlâkın insan karakteriyle olan münasebeti ve değişip değişmeyeceği meselesine de kısaca temas edilir. Eflatun ile Aristo arasındaki görüş ayrılıklarından birini teşkil eden ve birçok İslâm ahlâkçısı tarafından da sık sık gündeme getirilen ahlâkın değişip değişemeyeceği meselesinde Îcî de Fârâbî ve daha birçokları gibi, ahlâkın değişebileceği yönündeki görüşü tercih eder. Ahlâkî faziletlerin kazanılması ve korunmasına ayrılan ikinci bölümde pratik ahlâk konuları işlenmektedir. Daha çok faziletleri elde etmenin ve reziletlerden korunmanın yolları üzerinde duran müellif, her reziletin, mukabili olan bir faziletle giderilebileceğini belirtir. Bilgisizliğin bütün ahlâkî hastalıkların kaynağı olduğunu söyleyen Îcî, büyük bir eksiklik olarak nitelendirdiği kara cahilliğin (cehl-i mürekkeb) tedavisi için, insan zihninin müşahhastan mücerret düşünceye yükselmesinde önemli bir yeri olan ve kesin sonuçlar veren matematik disiplininin öğretilmesini teklif eder. Aile ahlâkının, ev yönetiminin konu edildiği "Siyâsetü'l-menzil" başlıklı üçüncü bölümde ise ana baba, çocuklar, hizmetçiler gibi aile fertlerinin maddî ve mânevî hayatlarının düzenlenmesi, aralarında uyum sağlanması, birbirlerine karşı olan hak ve sorumlulukları incelenir. Eserin "Tedbîrü'l-müdün" başlıklı dördüncü bölümünde müellif devlet yönetimi konusunu işlemekte ve insanın yaratılıştan içtimaî bir varlık olduğu şeklindeki klasik görüşü tekrar etmektedir. Bu bölümde, Fârâbî'den beri devam eden "fâzıl" ve "câhil devlet" tarzındaki klasik medîne (ülke) taksimini Îcî'nin de tekrar ettiği görülür. Ona göre, faziletli ülkenin en bâriz vasfı, ahalisi arasında sevgi ve dostluğun hâkim olmasıdır. Sosyal hayatın düzenlenmesi ve ülkenin fazilete ulaşmasında Fârâbî gibi o da yöneticilere çok önemli görevler düştüğü görüşünü benimser; eserini de toplumu yönetenlere düşen vazife ve sorumlulukları sayarak bitirir.

Aḫlâḳ-ı ʿAḍudiyye, genel olarak Fârâbî ve İbn Miskeveyh gibi İslâm Meşşâî filozoflarının ahlâk ve siyaset alanındaki görüşlerinin tekrarı mahiyetinde olup önemli bir orijinallik taşımamakla birlikte, bilhassa Osmanlı ve İran ilim ve medrese çevrelerinde hayli ilgi görmüştür. Nitekim çeşitli kütüphanelerde birçok yazma nüshası bulunan risâle, müellifinin diğer eserleri gibi pek çok kişi tarafından şerhedilmiştir. Bu şerhler arasında, müellifin talebesi ve Buhârî şârihi Muhammed b. Yûsuf el-Kirmânî'nin şerhi birinci sırayı alır. Taşköprizâde'nin 1540'ta tamamladığı bilinen şerhi ile Müneccimbaşı Ahmed Dede'ye (ö. 1701) ait şerh de değerlidir. *Aḫlâḳ-ı ʿAḍudiyye,* Sultan Abdülaziz dönemi Meclis-i Maârif âzasından Mehmed Emin İstanbulî tarafından *Melzemetü'l-ahlâk* adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir. Ayrıca risâlenin birinci bölümünü, eski Kayseri müftülerinden Ahmed Remzi Efendi 100 beyit halinde ve Arapça olarak nazmetmiştir. Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım Efendi'ye ithaf edilen bu manzume, *el-Cevheretü'r-Remziyyetü'l-ferdiyye* adıyla basılmıştır (Kayseri 1334).

Aḫlâḳ-ı ʿAḍudiyye'nin son sayfası
(Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 625/19, vr. 247ᵃ)



BİBLİYOGRAFYA :

Taşköprizâde, *Miftâḥu's-saʿâde,* I, 408; *Keşfü'ẓ-ẓunûn,* I, 37; *Hediyyetü'l-ʿârifîn,* I, 167, 527; II, 172; *Sicill-i Osmânî,* I, 232; *Osmanlı Müellifleri,* I, 243, 347; III, 143; Bursalı Mehmed Tâhir, *Ahlâk Kitaplarımız,* İstanbul 1325, s. 16, 37; Brockelmann, *GAL,* II, 270; *Suppl.,* II, 291; G. Sarton, *Introduction,* New York 1975, III/1, s. 628; Agâh Sırrı Levend, "Ümmet Çağında Ahlâk Kitaplarımız", *TDAY Belleten 1963,* Ankara 1964, s. 93; Fârâbî, "Eflatun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması" (trc. Mahmut Kaya), *Felsefe Arkivi,* sy. 24, İstanbul 1984, s. 237-240; Ahmed Ateş, "Îcî", *İA,* V/2, s. 923; M. Münir Aktepe, "Taşköpri-zâde", *İA,* XII/1, s. 44; F. Rahman, "Aḳlāq", *EIr.,* I, 722-723.



HÜSAMETTİN ERDEM

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

AHLÂK-ı ALÂÎ
(اخلاق علائى)

Kınalızâde Ali Efendi'nin
(ö. 979/1572)
Türkçe ahlâk kitabı.

Kınalızâde, 1564 yılında Şam'daki kadılık vazifesi sırasında kaleme aldığı eserini, o zamanlar Suriye beylerbeyi olan Semiz Ali Paşa'ya ithaf etmiş. Ali adının "yükseklik, yücelik" anlamındaki alâdan türediğini göz önünde tutarak kitabına *Ahlâk-ı Alâî* adını verdiğini belirtmiştir (*Ahlâk-ı Alâî*, s. 10). Müellifin ifadesine göre, "hikmet-i ameliyye (ahlâk felsefesi) üzerine bir telif" olan eser, bir mukaddime ve üç bölüm halinde düzenlenmiştir. Mukaddimede, ahlâk felsefesi alanına giren konular, ahlâk ilmi ile ilgili terimler, ahlâk ilminin faydaları, amelî ve nazarî ahlâk, ruh ve terbiye meseleleri üzerinde durulmuştur. Bu kısım, insanın "eşref-i mahlûkāt" olduğuna dair bir bahisle son bulur. "İlm-i ahlâk"a ayrılan birinci bölüm ferdî ahlâk meselelerini ele alarak huy çeşitleri, faziletler, faziletlerin elde edilmesine engel olan ruh hastalıkları (reziletler), bunların tedavi usulleri, lisan terbiyesi ve konuşma âdâbını konu edinmiştir.

İkinci bölüm aile ahlâkına (ilm-i tedbîr-i menzil) ayrılmıştır. Kınalızâde bu bölümde müslüman Türk ailesinin kuruluşu, aile reisinin görevleri, küçükten büyüğe doğru aile fertlerinin hak, vazife ve mesuliyetleri hakkında bilgi vermiş, ailede terbiye usullerini örneklerle anlatmıştır. Aile müessesesine son derece önem veren müellif, bu bölümün "ehl ü ıyâl terbiyesi" kısmında, evin düzenini ve aile huzurunu bozabileceği düşüncesinden hareketle, **taaddüd-i zevcât*** hakkında ihtiyatlı bir ifade kullanmakta ve şu tavsiyede bulunmaktadır: "Erkek, evinde, tende can gibidir. Nitekim iki bedene bir can olmadığı gibi iki eve de bir erkek yakışmaz."

Üçüncü bölüm devlet idaresi ve siyasî ahlâk (ilm-i tedbîr-i medînî) ile ilgilidir. Bu bölümde müellif, Türk milletinin asırlardır içinde yaşadığı ve yaşattığı devlet modelini anlatmaktadır. Mülkün korunması ve adaletin hâkim kılınması, devlet reisinin vasıf ve görevleriyle devlet adamlarının seçiminde uyulması gereken kurallar, devletin halk ile münasebeti, ordunun gücü vb. konular bu bölümün önemli mevzularıdır. Eserin bu son kısmında adalet kavramı üzerinde ısrarla durulduğu görülür. Bölümün sonuna eklenen adalet dairesi şeması ile devlet-ordu-halk (reâyâ) bütünleşmesine işaret edilmekte, mülkün ancak adaletle ayakta durup devam edebileceği anlatılmak istenmektedir. Eserin sonunda, Eflatun ve Aristo'ya ait olduğu söylenen bazı öğütlere yer verilmektedir.

Tefsir, hadis, fıkıh, edebiyat, felsefe ve ahlâk konularını, Batı'da Aristo'yu, İslâm dünyasında Fârâbî, İbn Miskeveyh, Gazzâlî, Nasîrüddîn-i Tûsî, Celâleddin ed-Devvânî, Hüseyin Vâiz el-Kâşifî gibi müelliflerin ahlâkla ilgili eserlerini çok iyi bilen Kınalızâde'nin bu kitabını sadece bir emirler ve yasaklar kitabı saymak mümkün değildir. Ayrıca söz konusu eser, iddia edildiği gibi kendisinden önce yazılan ve çoğu Farsça olan eski ahlâk kitaplarının bir tercümesi veya bunlardan yapılan bir derleme de değildir. Aksine, *Ahlâk-ı Alâî* İslâm ahlâkının gelenekçi, felsefî ve tasavvufî ekollerinin bütün ünlü temsilcilerinin fikirlerinden faydalanılarak meydana getirilmiş, dili, üslûbu, metodu ve tertibiyle sahasında şöhret bulmuş bir eserdir. Kitabın başındaki ifadelerden anlaşılacağı üzere müellifin en büyük arzusu, *Ahlâk-ı Nâsırî*, *Ahlâk-ı Celâlî* ve *Ahlâk-ı Muhsinî* gibi Farsça eserler dışında Türkçe bir ahlâk kitabı yazmak ve bunu müslüman Türk milletine armağan etmektir. Gerçekten de geniş bir İslâmî kültüre dayanan, ilmî ve edebî ağırlığa sahip bulunan *Ahlâk-ı Alâî*, daha sonra yazılan Türkçe ahlâk kitaplarının hemen hemen hepsine kaynak olmuştur. Müellif, diğer eserlerinde olduğu gibi *Ahlâk-ı Alâî*'de de ağır bir üslûp kullanmış, zaman zaman secili ifadelere yer vermiştir. Eserin bu özelliğini, okunup anlaşılmasını güçleştiren bir âmil olarak kabul etmek mümkündür. Bununla beraber Kınalızâde mücerret ahlâk konularını işlerken nazarî bilgileri, çoğu mevsuk olan kıssalarla müşahhas hale getirmiş, Farsça mesneviler, Arapça şiirler, Türkçe kıta ve beyitlerle eserini süsleyip güzelleştirmeyi başarmıştır. Müellifin nazarî konulara bu tarzda yaklaşması, ayrıca dilinin Türkçe olması, *Ahlâk-ı Alâî*'yi son zamanlara kadar Osmanlı mektep ve medreselerinde okutulan ahlâk dersleri için esas kabul edilen meşhur ve yaygın bir kitap haline getirmiştir. Türkiye'de ve diğer İslâm ülkelerindeki kütüphanelerde eserin pek çok yazmasının bulunması da ona gösterilen ilginin önemli bir delili olarak değerlendirilmelidir.

Ahlâk-ı Alâî'nin ilk sayfası (Râgıb Paşa Ktp., nr. 820/966)



Birçok yazma nüshası mevcut olan *Ahlâk-ı Alâî*'nin müellif nüshasının nerede olduğu bilinmemektedir. F. Babinger'in *Ahlâk-ı Alâî*'ye ait müellif nüshasının Râgıb Paşa Kütüphanesi'nde (nr. 820/966) bulunduğuna dair iddiası gerçeği yansıtmamaktadır (bk. *İA*, VI, 710). Eser bir defa basılmıştır (Bulak 1248). Bir cilt içinde üç kitap halinde yapılan bu itinasız baskı toplam 415 sayfadan ibarettir (birinci kitap 236, ikinci kitap 127, üçüncü kitap 52 sayfa). *Ahlâk-ı Alâî* bazı müellifler tarafından ihtisar edilmiştir. Bunlar arasında, Osmanzâde Ahmed Tâib'in (ö. 1137/1724), İstanbul'un çeşitli kütüphanelerinde nüshaları bulunan (meselâ bk. İÜ Ktp., TY, nr. 1697; İÜ Ktp., Müze Kısmı, nr. 60; Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 647) *Hülâsatü'l-ahlâk*'ı ile Yağlıkçızâde Ahmed Ri-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

fat Efendi'nin (ö. 1894), önce *Bergüzâr* (Hanya 1291), daha sonra da *Bergüzâr-ı Ahlâk* (İstanbul 1315, 1318) adıyla yayımlanan eserleri sayılabilir. *Ahlâk-ı Alâî*'nin Batı dillerine tercüme edildiği de bilinmektedir (bk. *İA*, VI, 710). Latin harfleriyle de iki ayrı cilt halinde ve bazı konuları kısaltılmak suretiyle sadeleştirilerek yayımlanmıştır; Hüseyin Algül tarafından neşre hazırlanan I. cilt (İstanbul 1974), mukaddime ile birinci bölümü, Ahmet Kahraman'ın yayımladığı II. cilt ise (İstanbul, ts.) diğer bölümleri ihtiva etmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Kınalızâde Ali Efendi, *Ahlâk-ı Alâî*, Bulak 1248; Kınalızâde, *Tezkire*, II, 652-691; *Osmanlı Müellifleri*, I, 400-401; III, 61; Bursalı Mehmed Tâhir, *Ahlâk Kitaplarımız*, İstanbul 1939, s. 26; M. Ali Aynî, *Türk Ahlâkçıları*, İstanbul 1939, s. 83-86; Ferid Kam, "Kınalızâde Ali Çelebi", *DEFM*, I/4 (1332), s. 357-379; Yusuf Ziyâ, "Kınalızâde Ali Efendi'nin Terbiye Telâkkîsi", *Mihrab*, sy. 4, İstanbul 1340, s. 100-105; Celâl Saraç, "Ahlâk-ı Alâî", *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*, I, Ankara 1959, s. 19-28; Agâh Sırrı Levend, "Ümmet Çağında Ahlâk Kitaplarımız", *TDAY Belleten 1963*, Ankara 1964, s. 97; Abdülhak Adnan-Adıvar, "Kınalızâde", *İA*, VI, 709-711; Abdülkadir Karahan, "Osman-Zâde Tâib", *İA*, IX, 456; Hasan Aksoy, "Ahlâk-ı Alâî", *İBA*, I, 107-108.

 AHMET KAHRAMAN

AHLÂK-ı CELÂLÎ
(اخلاق جلالى)

Celâleddin ed-Devvânî'nin
(ö. 908/1502)
ahlâk felsefesiyle ilgili Farsça eseri.

Kelâm, felsefe ve tasavvuf âlimi Celâleddin ed-Devvânî'nin, Akkoyunlu Hükümdarı Uzun Hasan'ın isteği üzerine oğlu Sultan Halil için (ö. 882/1477) kaleme aldığı ve *Levâmiʿu'l-işrâḳ fî mekârimi'l-aḫlâḳ* adını verdiği eser, sonraları *Aḫlâḳ-ı Celâlî* diye tanınmıştır. Nasîrüddîn-i Tûsî'nin *Aḫlâḳ-ı Nâṣırî*'sinden sonra Farsça ahlâk kitaplarının en meşhuru olup Devvânî'nin en beğenilen eseridir. *Aḫlâḳ-ı Celâlî*, başlıkların değişik olması, yapılan bazı ekleme ve çıkarmalar, kendine has ifade tarzı istisna edilirse, şekil ve muhteva yönünden *Aḫlâḳ-ı Nâṣırî*'nin bir kopyasıdır. Bu sebeple ahlâk psikolojisi bakımından büyük ölçüde Tûsî vasıtasıyla İbn Miskeveyh'in *Tehẕîbü'l-aḫlâḳ*'ına, tasavvufî düşünceler açısından Gazzâlî'nin *İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn*'ine, devlet ve siyaset ahlâkı konularında Fârâbî'nin *el-Medînetü'l-fâżıla* ve *es-Siyâsetü'l-medeniyye*'sine dayanır.

Eser, bir mukaddime ile üç bölümden meydana gelmiştir. "Tehzîbü'l-ahlâk" başlığı altında ahlâkın düzeltilmesi ve güzelleştirilmesi konusuna ayrılan ilk bölüm, on "lem'a"dan oluşur. "Tedbîrü'l-menzil" başlıklı aile ahlâkı ve idaresinin işlendiği ikinci bölüm altı lem'a, "Siyâsetü'l-müdün" adlı siyasî ve sosyal ahlâk konularının işlendiği üçüncü bölüm ise yedi lem'adır. *Aḫlâḳ-ı Celâlî*'nin sonunda Eflâtun, Aristo ve diğer bazı filozofların hakîmane öğütlerini ihtiva eden ifadeler bulunur.

Selefleri İbn Miskeveyh ve Tûsî gibi, Devvânî de dünya hayatının düzeni için üç şeyin gerekli olduğunu belirtir: Kanun, siyasî yönetici ve servet. Ona göre kanun şeriattır; siyasî yönetici (imam) ise insanları her bakımdan mükemmel olmaya sevkedebilecek kabiliyette seçkin kişidir. O, Allah'ın yeryüzündeki halifesi ve Peygamber'in vekilidir. Fârâbî'nin faziletli olan ve olmayan ülke (medîne) ayırımı *Aḫlâḳ-ı Celâlî*'de de yer alır. Adaletin hüküm sürdüğü faziletli ülkede rütbe ve mevkiler ehliyet ve liyakat esasına göre dağıtılmalıdır. Âdil bir yönetimde her insan kabiliyetine göre ulaşabileceği en yüksek mertebeye çıkabilir. Âdil olmayan iktidar ise baskıya dayanır. Devvânî'ye göre toplum âlimler, askerler, tüccar-sanatkâr-işçiler ve çiftçilerden oluşan dört zümreye ayrılır. Eserde insanlar, daha önce Gazzâlî'de görüldüğü üzere, ahlâkî tabiatları ve eğitime yatkınlıkları bakımından beş zümreye ayrılmıştır: Tabiatları tamamıyla iyi olup iyiliği yaşatma kudretinde olanlar, iyi tabiatlı olmakla birlikte tesir gücü olmayanlar, iyilik ve kötülüğü eşit derecede müsait tabiatlılar, kötü olmakla birlikte başkalarına kötü tesiri olmayanlar, kötü ve tesirli olanlar.

Sanatlı ve ağdalı bir dille yazılmış olan eser, İran'da ve İran dışında birçok defa basılmış (bk. Nefîsî, I, 267), ayrıca W. T. Thompson tarafından İngilizce'ye çevrilmiştir (*Pratical Philosophy of the Muhammadan People*, London 1839; Lahor 1895).

BİBLİYOGRAFYA :

Devvânî, *Aḫlâḳ-ı Celâlî*, Leknev 1334 hş.; Ethé, *Târîḫ-i Edebiyyât*, s. 268; Rızâzâde Şafak, *Târîḫ-i Edebiyyât-ı Îrân*, Tahran 1341, s. 358; Nefîsî, *Târîḫ-i Naẓm u Neŝr*, I, 267; Zehrâ-yı Hânleri (Kiyâ), *Ferheng-i Edebiyyât-ı Fârsî*, Tahran 1348 hş., s. 38; Münzevî, *Fihrist*, II/2, s. 1672-1675; Hânbâbâ, *Fihrist*, I, 135; Safâ, *Edebiyyât*, IV, 475; Muammer Eroğlu, "Devvânî", *İA*, III, 566; Ann K. S. Lambton, "al-Dawānī", *EI²* (Fr.), II, 179-180; G. M. Wickens, "Aḵlāq-e Jalālī", *EIr.*, I, 724.

 M. NAZİF ŞAHİNOĞLU

AHLÂK-ı CEMÂLÎ
(اخلاق جمالى)

Yaşadığı dönemde
Cemâlî olarak anılan
Cemâleddin Aksarâyî'nin
(ö. 791/1389)
kaleme aldığı
Türkçe ahlâk kitabı
(bk. CEMÂLEDDİN AKSARÂYÎ).

AHLÂK-ı MANSÛRÎ
(اخلاق منصورى)

Sadreddin eş-Şîrâzî'nin oğlu
Gıyâseddin Mansûr'un
(ö. 948/1541-42)
ahlâka dair Farsça risâlesi.

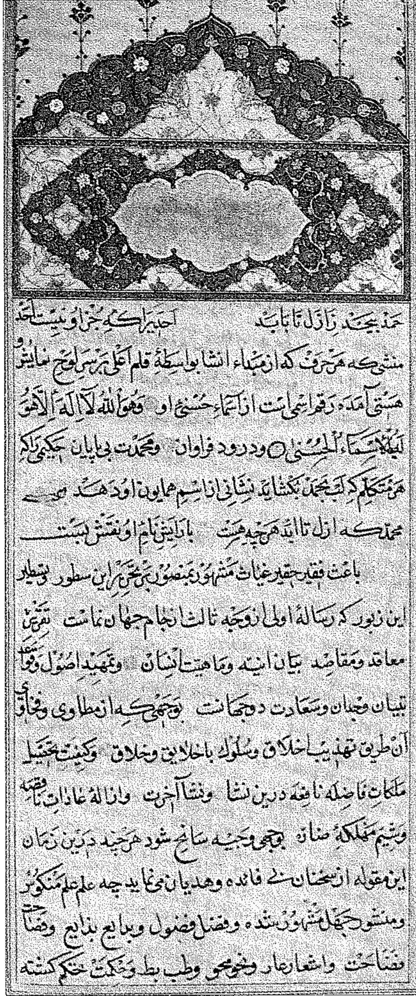
Zamanının en büyük âlimlerinden olup, Arapça ve Farsça birçok kitap yazmış bulunan Gıyâseddin Mansûr'un bu eseri, onun "Câm-ı Cihannümâ" adını verdiği, ancak yazmaya muvaffak olamadığı büyük bir felsefe ansiklopedisinin üçüncü faslının ilk risâlesidir. Bu hususu yazar *Aḫlâḳ-ı Manṣûrî*'nin mukaddimesinde açıkça belirtmektedir.

Eser "mecelle" adı altında iki ana bölüme ayrılmaktadır. İnsanın mahiyeti ve iki cihan saadetini elde etme konularına tahsis edilen birinci ana bölüm, müellifin "tecelliye" adını verdiği dört alt bölümden oluşur. Birinci alt bölümde "mücerred nefs"in mahiyeti ve "rûh-i a'zam", ikincisinde insanın anatomisi, üçüncüsünde insanın "halîfe-i rahmân" oluşu ve dördüncüsünde de mutluluğa ulaşmanın yolları anlatılmaktadır. Bu ana bölümde tasavvufî görüşlere de yer verilmiş ve bu görüşler Mevlânâ'dan alınan bazı beyitlerle izah edilmeye çalışılmıştır.

Ahlâk güzelliğine, insanın yaratan ve yaratılanlarla münasebetine tahsis edilen ikinci ana bölüm de üç alt bölüme ayrılmıştır. Birinci alt bölümde bilginlerin ahlâk hakkındaki düşüncelerine temas edilmekte, ikincisinde hükümdarların faziletleri ve yönetimleri sırasında uymaları gereken kurallar ve üçüncüsünde de ruh sağlığının korunması konuları işlenmektedir. Ayrıca eserin sonunda ilâhî aşktan bahseden kısa bir hâtime yer almaktadır.

Henüz basılmamış olan *Aḫlâḳ-ı Manṣûrî*'nin Türkiye'de (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3521/9, vr. 216-255), İran'da ve Avrupa kütüphanelerinde birçok yazma nüshası vardır.

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.



Müellif hattı *Ahlâk-ı Manṣûrî*'nin ilk sayfası
(Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3521/9)

BİBLİYOGRAFYA :

Flügel, *Handschriften*, III, 292-293; Rieu, *Supplement to the Catalogue*, London 1895, s. 108; Âgā Büzürg-i Tahrânî, *eẕ-Ẕerî'a ilâ teṣânîf-i'ṣ-Şî'a*, Necef 1936, I, 378-379; Münzevî, *Fihrist*, II/2, s. 1534.



ORHAN BİLGİN

AHLÂK-ı MUHSİNÎ

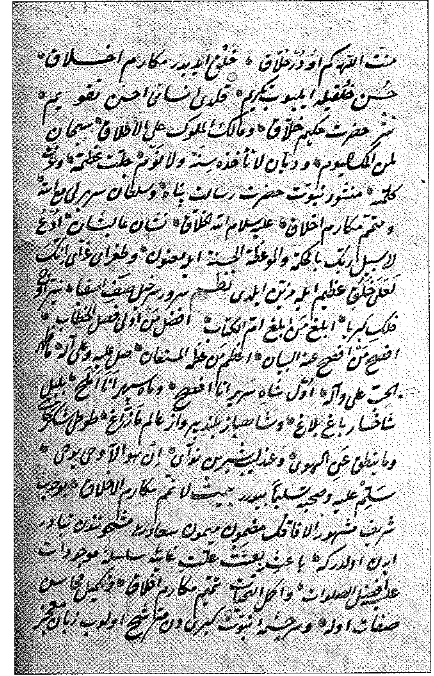
(اخلاق محسنى)

Hüseyin b. Ali el-Kâşifî'nin
(ö. 910/1504)
ahlâka dair Farsça eseri.

Sultan Hüseyin Baykara'nın oğlu Ebü'l-Muhsin Mirza adına 900 (1495) yılında kaleme alınmıştır. *Ahlâk-ı Nâsırî* ve *Ahlâk-ı Celâlî*'den sonra Farsça yazılmış ahlâk kitaplarının en meşhurlarından biri ve müellifinin eserleri arasında en çok beğenilenidir. Eser kırk bab üzerine düzenlenmiştir; her babda ibadet, ihlâs, sabır, sebat, istikamet, şefkat, merhamet, ihsan, sehavet, emanet, diyanet, adalet, şecaat gibi ahlâk ve fazilet kavramlarından biri ele alınmıştır. Bunların her biri tarif edildikten sonra zıt kavramlardan da faydalanılarak açıklamalar yapılmış, yer yer âyet, hadis, hikmetler ve atasözleriyle konuya uygun şiirler zikredilmiştir. Kitap, Şehzâde Ebü'l-Muhsin için yazıldığından öğütler ilk planda onu hedef almaktadır.

Ebû Muhammed Hasan b. Rûzbihân-ı Şîrâzî, *Ahlâk-ı Şemsî* (veya *Ahlâk-ı Şemsiyye*) adıyla esere bir nazire yazıp Şemseddin Muhammed Kurd'a ithaf etmişse de Kâşifî kadar başarılı olamamıştır. Bu nazirenin yazma bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Lala İsmâil, nr. 237).

Ahlâk-ı Muhsinî, Doğu ülkelerinde ve özellikle Hindistan'da çok tutunmuş, başta Türkçe olmak üzere çeşitli dillere çevrilmiştir. Eserin Türkçe'ye ilk tercümesi II. Selim zamanında, Azmî mahlasıyla tanınan Pîr Muhammed tarafından *Enîsü'l-ârifîn* adıyla yapılmıştır (1566). Mütercim eser üzerinde tasarrufta bulunarak ilâveler ve çıkarmalar yapmıştır. Bu tercümenin kütüphanelerimizde birçok yazma nüshası bulunmaktadır (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 1601; Hamidiye, nr. 629; Lala İsmâil, nr. 243; Şehid Ali Paşa, nr. 1533; İÜ Ktp., TY, nr. 283, 2745, 2757; Nuruosmaniye Ktp., nr. 2246, 2280, 2281, 2302, 2303; Ankara Dil ve Tarih-Coğrafya Fak. Ktp., Muzaffer Ozak kitapları, liste I, nr. 246). Eser daha sonraki tarihlerde Ebü'l-Fazl Muhammed b. İdrîs ed-Defterî, şair Abdurrahman Firâkî, Hoca Sâdeddin'in oğlu Abdülaziz ve Osmanzâde Tâib tarafından da Türkçe'ye çevrilmiştir. Bu tercümelerin bazı yazma nüshaları da kütüphanelerimizde bulunmaktadır (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 3467; Ayasofya, nr. 2829; Nâfiz Paşa, nr. 848; Esad Efendi, nr. 1806; Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., Revan, nr. 2006/1; Râşid Efendi Ktp., nr. 1077; Nuruosmaniye Ktp., nr. 2244, 2245). Osmanzâde Tâib'in *Ahlâk-ı Ahmedî* adıyla özet olarak yaptığı ve III. Ahmed'e sunduğu tercüme, 1840'da Matbaa-i Âmire'de basılmıştır. Hüseyin el-Kâşifî'nin bu eseri, şair ve tarihçi Âgehî Muhammed Rızâ (ö. 1874) tarafından Doğu Türkçesi'ne çevrilmiştir. *Ahlâk-ı Nâsırî* ve *Ahlâk-ı Celâlî* gibi *Ahlâk-ı Muhsinî* de Avrupalı müsteşriklerin dikkatini çekmiş, belli başlı Batı dillerine kısmen veya tamamen tercüme edilmiş, bu diller-



Ahlâk-ı Muhsinî'nin Pîr Muhammmed b. Ali tarafından yapılan tercümesinden bir sayfa
(Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 1601, vr. 1b)

de üzerinde incelemeler yapılmıştır. Eserin İngilizce tercümesi ilk defa 1823 baskısı ile birlikte neşredilmiştir.

Çeşitli ülkelerin kütüphanelerinde yazma nüshaları bulunan *Ahlâk-ı Muhsinî*, bir kısmı taş basması olmak üzere Hindistan, İran ve diğer bazı ülkelerde birçok defa basılmış, Tahran'da bir ilmî neşri de yapılmıştır (1328 hş./1949).

BİBLİYOGRAFYA :

Hüseyin Vâiz, *Ahlâk-ı Muhsinî*, Bombay 1300, Giriş; *Keşfü'z-zunûn*, I, 37-38; H. Ethé, *Târîh-i Edebiyyât-ı Fârsî* (trc. Rızâzâde Şafak), Tahran 1337 hş., s. 267, 269; Nefîsî, *Târîh-i Nazm u Nesr*, I, 404; Münzevî, *Fihrist*, II/2, s. 1591-1593; Hânbâbâ, *Fihrist*, I, 137-138; Safâ, *Edebiyyât*, IV, 525; G. M. Wickens, "Aḳlāq-e Moḥsenī", *EIr.*, I, 724.



M. NAZİF ŞAHİNOĞLU

AHLÂK-ı NÂSIRÎ

(اخلاق ناصرى)

Nasîrüddîn-i Tûsî'nin
(ö. 672/1274)
ahlâk ve ahlâk felsefesiyle ilgili temel konuları ele alan Farsça eseri.

İsmâilî emîrlerinden Nâsırüddin Abdürrahîm b. Ebû Mansûr'un isteği üzerine muhtemelen 633 (1236) yılında yazılan eser, insanın ahlâkî şahsiyetini oluş-

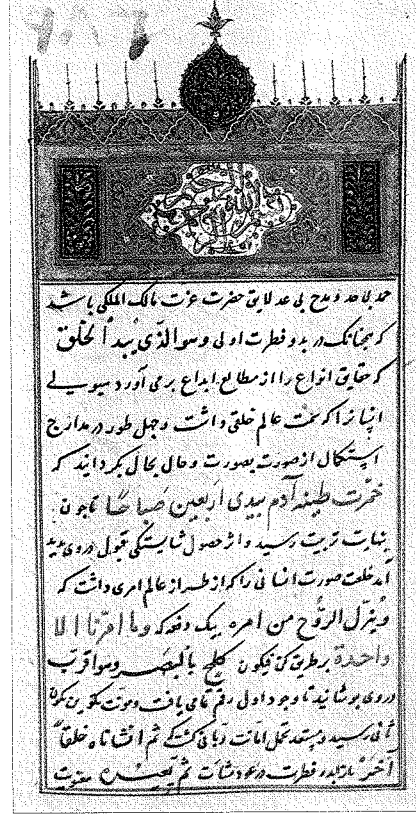
Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

turan alışkanlıkların, fazilet ve reziletlerin nasıl meydana geldiğini ve ne gibi sonuçlar doğurduğunu felsefî bakımdan tam bir titizlikle araştırmayı, faziletleri geliştirme ve reziletlerden korunma yollarını göstermeyi gaye edinmiştir. *Aḫlâḳ-ı Nâṣırî*'de beşerî sıfatlar, huylar ve alışkanlıklar ayrı ayrı inceleme konusu yapılmış, ruhî ve mânevî hastalıkların teşhis ve tedavisi, başka bir deyişle, ahlâkı koruma ve güzelleştirme yolları gösterilmiş, bu suretle ahlâk ilminin "mânevî tıp" ilmi olduğu şeklindeki Ebû Bekir er-Râzî'den beri İslâm âleminde yaygınlaşan klasik görüş devam ettirilmiştir. Eser, bu sahada yazılan Farsça kitapların ilki ve günümüze kadar ulaşmış olanların en değerlisidir. Bu özelliğiyle İslâm dünyasında ahlâk alanında yazılmış daha sonraki eserlerin pek çoğuna şekil ve muhteva bakımından örnek olmuştur.

Aḫlâḳ-ı Nâṣırî bir mukaddime ile üç "makale"den meydana gelir. "Tehzîbü'l-ahlâk" adlı ilk makale, "Mebâdî" ve "Makāsıd" başlıklı iki bölüm halinde olup on yedi fasıldır. Aile ahlâkı ve idaresinden bahseden "Tedbîrü'l-menâzil" adlı ikinci makale beş, "şehirlerin yönetimi" anlamına gelen, siyasî ve sosyal ahlâk bahislerinin yer aldığı "Siyâsetü'l-müdün" adlı üçüncü makale ise sekiz fasıl olup sonuncusu Eflâtun'a atfedilen bazı öğütleri ihtiva eder.

Eserin başlıca kaynağı, İbn Miskeveyh'in *Kitâbü Ṭahâreti'l-aʿrâḳ fî tehẕîbi'l-aḫlâḳ* adlı Arapça eseridir. Tûsî, önce Farsça'ya tercüme ettiği bu kitabı daha sonra bazı değişiklikler yaparak eserine katmış, böylelikle *Aḫlâḳ-ı Nâṣırî*'nin birinci makalesi olan "Tehzîbü'l-ahlâk" bölümü meydana gelmiştir. "Tedbîrü'l-menâzil" kısmında daha çok İbn Sînâ'nın aynı adı taşıyan risâlesinden, üçüncü makalesinde de Fârâbî'nin *es-Siyâsetü'l-medeniyye*'sinden istifade etmiştir. Tûsî, eserin önsözünde belirttiği gibi, İbnü'l-Mukaffa'ın "edeb"leri ile Eflâtun, Aristo ve Kindî'nin risâleleri gibi diğer kaynaklardan da faydalanmış ve bunlardan iktibaslar yapmıştır. İsmâilîler'in kalesinin Hülâgû Han tarafından fethedilmesi üzerine hapisten kurtulan ve kitabını gözden geçirerek yeni bir önsöz ekleyen Tûsî, bu önsözde, eserin bazı yerlerini değiştirip onu yeni velinimetlerine takdim ettiğini de belirtmiştir. Eserin bugün elde bulunan şekli bu ikincisidir.

Aḫlâḳ-ı Nâṣırî, çeşitli kaynaklardan faydalanılarak yazılmış olması itibariyle orijinal değilse de düzenlenişi, önemli tarif ve açıklamaları ve bilhassa özlü muhtevası ile yeni bir eser hüviyetini taşımaktadır. H. Ethé, onun üslûp bakımından kuru ve Devvânî'nin *Aḫlâḳ-ı Celâlî*'sinden daha az fasih olduğunu söylüyorsa da bu iddiaya katılmak mümkün değildir.



Aḫlâḳ-ı Nâṣırî'nin ilk sayfası
(Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2833)

Aḫlâḳ-ı Nâṣırî'nin İran'da ve İran dışında, tam veya eksik olmak üzere, seksene yakın yazma nüshası vardır. İlk şerhi, Şah Âlemgîr zamanında, Abdurrahman b. Abdülkerîm Abbâsî-yi Burhânpûrî tarafından 1687'de yapılmıştır. İlk olarak 1269'da (1853) Kalküta'da yayımlanan eserin (bk. Sarton, II/2, s. 1012), bir kısmı taş basması olmak üzere Hindistan, İran ve Pakistan'da çeşitli neşirleri yapılmışsa da M. Minovî ve A. R. Haydarî neşri (Tahran 1356 hş.) dışındakilerin hiçbiri ilmî değildir. Celâl Humâî'nin *Aḫlâḳ-ı Nâṣırî*'den seçmeler yapmak ve bunlara dipnotlar, lugatçe ve bir önsöz ilâve etmek suretiyle hazırladığı *Müntehab-ı Aḫlâḳ-ı Nâṣırî* (Tahran 1320 hş.) adlı önemli çalışması okullarda okutulmak üzere İran Kültür Bakanlığı tarafından yayımlanmıştır. Eskiden beri müsteşriklerin dikkatini çeken ve çeşitli dillere çevrilen eserin İngilizce tam tercümesi M. Wickens tarafından yapılmıştır (*The Nasirean Ethics*, London 1964). Sovyet yazarı Rehim Sultan Ovundur da çeşitli nüsha farklarını dikkate alarak eseri Âzerî Türkçesi'ne çevirmiştir (Bakü 1980).

BİBLİYOGRAFYA :

Celâl Humâî, *Müntehab-ı Aḫlâḳ-ı Nâṣırî*, Tahran 1320 hş., Giriş; a.mlf., "Muḳaddime-i Ḳadîm-i Aḫlâḳ-ı Nâṣırî", *Mecelle-i Dânişkede-i Edebiyyât*, III/3, Tahran 1956, s. 17-20; *Yâdnâme-i Ṭûsî*, Tahran 1336 hş., s. 117; Ethé, *Târîḫ-i Edebiyyât*, s. 267-269; Rızâzâde Şafak, *Târîḫ-i Edebiyyât-ı Îrân*, Tahran 1341 hş., s. 357; Vahîd-i Dâmgânî, *Aḫlâḳ-ı Nâṣırî* [Tûsî], Tahran 1344 hş., Mukaddime, s. 28; Münzevî, *Fihrist*, II/2, s. 1534-1538; Yârşâtır, *Fihrist*, I, 139; G. Sarton, *Introduction*, New York 1975, II/2, s. 1011-1012; Tüten Özkaya, "Sovyetler Birliği'nde Nasîruddîn-i Tûsî'nin Ahlâk-ı Nâsırı Eseri Üzerine Çalışmalar", *Erdem*, IV/10, s. 273-290; G. M. Wickens, "Aḵlāq-e Nāṣerī", *EIr.*, I, 725.



M. Nazif Şahinoğlu

el-AHLÂK ve's-SİYER

(bk. MÜDÂVÂTÜ'n-NÜFÛS).

AHLÂKU'l-EŞRÂF

(اخلاق الاشراف)

Ubeyd-i Zâkânî-i Kazvînî'nin (ö. 772/1371 [?]) devrindeki bir kısım ileri gelenlerin ahlâk ve davranışlarını tenkit eden Farsça eseri.

740 (1339) yılında kaleme alınmıştır; müellifin mensur eserlerinin en önemlisi sayılır. Eser, adıyla Nasîrüddîn-i Tûsî'nin *Evṣâfü'l-eşrâf*'ını andırırsa da gaye ve muhteva itibariyle ondan farklıdır. Esere bu ismin verilmesinde mahirane bir alay ve edibane bir kınama sezilmektedir. Zâkânî bu kitabında Sa'dî'nin *Gülistân*'ında kullandığı üslûbu taklit etmeye çalışmış, ancak onun kadar başarılı olamamıştır. Müellifin, kendi devrindeki yönetici kadronun ve onların yolunda gidenlerin İslâmî esaslara saygılı olmadıklarını, fazilet olarak telakki ettikleri şeylerin hiçbir ahlâkî yönü bulunmadığını çekinmeden ve bir edibe yaraşır şekilde ortaya koyması eserin en önemli özelliğidir. Ubeyd-i Zâkânî, *Aḫlâḳu'l-eşrâf*'ın önsözünde gerçek **eşrafın** (şerefli kişiler) kimler olduğunu belirt-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

tikten sonra, bunların özellikle hikmet, şecaat, iffet ve adaletten ibaret dört temel fazilette en üst seviyeye çıkmak için büyük gayret sarfettiklerini anlatır. Müellif, bu bölümün sonuna doğru ahlâk alanında iki türlü düşünce ve yaşama tarzından bahseder. "Mezheb-i mensûh" diye adlandırdığı ilk telakki, geçmişteki seçkin şahsiyetlerin yüksek ahlâk ve fazilet yoludur. İkincisi ise devrin ileri gelenlerince mezheb-i mensûhun yerine konan "mezheb-i muhtâr"dır. Bu yol fesat, zulüm, şahsî menfaat ve ikiyüzlülüğün hâkim olduğu bir yaşama tarzıdır.

Ahlâku'l-eşrâf hikmet, şecaat, iffet, adalet, sehavet, hilim ve vefâ, hayâ, doğruluk, merhamet ve şefkat konularının işlendiği yedi bölümden (bab) meydana gelir. Her bölümde, önce "neshedilmiş mezhep" ele alınarak mensuplarının o bölüme konu olan faziletlerinin tarifi yapılır; eski düşünürlerin ve İslâm büyüklerinin bu husustaki görüşleri sıralanır. Daha sonra "tercih edilmiş mezheb"e geçilir ve bu telakkinin, zamanın büyükleri ve ileri gelenlerinin ahlâkına hâkim olan insanlık dışı davranışlar ve kötü düşüncelerden ibaret olduğu gözler önüne serilir. Kısaca müellif, Allah ve Resulü'nün hükümleri yerine sultanların ve emîrlerin buyruklarının hâkim kılındığını ve "yüce Allah doğru söyledi" (صدق الله العظيم) esasının yerine "emîr doğru söyledi" prensibinin geçerli hale geldiğini anlatır.

Ahlâku'l-eşrâf'ın yedi babı, Cengiz Han ile halefleri zamanında ve özellikle İlhanlılar'la Timur saldırısı arasındaki fetret devirlerinde hüküm süren her türlü rezalet ve kötülükleri huy edinmiş yönetici kadro ile onlara kayıtsız şartsız boyun eğen veya boyun eğmek zorunda kalanların durumlarını yansıtan yedi ayna gibidir. Eskiden beri Avrupalılar'ın ve özellikle Osmanlılar'ın dikkatini çeken ve müellifin *Külliyyât*'ı ve *Müntehab-ı Letâ'if*'i içinde çeşitli zamanlarda basılan eserin henüz ilmî bir neşri yapılmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Ubeyd-i Zâkânî, *Ahlâku'l-eşrâf* (*Külliyyât* içinde, nşr. Abbas İkbâl-i Âştiyânî), Tahran 1332 hş., II, 8-31; a.mlf., *Müntehab-ı Letâ'if* (nşr. H. İsfahânî – M. Ferté), İstanbul 1303, s. 7-31; Abbas İkbâl-i Âştiyânî, *Külliyyât* [Ubeyd-i Zâkânî], Tahran 1332 hş., I, Mukaddime; Ethé, *Târîh-i Edebiyyât*, s. 118-119; Safâ, *Edebiyyât*, III/2, s. 1270-1272; Tahsin Yazıcı, "Ubeyd-i Zâkânî-i Kazvînî", *İA*, XIII, 2; P. Sprachman, "Aklāq al-Ašrāf", *EIr.*, I, 723-724.

 M. NAZİF ŞAHİNOĞLU



Ahlâku'n-nebî'nin Ebû Bekir Muhammed b. Velîd et-Turtûşî tarafından yapılan muhtasarının ilk iki sayfası (Millet Ktp., Feyzullah Efendi, Tarih, nr. 1308/2, vr. 36a-b)

AHLÂKU'n-NEBÎ

(أخلاق النبي)

Ebü'ş-Şeyh el-İsfahânî'nin (ö. 369/979) Hz. Peygamber'in şemâil ve ahlâkına dair eseri.

Tam adı *Ahlâku'n-nebî ve âdâbüh* veya *Mâ zükire fî hulukı Resûlillâh ve keremih ve keşreti ihtimâlih ve şiddeti hayâ'ih ve ʿafvih* olan eser, Hz. Peygamber'in ahlâk ve **şemâil***ine dair rivayetleri ihtiva etmektedir. Her rivayetin ayrı bir senede dayandırıldığı kitap sekiz bölümden meydana gelmektedir. Birinci bölüm bir mukaddime ile ashâb-ı kirâmın Hz. Peygamber hakkında verdiği bilgiler; ikinci bölüm onun ahlâkı, cömertliği, öfkesine hâkimiyeti, hayâ duygusu, af ve müsamahası; üçüncü bölüm cesareti, tevazuu, çeşitli olaylar karşısında gösterdiği farklı tavırları, merhameti ve yumuşak huyluluğu; dördüncü bölüm güler yüzlülüğü, şakası, yürümesi, konuşması ve giyim tarzı; beşinci bölüm harp âletleri, ev eşyası, temizlik ve süs malzemesi; altıncı bölüm Kur'an okuyuşu, ibadet hayatı; yedinci bölüm yiyip içtiği ve sevdiği yemek ve meşrubat, evlilik hayatı, cemiyetle olan ilişkileri; sekizinci bölüm ashabıyla olan çeşitli münasebetleri, yolculukları, mesciddeki ibadetleri gibi hususları ihtiva etmektedir.

Ahlâku'n-nebî Ebü'l-Feyz Ahmed b. Sıddîk ve Ebü'l-Fazl Abdullah b. Muhammed es-Sıddîk adlı kardeşler tarafından Kahire'de neşredilmiştir (1378/1958). Eseri Ahmed Muhammed Mürsî yine Kahire'de (1392/1972) ve Dr. Seyyid el-Cümeylî de Beyrut'ta (1406/1986, 2. bs.) tekrar yayımlamışlardır. Eserin Ebû Bekir Muhammed b. Velîd et-Turtûşî tarafından yapılan muhtasarı Millet Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Feyzullah Efendi, nr. 1308/2, vr. 36a-68a).

BİBLİYOGRAFYA :

Ebü'ş-Şeyh, *Ahlâku'n-nebî ve âdâbüh* (nşr. Seyyid el-Cümeylî), Beyrut 1406/1986; Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, III, 945-946; Ziriklî, *el-Aʿlâm*, IV, 264; Kehhâle, *Muʿcemü'l-mü'ellifîn*, VI, 114; Sezgin, *GAS*, I, 200-201; Kettânî, *er-Risâletü'l-müstetrafe*, s. 51; Müneccid, *Muʿcem*, IV, 53-54.

 A. OSMAN KOÇKUZU

AHLAT

Van gölünün kuzeybatı kıyısında mezar âbideleriyle meşhur tarihî bir şehir ve bugün Bitlis'e bağlı ilçe merkezi.

Ahlat Urartular'dan Osmanlılar'a kadar çeşitli devlet ve hânedanların idaresinde kalmıştır. Şehrin en eski sakinleri olan Urartular buraya Halads, Ermeniler Şaleat (Şaliat), Süryânîler Kelath, Araplar Hilât, İranlılar ve Türkler ise Ahlat demişlerdir.

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

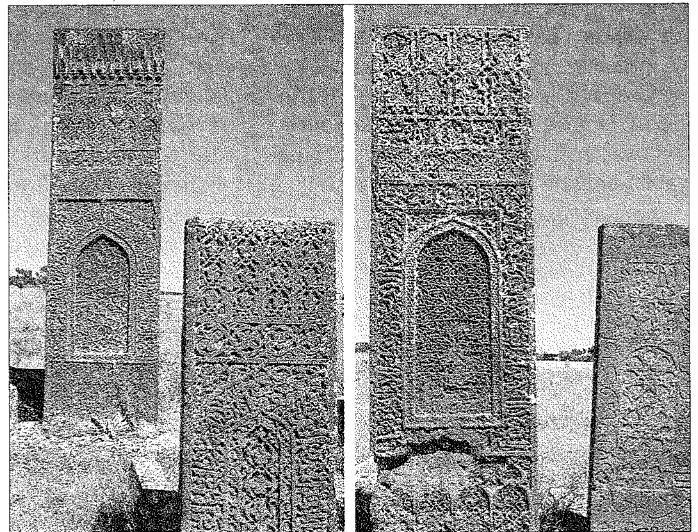
Ahlat Hz. Ömer devrinde Cezîre fâtihi İyâz b. Ganm tarafından fethedildi (20/640-41). Yapılan antlaşmaya göre Ahlat beyi (batrik, patrici) vergi ödemeyi kabul ederek İslâm devletinin himayesine girdi. Hz. Osman devrinde, Doğu Anadolu'da harekâtta bulunan meşhur kumandanlardan Habîb b. Mesleme bu antlaşmayı tasdik etti. Emevîler devrinde Muâviye'nin ölümüyle başlayan iç karışıklıklar sırasında Ahlat ve yöresindeki halk da isyan ederek Bizans hâkimiyetine girdi. Ancak Emevîler'in Cezîre valisi Muhammed b. Mervân tarafından şiddetli bir şekilde cezalandırıldılar ve bölge Cezîre valiliğine bağlanarak oradan gönderilen âmillerce idare edildi. Azerbaycan Valisi Cerrâh b. Abdullah'ın Erdebil'de Hazarlar'a yenilip şehid düşmesi (112/730-31) üzerine Hazarlar akınlarını Musul yakınlarına kadar uzattıkları gibi birçok yerde de baş kaldırmalar oldu. Halife Hişâm b. Abdülmelik Azerbaycan valiliğine getirdiği Saîd el-Haraşî'yi Hazarlar'la mücadeleye memur etti. Erzen yoluyla Ahlat'a gelen Haraşî şehir kapıları kendisine açılmayınca şehri bir süre kuşattıktan sonra ele geçirdi ve Arrân'a (Errân) hareket etti.

Abbâsîler devrinde Ahlat'taki mahallî hânedanlar yerlerinde bırakıldıkları gibi idarî teşkilât da aynen korundu. Hâricîler'in Musul ve Diyarbekir bölgesinde faaliyetlerini yaygınlaştırdıkları bu devirde Ahlat da zaman zaman onların saldırılarına mâruz kalmış ve halk haraç vermeye mecbur olmuştu. 826-851 yılları arasında şehre hâkim olan Aşot oğlu Bakrat, Abbâsîler'in o bölgedeki valisine tâbi idi ve onlara haraç ödüyordu. Mahallî idarecilerin 851'de Diyarbekir ve Van gölü çevresinde çıkan olayları bastırmaktan âciz kalmaları yüzünden Sâmerrâ'dan gönderilen Büyük Boğa, âsilerin reisi Mûsâ b. Zürâre'yi yakalayıp Van gölü civarında dirlik ve düzenliği yeniden kurdu. Halife Müstaîn devrinde Doğu Anadolu Valisi Ali b. Yahyâ ile Malatya Emîri Ömer b. Ubeydullah'ın şehid edilmeleri, başta Bağdat olmak üzere birçok şehirde huzursuzluklara sebep olmuş ve halk Bizans saldırılarına karşı ciddi tedbirler alınmasını istemiştir. Abbâsî Halifeliği'nin IX. yüzyılın ikinci yarısında giderek zayıflamaya başlaması üzerine de Ahlat ve bölgedeki diğer bazı şehirleri ellerinde tutan idareciler Ermeni krallarına veya Bizans imparatorlarına tâbi olmak zorunda kaldılar.

928'de Bizans İmparatoru Romanus Lecapenus'un doğu "domestik"i J. Kurcuas Ahlat ve Bitlis'i ele geçirerek camilere haç koydurdu. Bunun üzerine Erzen ve diğer bazı yerlerin halkı korkudan yurtlarını terkedip göç ettiler. Üç yıl sonra Ermeni Kralı Gagik'in tahrikiyle Bizanslılar yeniden Ahlat ve Bargiri yörelerine saldırıp buraları korkunç bir şekilde yağmaladılar, halkın bir kısmını öldürüp bir kısmını da esir aldılar. Bunun üzerine bölgedeki diğer bazı beylerle birlikte Ahlat hâkimi Ebü'l-Muiz Ahmed de imparatora itaat etti. Bölge beyleri daha sonra Hamdânî Emîri Seyfüddevle'yi metbû tanıdılar (940). Hamdânî Emîri Seyfüddevle'nin kumandanlarından Necâ Ahlat, Malazgirt ve Muş'u ele geçirerek (954) burada bir beylik kurmak istediyse de 965'te öldürüldü. Çok geçmeden Hamdânîler Van gölü çevresini boşalttılar. 359'daki (969-70) Bizans hücumu sırasında Ahlat'ın kimin elinde olduğu bilinmemektedir. Seyfüddevle'nin ölümünden sonra Bizans hücumları daha da sıklaştı. Hamdânîler'in zayıflaması üzerine Humeydiyye aşiretinden Bâz (Ebû Abdullah b. Dôstek) Meyyâfârikīn (Silvan), Âmid ve Ahlat'a da hâkim oldu (984). Bâz'ın ölümünden (990) sonra yeğeni Ebû Ali Hasan b. Mervân, adı geçen şehirleri de içine alan bölgede Mervânî Devleti'ni kurdu. Fakat Bizans saldırıları karşısında onlarla anlaşma imzalamaya ve onları metbû tanımaya mecbur oldu (992). Mervânîler'den Nasrüddevle Ahmed'in hükümdarlık yıllarında (1011-1061) Ahlatlılar huzur ve sükûn içinde müreffeh bir hayat sürdüler. Fakat şehrin bu dönemde pek fazla gelişmediği anlaşılıyor.

Türkler Anadolu'ya geldiklerinde Ahlat dışındaki Van, Erciş, Malazgirt, Bargiri gibi bölgedeki şehirlerin hepsi Bizans İmparatorluğu'nun elindeydi. Tuğrul Bey 1054 yılında Ahlat üzerinden giderek kuşattığı Malazgirt'i alamamıştı. Ahlat Alparslan devrinden itibaren (1063) Anadolu'ya yapılan akın ve fetih hareketlerinde bir üs olarak kullanıldı. Selçuklular'ın büyük emîrlerinden Afşin Bey Ahlat'tan Anadolu içlerine akınlar düzenlemiş, Alparslan da 1071'de Ahlat üzerinden Malazgirt'e giderek burayı kolayca fethetmişti. Aynı yıl Ahlat'ın Emîr Sunduk'un idaresinde olduğu ve Bizans imparatorunun Ahlat üzerine sevkettiği öncü kuvvetlerini mağlûp ettiği (3 Ağustos 1071) bilinmektedir. İbnü'l-Ezrak, Malazgirt Savaşı'na katılan Ahlatlılar'ın zengin ganimetlerle döndüğünü ve bu tarihten sonra şehrin Alparslan'ın tayin ettiği valiler tarafından idare edildiğini söyler. XII. yüzyılın başlarından itibaren Ahlatşahlar hânedanının başşehri olan Ahlat, İslâm âleminin en büyük şehirlerinden biri haline gelmiş ve tarihinin en parlak devrini yaşamıştır. Yâkūt'un Ahlat'ı Van gölü havzasının merkezi ve mâmur bir belde olarak anması da bunu göstermektedir. Ahlat'ın gelişmesinde ticaretin önemli bir yeri vardı. Nitekim Ahlatlılar'a ait gemilerin 506'da (1112-13) Kostantiniyye denizinde (Karadeniz) battığına dair haber de bunu teyit eder mahiyettedir (İbnü'l-Ezrak, 172[a]; Turan, s. 90).

Siyasî istikrar ve ticaretin gelişmesi ilim, sanat ve kültürün de ilerlemesine vesile olmuştur. Hal tercümesi kitaplarında XII. ve XIII. yüzyılda yaşamış Ahlatlı âlimlere sık sık rastlanır. Ayrıca



Ahlat mezar âbidelerinden örnekler

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

Anadolu'daki bazı mimari eserlerin de Ahlatlı mimar ve sanatkârlar tarafından yapıldığı tesbit edilmiştir. Anadolu'daki teşkilâtlı esnaf ve sanatkâr birlikleri de (fityân) ilk defa Ahlat'ta görülmektedir. Ahlat'ın Ahlatşahlar devrinde ulaştığı zenginlik İldeniz'in oğlu Atabeg Cihan Pehlivan, Selâhaddîn-i Eyyûbî ve Erzurum Meliki Tuğrul Şah gibi birçok hükümdarda oraya sahip olma arzusu uyandırmıştır. Tuğrul Şah'ın Ahlat Şah Balaban'ı öldürmesi üzerine şehir Eyyûbîler'den el-Melikü'l-Evhad b. Âdil'in eline geçti (604/1207-1208) ve Ahlatşahlar hânedanı sona erdi. Evhad'ın halkın önemli bir kısmını öldürtmesi, ileri gelenleri Meyyâfârikīn'e sürmesi ve ahî (fityân) teşkilâtının dağılması veya zayıflaması Ahlat'ın ilim, kültür ve iktisadî hayatında büyük bir gerilemeye sebep oldu. Evhad'ın 607'de (1210-11) ölümü üzerine yerine kardeşi el-Melikü'l-Eşref geçti. Âdil ve dirayetli bir hükümdar olan el-Melikü'l-Eşref Ahlat'ı Meyyâfârikīn ve Hani ile birlikte kardeşi Şehâbeddin Gazi'ye verdiyse de (1220) onun isyanı üzerine tekrar geri aldı ve valiliğine Hüsâmeddin Ali'yi getirdi. Şehir 1226 sonbaharında Celâleddin Hârizmşah tarafından kuşatıldı. Vali Hüsâmeddin Ali Ahlat'ı başarıyla müdafaa etti ve yaklaşan kışın da etkisiyle Hârizmşah muhasaraya son vermek zorunda kaldı. Eşref 1229'da Ahlat'a İzzeddin Ay Beg'i vali tayin etti. Aynı yılın sonbaharında Celâleddin Hârizmşah şehri tekrar kuşattı. Sekiz ay süren kuşatma yüzünden pek çok kişi açlıktan öldü, halkın büyük bir kısmı da şehri terkederek sağa sola dağıldı. 18 Nisan 1229'da Ahlat zaptedildi ve Celâleddin Hârizmşah'ın muhalefetine rağmen şehir üç gün boyunca görülmemiş biçimde yağmalandı. Bu felâketten bir iki yıl sonra başlayan Moğol istilâsı sebebiyle Ahlat eski önemini kaybederek metrûk bir şehir haline geldi. Bir zamanlar pek çok hükümdarın göz diktiği Ahlat'a bu dönemde kimse sahip çıkmak istemiyordu. Nihayet Anadolu Selçuklu Sultanı Alâeddin Keykubad, veziri Ziyâeddin Karaarslan'ı göndererek (630/1232-33) Ahlat'ta iskân ve imar faaliyetini başlattı ve Sinâneddin Kaymaz da subaşı (vali) tayin edildi. Moğollar Kösedağ Savaşı'ndan sonra Ahlat'ı istilâ edip Gürcü kumandanı Prens Avak'ın kız kardeşi Tamtam'a verdiler (1243). Ahlat'ın 644 (1246) ve 674 (1275-76) yıllarında meydana gelen depremler sebebiyle harabeye dönmüş olmasına rağmen yine de önemini kaybetmediği, Olcaytu devrinde eyalet merkezi olmasından da anlaşılmaktadır. Olcaytu'nun oğlu Ebû Said Bahadır Han devrinde de Ahlat mâmur ve müreffeh bir şehir vasfını korumaktaydı. Ancak onun ölümünden (1335) sonra Moğollar arasında başlayan iç mücadeleler sırasında şehir büyük zarar gördü. Moğollar'ın Anadolu'daki umumi valisi Celâyir Şeyh Hasan, Hülâgû soyundan Muhammed'i han ilân edip iktidarı ele geçirmiş olan Uyrat Ali Padişah'ı Aladağ civarında yendi. Muhammed'i tahta geçirip yönetimi ele aldı ve müttefiki Sutay Noyan'ın oğlu Hacı Tugay da Diyarbekir ve Ahlat yöresine hâkim oldu. Nitekim Ahlat'ta 738'de (1337-38) Muhammed Han adına para basıldığı görülmektedir. Aynı yıl Çobanlı Küçük Şeyh Hasan, iktidarı Celâyir Büyük Şeyh Hasan'ın elinden alarak Hülâgû soyundan Süleyman'ı hanlık makamına getirdi. Daha sonra Hacı Tugay'a baş eğdirtmek için Muş ve Bulanık yörelerinde yağma ve tahripte bulundu (1340-1342). 741'de (1340-41) Süleyman Han adına Ahlat'ta para basılmış olması, şehrin bu tarihte Çobanlı Küçük Şeyh Hasan'ın hâkimiyetine geçtiğini gösterir. Hacı Tugay ile düşmanı Çobanlı Küçük Şeyh Hasan'ın öldürülmeleri (1343), Doğu Anadolu'da esasen bozulmuş olan dirlik ve düzenliğin büsbütün yok olmasına sebep oldu. Mahallî reisler birçok şehri ele geçirdiler. Ahlat da Bitlis hâkimi Ziyâeddin'in kardeşi Bahâeddin'in eline geçti (1350). Şehrin 1360'ta Moğol beylerinden Hızır Şah'ın idaresinde olduğu görülmektedir. Hızır Şah'ın daha sonra burayı tekrar Bitlis hâkimlerine terkettiği sanılıyor. Bitlis hâkimi ile akrabaları olan Muş ve Ahlat hâkimleri Karakoyunlular'ın aksine Timur'a baş eğmeyi siyasetlerine daha uygun bulmuşlardı. Timur devrinde Ahlat'a hâkim olan Emîr Muhammed ya Bitlis hâkimleri hânedanına mensuptu veya Bitlis hâkimi Şemseddin adına burayı idare etmekteydi.

Karakoyunlu İskender Mirza Erciş, Adilcevaz ve Ahlat yörelerinde harekâtta bulunan Timur'un oğlu ve halefi Şâhruh'un ülkesine dönmesinden sonra Bitlis, Ahlat ve diğer bazı şehirlere hâkim olan Emîr Şemseddin'i yakalattı (1422) ve Ahlat hisarının teslim edilmemesi üzerine onu şehrin önlerinde öldürttü (1423). Fakat hisar ele geçirilemedi. Bitlis de üç yıl kuşatılmasına rağmen fethedilemedi. Buna karşılık İskender 1425'te Van ile diğer bazı kaleleri zaptetti. Ahlat ise hiçbir zaman Karakoyunlular'ın doğrudan eline geçmemiştir. Böylece, Karakoyunlu Kara Yûsuf Beg'in türbe ve mezarının Ahlat'ta bulunduğu (Turan, s. 123) ve buna bağlı olarak Karakoyunlular'ın Ahlat'a hâkim oldukları şeklindeki görüşlerin bir değeri kalmamıştır. Kara Yûsuf Beg'in türbe ve zâviyesi ise ata yurdu olan Erciş'te bulunmaktadır (Sümer, *Karakoyunlular*, s. 112).

Karakoyunlu Cihan Şah Mirza 1452 ve 1457 yıllarında Ahlat ve Bitlis bölgelerini yağmalayarak pek çok kişiyi esir aldığı gibi 1462'de de dört kumandanını gönderip Ahlat'ı muhasara ettirmiş, fakat vergi karşılığında kuşatmayı kaldırmaya ikna edilmişti. Daha sonra Cihan Şah Mirza'nın yerini alan Akkoyunlu Uzun Hasan Bey Bitlis ve Ahlat üzerine ordu sevketti, fakat Bitlis hâkimi İbrâhim Bey'in annesinin gayretiyle barış yapıldı (873/1468-69). 1472'de Bayındır Beg altı ay süren kuşatmadan sonra Ahlat'ı ele geçirdi ve kaleyi yıktırdı. Bayındır'ın ölümünden sonra Ahlat, oğlu Muhammed tarafından idare edildi (1481-1488).

Akkoyunlular'dan sonra Ahlat ve Van gölü havzası Safevî hâkimiyetine girdiyse de bu konuda hemen hemen hiçbir bilgi yoktur. Ahlat, Adilcevaz ve Erciş, Irakeyn seferi (1533-1535) sonunda Kanûnî Sultan Süleyman tarafından Osmanlı topraklarına katıldı. Ancak Safevîler bir müddet sonra Van ve Erciş'i geri aldılar. Kanûnî Şah Tahmasb'ın kardeşi Elkas Mirza'nın İstanbul'a gelerek yardım istemesi üzerine İran seferine çıktı, fakat sadece Van Kalesi alınabildi. Bunun üzerine Şah Tahmasb Doğu Anadolu'da tahribata giriştiği gibi Avşar Şah Kulu Sultan'ı da Ahlat tarafına gönderdi. Bu Safevî saldırıları sırasında Ahlat Kalesi yerle bir edildi. Osmanlılar birkaç yıl sonra Ahlat için göl kıyısında yeni bir hisar inşa etmişler ve yeni Ahlat da burada kurulmuştur. Kırk bir yıl devam eden Osmanlı-Safevî mücadelesi 1555'te imzalanan Amasya Antlaşması'yla sona erdi. Fakat çeşitli sebeplerle Moğol istilâsından itibaren ehemmiyetini kaybetmeye başlayan şehir, Safevîler ve Osmanlılar zamanında Van gölü havzasının en sönük şehirlerinden biri haline geldi. Van bir eyalet merkezi olurken Ahlat da Adilcevaz sancağının bir kazası haline gelmişti. Nitekim Amas-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

ya Antlaşması'ndan bir yıl sonra yapılan **tahrir***de Ahlat'ın acıklı durumu açıkça görülmektedir. Defterde verilen rakamlara göre şehrin nüfusunun askerler, diğer vazifeliler ve din adamları dışında 1600 civarında olduğu tahmin edilmektedir. Vergi veren müslümanların sayısı ise 128 idi. Geçirdiği felâketler sebebiyle Ahlat'ta cami ve medreseyle ilgili hiçbir vakıf yoktur. Zikredilen tarihte mevcut vakfiyeler de zâviyelere ait olup çoğunun yeni tesis edildiği anlaşılmaktadır (BA, *TD*, nr. 297, s. 24-27).

Kâtip Çelebi Ahlat'ın elma ve kaysısı meşhur bağlık bahçelik bir şehir olduğunu kaydeder; 1655 yılında Ahlat'a uğrayan ve şehir hakkında geniş bilgi veren Evliya Çelebi de Van gölünde tutulan balıkların Acem tüccarlarına satıldığını ve elde edilen parayla da Van çevresinde görevli askerlerin ulûfelerinin karşılandığını söyler.

Ahlat Tanzimat'tan sonra Van eyaletinin Van sancağına (*Van Vilâyeti Salnâmesi*, s. 98), II. Abdülhamid devrinde ise Bitlis vilâyetine bağlanmıştır. 1310 (1892-93) yılına ait *Bitlis Vilâyeti Salnâmesi*'ne göre (s. 182-185) Ahlat yedi mahalleden meydana geliyordu ve ikisi hisar içinde olmak üzere yedi camii vardı. Günümüzde Ahlat'ta tarihî ve mimari değeri olan altı kümbet, üç mescid ve bir kale vardır. Ahlat özellikle sanat değeri yüksek mezar taşlarıyla meşhurdur. Kitâbeleri okunan mezar taşlarından dördü Ahlatşahlar, sekizi Eyyûbîler, elli dördü Moğollar, dördü Bitlis hâkimleri (Rûzegîler), dördü de Safevîler devrine aittir. Akkoyunlu hânedanından Bayındır Beg'in türbesi Ahlat'ın en güzel âbidelerinden biridir. Osmanlı devrinde yapılan eserlerin başında, Kanûnî zamanında göl kıyısında inşa edilen hisar gelir. Hisar II. Selim devrinde bir dış kale ile çevrilmiştir. Hisarın yanında İskender Paşa Camii (1564) ile bir hamam, dış kale kısmında da Kadı Camii (1584) bulunmaktadır. Şehrin en parlak devrini teşkil eden Ahlatşahlar zamanından günümüze hiçbir eserin intikal etmemiş olmasının sebepleri, yer sarsıntıları ve bilhassa Şah Tahmasb'ın yaptığı tahribattır.

Ahlat bugün bağlık bahçelik küçük bir ilçe olup 1985 sayımına göre merkez nüfusu 11.138, toplam nüfus ise 28.800'dür. Ekime elverişli geniş topraklarında buğday ve çavdar yetiştirilir. İlçede hayvancılık gelişmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

BA, *TD*, nr. 297, s. 24-27; TK, *TD*, nr. 109, vr. 91a-b; *Van Vilâyeti Salnâmesi* (1272), s. 98; *Bitlis Vilâyeti Salnâmesi* (1310), s. 182-185; Vâkıdî, *Fütûhu'ş-Şâm*, Kahire 1302, II, 152-154; İbnü'l-Fakīh, *Muhtaṣaru Kitâbi'l-Büldân* (nşr. M. J. de Goeje), Leiden 1302, s. 295; Belâzürî, *Fütûḥ* (Rıdvân), s. 197-198, 202-203; İbn Hurdâzbih, *el-Mesâlik ve'l-memâlik*, s. 122-123; Taberî, *Târîḫ* (de Goeje), II, 11; III, 1406-1409; Kudâme b. Ca'fer, *Kitâbü'l-Ḫarâc* (nşr. M. J. de Goeje), Leiden 1889, s. 228, 246; İstahrî, *Mesâlikü'l-memâlik* (nşr. M. J. de Goeje), Leiden 1927, s. 188, 190, 194; İbn Havkal, *Kitâbü Şûreti'l-arż* (nşr. J. H. Kramers), Leiden 1938, II, 144; Makdisî, *Aḥsenü't-teḳāsîm*, s. 377; Nâsır-ı Hüsrev, *Sefernâme*, Berlin 1340, s. 8-9; Urfalı Mateos, *Vekāyi'nâme* (nşr. H. D. Andreasyan), Ankara 1962, s. 53, 55, 142, 233, 239, 241, 242, 329, 331; İbnü'l-Kalânisî, *Zeylü Târîḫi Dımaşḳ* (nşr. H. F. Amedroz), Beyrut 1908, s. 164, 169, 174-177; Azîmî, *La Chronique Abrégée d'Al-Azîmî* (nşr. Cl. Cahen), *JA* (1938), s. 394, 397, 416; İbnü'l-Ezrak el-Fârikī, *Târîḫu Meyyâfâriḳīn ve Âmid* (nşr. Bedevî Abdüllatîf Avad), Kahire 1959, bk. İndeks (basılmamış kısım, British Museum, Or. 5803, vr. 172a-208b); *Aḫbârü'd-devleti's-Selcûḳıyye* (nşr. Muhammed İkbâl), Lahor 1933, s. 109, 111, 128, 159, 162, 172, 196; Yâkūt, *Mu'cem*, II, 457-458; Nesevî, *Sîretü's-sulṭân Celâleddîn Mengübirtî* (nşr. A. Hamdi), Kahire 1953, bk. İndeks; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, bk. İndeks; Hamevî, *Târîḫu'l-Manṣûrî* (nşr. B. G. Nyvech), Moskva 1963, bk. İndeks; Bündârî, *Zübdetü'n-Nuṣra* (nşr. M. Th. Houtsma), Leiden 1889, s. 38, 39, 76, 179, 185; İbn Bîbî, *Tevârîḫ-i Âl-i Selcûḳ* (nşr. M. Th. Houtsma), Leiden 1902, bk. İndeks; İbn Saîd el-Mağribî, *Kitâbü Basṭi'l-arż* (nşr. J. V. Gines), Tetuan 1958, s. 104; Kazvînî, *Âşârü'l-bilâd*, Beyrut 1960, s. 302, 524; İbn Vâsıl, *Müferricü'l-kürûb* (nşr. Cemâleddin eş-Şeyyâl), Kahire 1957-60, bk. İndeks; Reşîdüddin, *Câmi'ü't-tevârîḫ* (nşr. A. Alizâde), Bakü 1957, s. 68, 70, 71, 233; Hamdullah Müstevfî, *Nüzhetü'l-ḳulûb* (nşr. M. Debîr Siyâkī), Tahran 1336 hş., s. 117; a.mlf., *Târîḫ-i Güzîde* (nşr. Abdülhüseyn-i Nevâî), Tahran 1339 hş., s. 392; Şerefeddin Ali, *Zafernâme* (nşr. M. Abbâsî), Tahran 1336 hş., I, 304; Ebû Bekr-i Tihrânî, *Kitâb-ı Diyârbekriyye* (nşr. Necati Lugal — Faruk Sümer), Ankara 1962-64, I, 84, 96, 98, 228, 229, 381-382, 544; Gaffârî, *Cihân-ârâ*, Tahran 1343 hş., s. 134, 162, 289, 290, 291, 298, 301; Hasan-ı Rûmlû, *Aḥsenü't-tevârîḫ* (nşr. C. N. Seddon), Baroda 1931, s. 332-333, 357, 358, 360, 361, 362, 369; Şeref Han, *Şerefnâme*, Kahire 1930, s. 482-484, 487, 492, 493, 496, 497, 498, 499; Kâtip Çelebi, *Cihannümâ*, İstanbul 1145, s. 413-414; Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, IV, 131, 132, 134, 142; H. F. B. Lynch, *Armenia, Travels and Studies*, London 1901, II, 286-296; Abdurrahim Şerif [Beygü], *Ahlat Kitabeleri*, İstanbul 1932; Gabriel, *Voyages*, I, 241, 261, 346-352; Beyhan Karamağaralı, *Ahlat Mezartaşları*, Ankara 1972; Osman Turan, *Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi*, İstanbul 1973, s. 90, 123; Faruk Sümer, *Karakoyunlular*, Ankara 1984, s. 112; a.mlf., "Ahlat Şehri ve Ahlatşahlar", *TTK Belleten*, sy. 197 (1986), s. 447-470; Streck, "Ahlat", *İA*, I, 160-161; F. Taeschner, "Akhlāṭ", *EI²* (İng.), I, 329-330; C. E. Bosworth — H. Crane, "Aklāṭ", *EIr.*, I, 725-727.

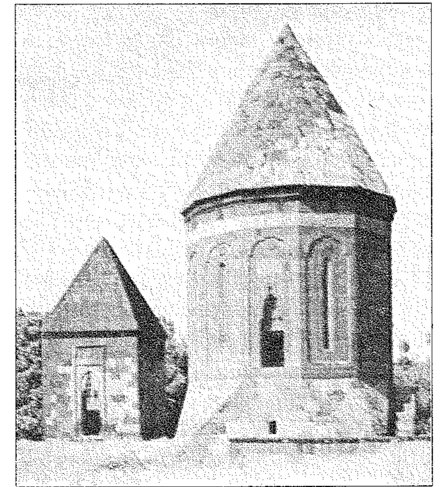
 Faruk Sümer

Ahlat Mezar Âbideleri. XII-XV. yüzyıllar arasına tarihlenen âbidevî mezar yapıları ve taşları.

Ahlat'a, Ortaçağ Türk mimarisi mezar tiplerinin topluca incelenebileceği, benzeri bulunmayan bir açık hava müzesi görünümü kazandıran ilgi çekici mezar âbideleri, özellikle Meydan Mezarlığı çevresinde ve Ahlat'ın eski mahallerinde yer almaktadır. Bu eserleri kümbetler, akıtlar (aş. bk.) ve mezar taşları şeklinde sınıflara ayırmak mümkündür.

Kümbetler. Kümbetlerin en eskisi 619 (1222-23) tarihli Şeyh Necmeddin Türbesi olup kare duvarlar üzerinde içten kubbe, dıştan piramit külâhla örtülü ve alt kısmında cenazeliği (crypta) bulunan kesme taştan basit bir yapıdır. Bundan sonra yapılan kümbetler, silindir biçimi gövdeleri, konik külâhları ve köşeleri dıştan yumuşatılmış yüksek cenazelik bölümleriyle dikkati çekerler. Göl kıyısına doğru yapılmış olan Ulu Kümbet (Usta-Şâgird Kümbeti), XIII. yüzyılın son çeyreğine tarihlendirilmektedir. Bu eser, içten ve dıştan silindir biçimi gövdesi, konik külâhı, cenazeliği ve gövdesindeki taş işçiliği ile tek başına Ahlat kümbetlerini sembolize edebilecek niteliktedir. Geçen yüzyılın sonunda yıkılıp ortadan kalkmış olan yakınındaki 672 (1273-74) tarihli Şâdî Aka Kümbeti'nin bu eserin tam bir benzeri olduğu bilinmektedir. Karşısındaki tepenin üstünde aynı formu daha basit süslemelerle tekrarlayan Hasan Padişah Kümbeti 673 (1274-75) tarihlidir ve son yıllarda yeniden yapılırcasına restore edilmiştir; yanında da ya-

Ahlat'ta Erzen Hatun (önde) ve Şeyh Necmeddin kümbetleri



Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

rım bir kümbetin cenazelik kısmı durmaktadır. İki Kubbe mahallesinde yan yana ayakta kalmış olan kümbetlerden birincisi, kitâbelerinden 678 (1279-80) yılında kısa aralıklarla ölmüş oldukları anlaşılan Hüseyin Timur ile Esentekin Hatun'a ait mezar anıtıdır. Kare planlı cenazeliği ve onaltıgen geçişten sonra silindir gövdesi bulunan kümbetin çatısı kubbe üstüne konik külâhla örtülüdür. Bitişiğindeki Bugatay Aka Kümbeti de yine kitâbelerinden 680 (1281) yılında öldükleri anlaşılan Emîr Bugatay Aka b. İnal Aka ile Şîrin Hatun bint Abdullah'ın mezar anıtıdır. Beşik tonozlu kare cenazelikten onikigene ve silindir gövdeye geçilip üstü kubbe ve konik külâhla örtülmüştür. Tahtısüleyman mahallesindeki kitâbesiz yarım kümbet de aynı silindir gövdeye sahip olan XIII. yüzyıl yapılarındandır.

Merkez mahallesinde XIV. yüzyıla ait Erzen Hatun Kümbeti, onikigen gövdesiyle değişik bir tipin temsilcisidir. Gevaş'ta bulunan Halime Hatun Kümbeti ile yakın benzerlik gösteren bu yapı, Karakoyunlu devrine aittir ve kitâbesinden Emîr Ali'nin 799'da (1396-97) ölen kızı Erzen Hatun için yaptırıldığı anlaşılmaktadır. Gövdede her yüzey ince nişlerle ve yoğun bir taş işçiliğiyle hareketlendirilmiş, kubbenin üstüne de piramit çatı örtülmüştür. İki Kubbe mahallesindeki Keşiş Kümbeti bu yapının daha basit bir tekrarıdır. Yine İki Kümbet mahallesindeki Emîr Ali Türbesi de kitâbesi olmamakla birlikte XIV. yüzyıla tarihlenen ilgi çekici bir yapıdır. Kare planlı kümbetin üstü içten kubbe, dıştan sekizgen kasnaklı piramit külâhla örtülüdür. Ancak, güney duvarı yerinde bütün genişliğince bir kemer vardır. Bu kemer, iç mekânı alçak bir duvarla çevrili açık avluya bağlamaktadır; yapının girişi de buradandır.

İki Kubbe mahallesindeki mezar anıtlarından Şîrin Hatun Kümbeti ve Mirza Bey Kümbeti adlarıyla tanınan kitâbesiz ve yarım kalmış iki yapı da kuvvetli bir ihtimalle XIV. yüzyıl sonu ile XV. yüzyıl başlarına aittir. XV. yüzyıla ait olan Bayındır Kümbeti ise Anadolu'da benzeri bulunmayan bir yapıya sahiptir. Bayındır Mescidi'nin güneyinde yer alan kümbet, 886 (1481) yılında ölen Melik Bayındır Bey b. Rüstem için Mimar Baba Can tarafından yapılmıştır. Kitâbesinde hükümdarın unvanları sıralanmakta ve hayatı anlatılmaktadır. Cenazelik bölümü üzerindeki silindir gövde, kubbe ve konik külâhla örtülüdür. Yapının ilgi çekiciliği, güney tarafının bodur silindir pâyeler ve kemerlerle bir galeri biçiminde açık olarak ele alınmasından ileri gelmektedir.

XIII. yüzyılda silindir biçimi, XIV. yüzyılda da çok yüzlü gövdeleriyle ortaya çıkan kümbetlerde esas olan, altta cenazelik üstte de içten kubbe, dıştan külâhla örtülü gövde kısımlarının bulunmasıdır. Gövdenin içi, daima kıble yönü belirtilmiş bir ziyaret mescidi şeklinde düşünülmüştür. Ancak genellikle dört yönde süslemeli açıklıkları bulunan bu gövdelerin kuzeydeki açıklıkları kapı olmakla birlikte yerden çok yüksekte kalmaktadır. Nasıl çıkıldığı bilinmeyen bu kapılara çözüm olarak restorasyonlar sırasında iki yandan çıkılan merdivenler yapılmıştır. Cenazelik bölümlerinde ilgi çekici tonoz örtüler bulunmakta ve kapıları genellikle doğuya açılmaktadır. Aynı restorasyonlarda buralara inen basamaklar da yeniden yapılmıştır. Hepsinin mazgal pencere biçiminde havalandırma ve aydınlatma açıklıkları vardır ve süslemelidir. Tamamen volkanik kesme taştan yapılan kümbetlerin çoğunda kitâbeler beyaz taşa yazılmış, bazılarında da külâh altından yine beyaz taş kitâbe veya süsleme şeridi geçirilmiştir. XIII. yüzyıl kümbetlerinin silindirik gövdeli olanlarında dahi yüzey sathı nişlere bölünmüş ve kaval silmelerle hareketlendirilmiştir.

Akıtlar. Toprak seviyesinde hafif tümseklerle dikkati çeken, Ahlatlılar'ın eskiden beri **akıt** adını verdikleri bu mezar yapıları, Ahlat'ta uzun süre araştırma ve kazılar yapan Halûk Karamağaralı tarafından "tümülüs tarzında eski Türk mezarları" şeklinde tanımlanmaktadır. Kesme taştan yapılmış olan akıtlar, süslemeli mazgal pencerelere ve tonoz örtülere sahip kümbet cenazelikleri şeklindedir. Eski ve üst kısımları yıkılmış kümbetlere ait olabilecekleri de düşünülmektedir.

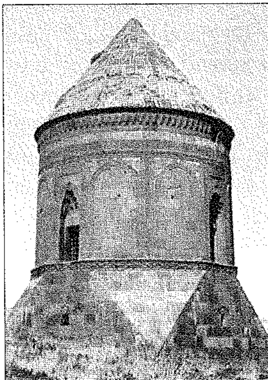
Mezar Taşları. Ahlat mezar âbideleri içinde önemli bir yer işgal eden ünlü mezar taşları, Selçuklu ve Beylikler dönemi mezarlarına ait olan XII-XV. yüzyıl taşlarıdır. Bunların dışında, XVI-XVII. yüzyıllara ait bazı Osmanlı mezar taşları da bulunmakta, fakat bunlar birkaçı hariç Selçuklu mezar taşlarının kötü birer taklidi olmaktan öte değer taşımamaktadırlar. Ahlat mezar taşları yapıları itibariyle, a) şâhideli (baş ve ayak taşlı) mezarlar, b) şâhidesiz sandukalar, c) çatma lahitler olmak üzere üç gruba ayrılmaktadır. Bunlardan sayıları bin civarında olan şâhideli mezarlar, özellikle alışılmış ölçülerden çok büyük, 3.50 m. yüksekliğe varan ve her cephesinde süsleme bulunan dikdörtgen prizma şeklindeki şâhideleriyle Ahlat mezar taşlarını karakterize ve temsil etmektedirler.

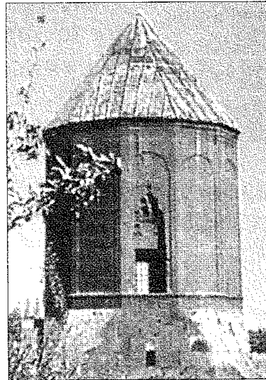
BİBLİYOGRAFYA :

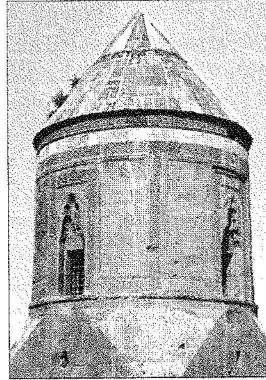
Abdurrahim Şerif [Beygü], *Ahlat Kitabeleri*, İstanbul 1932; Gabriel, *Voyages*, I, 244-248; Nermin Tabak, *Ahlat Türk Mimarisi*, İstanbul 1972; Beyhan Karamağaralı, *Ahlat Mezartaşları*, Ankara 1972; Oktay Aslanapa, *Türk Sanatı*, İstanbul 1973, II; İbrahim Kafesoğlu, "Ahlat ve Çevresinde 1945'de Yapılan Tarihî ve Arkeolojik Tetkik Seyahati Raporu", *Tarih Dergisi*, I/1, İstanbul 1949, s. 167 vd.; Metin Sözen, "Eyvan Tipi Türbeler", *Anadolu Sanatı Araştırmaları I*, İstanbul 1968, s. 208 vd.; Halûk Karamağaralı, "Ahlat'ta Bulunan Tümülüs Tarzındaki Türk Mezarları", *Önasya*, V/59-60, Ankara 1970, s. 4 vd.; Orhan Cezmi Tuncer, "Bitlis-Ahlat, Hasan Padişah Kümbeti Onarımı", *Rölöve ve Restorasyon Dergisi*, sy. 1, Ankara 1974, s. 47 vd.

 ARA ALTUN

Ahlat'ta Bugatay Aka, Keşiş ve Hüseyin Timur kümbetleri







Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

AHLÂT-ı ERBAA

(أخلاط أربعه)

Antikçağ ve Ortaçağ'da insanın biyolojik, ahlâkî ve psikolojik fonksiyonlarını etkilediği kabul edilen dört sıvı madde.

Tıp tarihinde ahlât-ı erbaa anlayışı eski Mısır'a kadar gitmektedir. Mısırlı hekimler, hastalık sebebi olarak bünyedeki kan, balgam, kara safra ve sarı safradan ibaret dört sıvının kirlenmesini gösterirlerdi. Bundan dolayı tedavide kirli sıvıların boşaltılması (kan almak, müshil vermek vb.) yoluna gidilirdi. Eski Yunan'da Hipokrat (m.ö. V. asır) ahlat nazariyesini geliştirmiş ve bu anlayış XIX. yüzyıla kadar tesirini sürdürmüştür. Tabiat âlemindeki oluşma ve bozulmayı meydana getiren dört unsurun insan bedenindeki karşılığı olarak düşünülen dört sıvı, Hipokrat'ın hümoral patolojisinin temelini teşkil etmiştir. Bu anlayışa göre sağlık vücuttaki bu sıvıların dengede oluşuna, hastalık ise bu dengenin bozulmasına bağlıdır. Eski Roma'da Galen (Câlînûs, m.s. I. asır), bu teoriyi takip ederek hastalıkların meydana gelişinde dış tesirlerin de etkili olabileceği fikrini ileri sürdü. Ahlât-ı erbaa fikri İslâm dünyasında da benimsenmiş ve müslüman hekimlerin kendi klinik tecrübelerine dayanarak getirdikleri açıklamalarla Ortaçağ'daki son ve gelişmiş şeklini kazanmıştır. Nitekim Ebû Bekir er-Râzî ve İbn Sînâ, Ortaçağ hümoral patolojisinin en gözde müslüman temsilcileridir.

İlk ve Ortaçağ'daki tıp anlayışına göre, insan bedeninindeki bu dört sıvının bazı özellikleri vardı. Bedeni dolaşan kan akıcı ve sıcak, beyinde saklanan balgam akıcı ve soğuk, dalak ve midede bulunan kara safra (sevda) kuru ve soğuk, karaciğerde saklanan sarı safra ise kuru ve sıcak idi. Vücuda alınan besinler bu dört maddeye dönüşürdü ki eskilerin inancına göre ilkbahar kanı, yaz safrayı, sonbahar sevdayı, kış da balgamı harekete getirirdi. Hastalık ve sağlık bunlar arasındaki denge veya dengesizliğe bağlı olduğu gibi mizaçlar da bunların nisbetine bağlı idi. Böylece **demevî, safravî** ve **melankolik** gibi tipler de ayrılmış bulunuyordu. Mevsimlere ve bünyeye göre beden sıvılarının terkiplerinin değişmesi dolayısıyla eskiler zaman zaman kan aldırmak gereğini duyarlardı ve bu da bazı şartlarda olurdu. Eskilerin inancına göre, her ayın başından on beşine kadar kan aldırmak pek zaruret olmadıkça yanlıştı. Ancak on beşinden sonra alınan kan vücudun temizlenmesini sağlar ve hastalıklara iyi gelirdi. Bu arada bu dört sıvıdaki sıcaklık, soğukluk, kuruluk, yaşlık gibi özelliklerin droglarda (ilâçlar) bulunduğu kabul edilirdi. Herhangi bir drogda tek bir özellik varsa ona basit, birden fazla özellik varsa ona da kompoze (mürekkep) drog denirdi.

Galen'le birlikte tesirini devam ettiren, daha sonra İslâm dünyasında da yaygın şekilde benimsenen ahlât-ı erbaa fikri, XVI. yüzyılda fizyoloji ve biyokimya gibi ilimlerin gelişmesiyle tesirini tekrar ve kuvvetle gösterdi. XX. yüzyıl başlarında ise hormonların keşfi ve bağışıklık fikrinin gelişmesi ile daha da önem kazandı. Nitekim bugün de modern tıpta kan ve safra kirliliğinin bazı hastalıklara sebep olduğu bilinmekte ve bunların giderilmesi için kan aldırma, safra boşaltma, müshil kullanma gibi usullere başvurulmaktadır.

Dört sıvı ve onlara nisbet edilen sıcaklık, soğukluk, kuruluk ve yaşlık şeklindeki nitelikler, İslâm dünyasında mizaç teorilerinin geliştirilmesine yol açmıştır. **Demevî** (sanguin), **balgamî** (flegmatique), **safravî** (colérique) ve **sevdâî** (mélancolique) terimleriyle ifade edilen psikolojik tiplemeler yanı sıra, **mahrûr** (sıcak tabiatlı), **mebrûd** (soğuk tabiatlı), **yâbis** (kuru tabiatlı) ve **mertûb** (yaş tabiatlı) şeklinde dört niteliğe dayalı karakter tasniflerine de gidilmiştir (İhvân-ı Safâ, *Resâʾil*, I, 299). Fizikî coğrafyanın tesiri, eğitim ve hatta bazı inanışlara göre astrolojik faktörler yanında, insanın ahlat yapısından doğan fizyonomisinin de onun ahlâkî tabiatını belirlediği düşünülmüştür. Dolayısıyla tabii mizacın psikolojik mizaca yol açması, onun da belirli tavır ve davranışları insan fiillerine hâkim kılması, ahlât-ı erbaa ve ahlâk (huylar) arasında bir bağlantının kurulmasına yol açmıştır. Böyle bir bağlantıya uygun olarak çabuk öfkelenme, korkak tabiatlı olma, olur olmaz şeylere kederlenme, şehvete aşırı düşkün olma vb. doğuştan getirildiği düşünülen eğilimler, tabii ahlâk adını alır. Bunun yanı sıra doğrudan doğruya alışkanlıklarla (bi'l-âde) kazanılıp insan karakterine yerleşen huylar da vardır. Tabii mizaçla birlikte gelen tabii ahlâkın değiştirilip değiştirilemeyeceği konusunda antik çağdan beri süren tartışma, müslüman ahlâkçılarca ılımlı bir çözüme bağlanmıştır. Yaygın olarak benimsenen bu görüşe göre insanda mutlak anlamda tabii huylar yoktur; sadece belli huyları kazanmaya tabii bir yatkınlık vardır. Bu huylar da eğitim (te'dib) ve telkin (mevâiz) ile değiştirilebilir.

BİBLİYOGRAFYA :

Huneyn b. İshak, *Kitâbü Câlînûs fi'l-üsṭüḳussât ʿalâ reʾyi Ebüḳrâṭ* (nşr. Muhammed Selîm Sâlim), Kahire 1986, s. 115-121, 130; İhvân-ı Safâ, *Resâʾil*, Beyrut 1376-77/1957, I, 299-304; İbn Miskeveyh, *Tehẕîbü'l-aḫlâḳ* (nşr. İbnü'l-Hatîb), Kahire 1398, s. 41-43; E. H. Ackerknecht, *A Short History of Medicine*, New York 1955, s. 49-51; Bedi N. Şehsuvaroğlu, *Eczacılık Tarihi Dersleri*, İstanbul 1970, s. 127-129; Seyyid Hüseyin Nasr, *Science and Civilization in Islam*, Cambridge 1987, s. 220-223.


AYŞEGÜL DEMİRHAN ERDEMİR

AHLATŞAHLAR

Van gölü çevresinde 1100-1208 yılları arasında hüküm süren bir Türk hânedanı.

Hânedanın kurucusu Sökmen el-Kutbî'dir. Sökmen, Selçuklu hânedanından Azerbaycan Meliki Kutbüddin İsmâil İlarslan'ın Türk asıllı **memlük*** emîrlerinden biri olduğu için el-Kutbî lakabıyla anılır. Selçuklu şehzadeleri arasındaki saltanat mücadelelerine karışan Kutbüddin İsmâil'in 488'de (1095) ölümü üzerine Sökmen, onun oğlu Mevdûd'un hizmetine girdi. Fakat Mevdûd'un da 1102 yılında beklenmedik bir zamanda ölümü ile Azerbaycan meliklerinin soyu kesildi. Bunun üzerine Sökmen el-Kutbî, diğer bazı emîrleriyle birlikte Muhammed Tapar'ın hizmetine girdi. Bu sırada Tapar ile Berkyaruk arasındaki saltanat mücadeleleri bütün şiddetiyle devam ediyordu. Ancak 1104'te barış yapıldı; on iki yıl süren ve imparatorluğu zayıf düşüren uzun mücadele böylece sona ermiş oldu. Aynı yıl Tapar, Musul emîri âsi Çökürmüş'ü cezalandırmak için şehri kuşattığında yanındaki emîrler arasında Sökmen el-Kutbî de bulunuyordu. Onun 501'de (1107-1108) Hille Arap Emîri Sadaka b. Mezyed'in tenkil edilmesine katılmış olması da muhtemeldir. Ertesi yıl Musul'un diğer âsi bir emîr olan Çavlı'nın elinden alınmasına Sökmen'in de iştirak ettiği görülmektedir.

Azerbaycan meliklerinin nerelere hâkim oldukları iyice bilinmemekle beraber Tebriz, Merend, Mâkû ve Hoy'dan

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

başka diğer bazı şehirleri de idareleri altında bulundurdukları söylenebilir. Ebü'l-Fidâ'ya göre, Mervânoğulları'nın zulmünden bıkan Ahlat halkı, adalet ve dirayetini duydukları Sökmen'i 1100 yılında çağırıp şehri ona teslim etmişlerdir. Adı geçen müellif, Ahlatşahlar Devleti'nin bu tarihte kurulmuş olduğunu yazmaktadır. Ancak Azerbaycan Meliki Mevdûd henüz hayatta olduğuna göre, Sökmen'in şehri onun adına idare ettiğinde şüphe yoktur. Diğer taraftan İbnü'l-Ezrak'a göre ise Alparslan Malazgirt Savaşı'ndan sonra Ahlat ve Malazgirt'e valiler tayin ettiğinden buraları Mervânoğulları'nın elinden çıkmış ve Selçuklu sultanları, kendi zamanına kadar adı geçen şehirleri emîrlere dirlik şeklinde vermeye devam etmişlerdir. Sökmen, yukarıda kaydedildiği gibi Muhammed Tapar'a güzel hizmetlerde bulundu. Bu sebeple Tebriz, Ahlat, Meyyâfârikīn (Silvan) ve diğer ikinci derecede bazı şehirler bu sadakatının mükâfatı olarak kendisine **iktâ*** edildi (1111). Ancak İbnü'l-Ezrak'ın bir kaydına dayanılarak, Musul Emîri Çökürmüş ile birlikte Urfa'nın güneyindeki Belih çayı kıyısında Haçlılar'a karşı parlak bir zafer kazanan (7 Mayıs 1104) Sökmen'in Sökmen el-Kutbî olduğu iddiası asla kabul edilemez. Çünkü yerli ve yabancı diğer bütün güvenilir kaynaklarda, zaferi kazananın Hısnıkeyfâ (Hasankeyf) hâkimi Artuklu Sökmen olduğu açıkça ifade edilmektedir. Esasen İbnü'l-Ezrak da eserinin başka bir yerinde Haçlılar'ı yenenin Artuklu Sökmen olduğunu bildirmektedir.

İbnü'l-Ezrak'ın Sökmen el-Kutbî'nin 1109 yılında Meyyâfârikīn'i uzun bir muhasaradan sonra eline geçirdiğine dair sözleri diğer müelliflerce de teyit edilir. Sökmen Meyyâfârikīn'in idaresini memlükü Gızoğlu'na bırakmıştı. 1111 yılında Haçlı tehdidine mâruz kalan şehirlerden Bağdat'a gelen müslümanların yardım istemeleri üzerine Muhammed Tapar, Altun Tigin oğlu Mevdûd kumandasında kalabalık bir orduyu Haçlılar üzerine gönderdi. Bu orduda Sökmen el-Kutbî, Merâga hâkimi Ahmedîl, Porsuk'un oğulları İlbegi ve Zengî gibi büyük emîrler de bulunuyordu. Fakat ordu Urfa bir yana, kırk beş gün kuşattığı Tel Bâşir Kalesi'ni (Gaziantep yöresinde) bile alamadı. Halep'e gelindiğinde Sökmen el-Kutbî hastalandı. Hastalığının ağırlaşması üzerine askerleriyle birlikte ordudan ayrıldı ve Fırat kıyısındaki Bâlis şehrinde öldü (Eylül 1111). Sökmen'in tabutu memleketine götürülürken Artukoğlu İlgazi'nin saldırısına uğradıysa da bu saldırı Sökmen'in askerlerince geri püskürtüldü. Sökmen'in naaşı önce Meyyâfârikīn'e, sonra da Ahlat'a götürülüp orada defnedildi. Sökmen'in Tebriz, Ahlat, Erciş, Zâtülcevz (Adilcevaz), Meyyâfârikīn, Malazgirt, Muş, Van, Bargiri ve Vestan şehirlerini idare ettiği bilinmekte, Ahlat ile Tebriz arasındaki diğer bazı şehirler ve kalelere de hâkim olması ihtimal dahilinde görülmektedir. Merâga hâkimi Ahmedîl, Muhammed Tapar'ın Sökmen'in sahip olduğu yerleri kendisine vereceği ümidine kapılarak ölümüne pek sevindiyse de bu ümidi tahakkuk etmediği gibi çok geçmeden Bâtınîler tarafından hançerlenerek öldürüldü. Hoy'un batısında ve ona bir konak mesafedeki Sökmenâbâd şehrinin bu Sökmen mi, yoksa torunu II. Sökmen tarafından mı kurulduğu bilinmemektedir. Sökmen'in İnanç Hatun unvanlı karısı da Ahlatşahlar tarihinde önemli bir rol oynamıştır.

Sökmen'in yerini oğullarından Zahîrüddin İbrâhim aldı ve 1126 veya 1127 yılında ölümüne kadar bu mevkide kaldı. Zayıf bir şahsiyeti olan İbrâhim zamanında ülkeyi ihtiraslı, fakat pek dirayetli görünmeyen annesi İnanç Hatun idare etti. Bunun neticesinde Tebriz ile Azerbaycan meliklerine ait diğer birçok yerler Muhammed Tapar tarafından karısı Gevher Hatun'a verildi. Bundan başka Tapar Meyyâfârikīn'i de İbrâhim'in idaresinden alarak Karaca es-Sâkī'ye iktâ etti (1115).

Tarihçi Azîmî, Sökmen el-Kutbî'nin oğlu Dâvud'un 1124 yılında Togan Arslan'ı yendikten sonra Bitlis'i de kuşattığını bildirmektedir. Ancak Sökmen el-Kutbî'nin Dâvud adlı bir oğlu olduğu diğer kaynaklarca doğrulanmadığı gibi, Hısnıkeyfâ hâkimi Sökmen oğlu Dâvud'un da aynı yılda hayatta olduğu bilinmektedir. Bu sebeple Azîmî'nin Ahmed yerine yanlışlıkla Dâvud adını yazmış olması muhtemeldir. Aynı müellif, İbrâhim'in 1126 yılında vefat ettiğini ve yerine kardeşi Yâkub'un geçtiğini yazarken mahallî bir kaynağa dayanan Ebü'l-Fidâ, İbrâhim'in 1127 yılında öldüğünü ve kardeşi Ahmed'in ona halef olduğunu belirtir.

Ahmed on ay emirlik mevkiinde bulunduktan sonra öldü ve yerine altı yaşındaki yeğeni ve İbrâhim'in oğlu Sökmen geçti (1128-1185). Fakat bu sırada Ahlatşahlar ülkesini II. Sökmen'in babaannesi idare ediyordu. Ebü'l-Fidâ'nın kaynağına göre, İnanç Hatun memlekete tek başına hâkim olmak için çocuk yaştaki torununu da öldürtmek istemiş, fakat bunun farkına varan devlet büyükleri 528'de (1133-34) bu ihtiraslı kadını boğdurarak tehlikeyi önlemişlerdir. Aynı yılda Irak Selçukluları tahtına ikinci defa olarak Mesud çıkmıştı. Sultan Mesud 1135'te Halife Müsterşid'i yenip Merâga'ya geldikten sonra Ahlatşahlar'ın ülkesine yürüdü. Ahlatşah Sökmen değerli armağanlar ile Mesud'un huzuruna gidip onun gönlünü aldıysa da Sultan Mesud, Sökmen'in sadakatinden emin olmamış bulunmalı ki 1137'de Fars Valisi Mengü Bars ile yaptığı Gürşenbe Savaşı'ndan sonra yanına gelen kardeşi Selçuk'a, Sökmen ve Togan Arslan'ın ülkelerini iktâ etmiş ve Tebriz Valisi Gızoğlu es-Silâhî'yi de onun atabegliğine getirmiştir. İmâdüddin el-İsfahânî'ye göre Selçuk iktâ bölgesine gidip o ülkeleri tamamıyla eline geçirmiş, halkına zulüm ve işkence ederek müsaderelerde bulunmuş, pek çok kişiyi esir almıştır. Ancak dirayetsiz biri olan Melik Selçuk yaptığı bu kötü işlerden dolayı Doğu Anadolu'da tutunamadı; Doğu Anadolu beylikleri büyük bir dış tehlikeyi böylece atlatmış oldular. Bu arada Musul-Halep hâkimi Atabeg İmâdüddin Zengî Ahlat üzerine bir sefer düzenleyerek Sökmen'in kızı ile evlenmişti (1133). Zengî'nin Ahlatşah Sökmen'in kızı ile evlenmekten gayesi, çok defa yaptığı gibi, burayı hâkimiyeti altına almak için zemin hazırlamaktı. İnanç Hatun'un zayıf idaresi onun ihtirasını körüklemişti.

II. Sökmen'in uzun hükümdarlık zamanı Ahlatşahlar Devleti'nin şüphesiz en parlak devrini teşkil eder. Gürcüler ile yapılan birkaç savaş istisna edilirse Van gölü çevresi halkı, II. Sökmen'in yaklaşık elli yedi yıllık idaresi altında rahat bir hayat geçirdi. Bu hükümdar 533 (1138-39) yılında âsi ruhlu ve savaşçı Sasunlular (Senâsîne) tarafından her nasılsa esir alındıysa da Artuklu Hükümdarı Hüsâmeddin Temürtaş'ın teşebbüsü ile serbest bırakıldı. Fakat Sökmen çok sonraları Sasunlular'ın kalelerini üç yıl kuşatarak ele geçirdi (11 Ağustos 1174) ve bu topluluğu ağır bir şekilde cezalandırdı. Hatta Ahlatlı Ammâr oğlu Es'ad hâtıratında, Sökmen'in onları bir daha kendilerini toparlayıp zarar veremeyecek duruma getirdiğini nakletmiştir. Zengî'nin ölümü üzerine

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

(1146) Ahlatşah Sökmen onun Kızılarslan oğlu Yâkub'dan alınmış bütün yerleri ele geçirdi. Böylece II. Sökmen bu başarısı ile oldukça dirayetli bir şahsiyet olduğunu göstermiş oldu. 540 (1145-46) yılında Artuklu Hükümdarı Temürtaş'ın oğlu Necmeddin Alpı, Ahmed'in kızı ve II. Sökmen'in ana bir kız kardeşi ile evlendi ve bu evlilikten Alpı'nın oğlu ve halefi Kutbüddin II. İlgazi doğdu.

Arrân Valisi İldeniz 1160 yılında Tuğrul oğlu Arslan'ı Selçuklu tahtına oturtmuş, kendisi de atabeg sıfatı ile devletin idaresini eline almıştı. Fakat Merâga hâkimi Aksungur oğlu Arslanapa ile Sökmen, İldeniz'e karşı bir ittifak cephesi kurdular. Bunun üzerine İldeniz, Arslanapa'ya karşı oğlu Cihan Pehlivan'ı gönderdi (1161). Arslanapa, Sökmen'den yardıma gelmesini istedi. Sökmen ona çok sayıda asker sevketti; kendisi uçta bulunduğu için ülkeyi terkedemeyeceğini bildirerek özür diledi. Arslanapa, Ahlatşah Sökmen'in askerinin de yardımı ile Cihan Pehlivan'ı bozguna uğrattı; askerinin çoğu esir alındı, kendisi de bir kısım askeri ile perişan bir halde Hemedan'a döndü.

II. Sökmen devrinin en mühim hadiseleri Gürcü savaşlarıdır. Gürcü Kralı Giorgi, 1154 yılında Saltuklu Hükümdarı İzzeddin Saltuk'u ağır bir yenilgiye uğrattıktan sonra 1161 yılında da Ani şehrini eline geçirmişti. Saltuk ve damadı II. Sökmen Ani'nin elden çıkmasına seyirci kalmak istemediler ve birlikte Giorgi'nin üzerine yürümeye karar verdiler. Bunda Sökmen'in karısı ve Saltuk'un kızı Şah Bânûvân'ın (Şah Bânû) mühim bir rol oynadığı anlaşılıyor. Kars ve Sürmari (sonra Sürmeli Çukur) hâkimleri ile Dimleç oğlu Bitlis-Erzen Emîri Fahrüddevle Devlet Şah'tan başka Sökmen'in eniştesi Artuklu Necmeddin Alpı da ittifaka dahil edildi. Alpı onlara katılmak üzere Mardin'den yola çıkmıştı. Fakat beyler Artuklu hükümdarını beklemeden Ani'yi kuşattılar (Ağustos 1162). Bunu haber alan Gürcü Kralı Giorgi şehri kurtarmaya koştu. Savaş başlayacağı sırada İzzeddin Saltuk, Gürcü kralı ve oğulları ile savaşmayacağına dair evvelce esir iken ant içtiğini bahane ederek uzaklaşmış ve bu, Türkler'in ağır bir yenilgiye uğramalarına sebep olmuştur. Öyle ki Gürcüler zengin bir ganimet ele geçirdikleri gibi pek çok Türk öldürmüşler ve dokuz bin esir almışlardır. Ahlatşah Sökmen ancak 400 atlı ile ülkesine geri dönebilmiş, hatunu, Saltuk'un kızı Şah Bânûvân'ın ana bir kardeşi Bedreddin de düşmanın eline esir düşmüştür. Mağlûbiyet haberini Malazgirt'e geldiği sırada öğrenen Artuklu Necmeddin Alpı, hısım ve müttefikini beklemeksizin geldiği yere süratle dönmüştür. Gürcü kralı kazandığı bu mühim zaferden de cesaret alarak Duvin (Duveyn) şehrini ele geçirip yıktığı gibi Gence bölgesine de yağma ve tahrip akınları düzenledi. Bunun üzerine, aralarında Sökmen'in de bulunduğu birçok emîr Irak Selçuklu Sultanı Arslan'ın kumandasında Gürcüler'e karşı sefere çıktı. Lükri Kalesi civarında yapılan savaşta Gürcüler yenilmişler ve bütün ağırlıklarını bırakıp kaçmışlardır (Temmuz 1163). Ertesi yıl Ahlatşah'a bağlı bulunan Sürmari hâkimi İbrâhim Beg, kuvvetlerinin azlığına rağmen, Gürcüler'e karşı mühim bir zafer kazanmaya muvaffak oldu. Sökmen'in oğlu olmadığı için yeğeni (kız kardeşinin çocuğu) ve Artuklu Necmeddin Alpı'nın oğlu İlgazi'yi sarayında büyütüyor ve ona veliahtı ve vârisi gözü ile bakıyordu. 1165 yılında İlgazi, Hısnıkeyfâ hâkimi ve Artuklu hânedanının büyük reisi Fahreddin Karaarslan'ın kızı ile evlendirildi. 1174 yılında Gürcüler'in Ani şehrini alıp ülkelerine katmaları üzerine iki taraf arasında yeniden savaş çıktı. Selçuklu ordusu 1175 yazında Nahcıvan'da toplandı. Türk ordusu Lori ve Domanis ovalarını geçip Akşehir'e (Ahılkelek) geldi. Gürcüler karşı çıkmaya cesaret edemediklerinden bu yöre yağmalandı, yakılıp yıkıldı; pek çok ganimet ve esir alındı. Sökmen ve askerleri ganimet ve esirlerle Ahlat'a döndüler (Eylül 1175). Bu münasebetle şehirde büyük şenlikler yapıldı.

Aynı yıl İldeniz öldü ve yerine oğlu Cihan Pehlivan Muhammed atabeg oldu. Cihan Pehlivan'ın dirayeti sayesinde siyasî istikrar devam etti. Fakat Zengîler'in Dımaşk hükümdarı Nûreddin Mahmud'un yerini alan kumandanlarından Selâhaddîn-i Eyyûbî, efendisinin aksine küçük İslâm devletlerini ortadan kaldırmak siyasetini güdüyordu. Bu maksatla 1182 yılında Musul'u kuşattı. Musul hükümdarı Zengîler'den İzzeddin Mesud, Ahlatşah Sökmen ile Atabeg Cihan Pehlivan Muhammed'den yardım istedi. Musul'da hutbe Selçuklu hükümdarları adına okunuyordu. Bu sebeple Cihan Pehlivan'ın Eyyûbî hükümdarının bu hareketine karşı kayıtsız kalması beklenemezdi. Nitekim Selâhaddin Musul'u kuşattığı sırada Ahlatşah Sökmen ile Cihan Pehlivan'ın ve kardeşi Kızılarslan'ın elçileri gelip ondan kuşatmayı kaldırmasını istediler. Fakat Selâhaddin onların sözlerine önem vermedi. Başka sebeplerden muhasarayı kaldırdı ise de bu defa yine Zengîler'e ait Sincar'ı kuşattı. Eyyûbî tehlikesinin ciddiyetini Cihan Pehlivan'dan belki çok daha iyi anlamış olan Sökmen, Selâhaddin'e karşı mücadele etmek için Musul Hükümdarı İzzeddin Mesud ile bir ittifak meydana getirdi. Bununla ilgili olarak Sökmen değerli emîrlerinden Seyfeddin Bektemür'ü Eyyûbî hükümdarına elçi gönderdi. Bektemür'ün Sincar'ı terketmesi yolundaki isteği Selâhaddin tarafından kabul edilmedi. Geri dönen Bektemür, Ahlatşah'a, ihmal ve gevşeklik gösterildiği takdirde bu meselenin vahim neticeler doğurabileceğini ifade etti. Bunun üzerine Ahlat'ın dışındaki ordugâhında bulunan Sökmen derhal Mardin'e gitti; yanında Bitlis ve Erzen hâkimi Dimleçoğlu Fahreddin Devletşah da vardı. Evvelce bir ara Sökmen ile kendisine tâbi olan Devletşah'ın arası açılmış ise de daha sonra düzelmişti. Mardin Hükümdarı Kutbüddin İlgazi ise kız kardeşinin oğlu olup kendi sarayında büyümüştü. Az sonra Musul Hükümdarı İzzeddin Mesud da Mardin'de müttefikine katıldı. Bunu Halep'ten Türkmen Yıva Yaruklu askerinin gelmesi takip etti. Artuklu İlgazi, İzzeddin Mesud'un hem dayısının oğlu hem de kayınbabası idi. Selâhaddin bu sırada Harran'da idi ve askerini terhis etmişti. Onların toplandıklarını öğrenince akrabalarına askerleriyle huzuruna gelmelerini emretti. Hama'dan gelen Takıyyüddin Ömer müttefiklere gözdağı verilmesi için harekete geçilmesini tavsiye etti; bu tavsiyeyi yerinde bulan Selâhaddin Re'sül'ayn'a vardı. Gerçekten bu hareket müttefiklerin dağılmasına kâfi gelmiş ve Ahlatşah Sökmen, Eyyûbî hükümdarı ile karşılaşmayı göze alamamıştı. Selâhaddin'in Âmid ve Halep'i ele geçirmesi (1183), "melik"leri yani küçük hükümdarları daha derin bir kaygıya düşürdü. Ertesi yıl Mardin-Meyyâfârikîn Hükümdarı Kutbüddin İlgazi henüz gençlik çağında iken öldü; oğulları ise küçük yaşta idiler. Ahlatşah yeğeninin oğullarından Nâsırüddin Yavlakarslan'ı Mardin tahtına oturtup dirayetli ve iyi niyetli bir emîr olan Nizâmeddin Alpkuş'u ona atabeg tayin etti.

Selâhaddin 1185 yılında Musul'u yeniden kuşattı. Muhasara devam ettiği

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

sırada Sökmen'in öldüğü haber alındı (9 Rebîülâhir 581/10 Temmuz 1185). Mahallî bir kaynağa dayanan Ebü'l-Fidâ onun 579'da (1184) altmış dört yaşında öldüğünü yazıyorsa da İbnü'l-Esîr'in verdiği yukarıdaki tarih daha doğrudur. Sökmen cesur, dirayetli, halka karşı çok şefkatli bir hükümdardı. Ermeni tarihçisi Vardan da onun hıristiyan ahalinin de sevgi ve saygısını kazandığını söyler. Ahlat bölgesi yani Van gölü çevresi onun zamanında en mâmur ülkelerden biri haline gelmiş, halkı da en yüksek refah seviyesine ulaşmıştı. Vardan onun on iki şehre sahip olduğunu kaydeder. Yalnız bu şehirlerin hepsinin adları bilinmemektedir. Bitlis-Erzen hâkimi Dimleçoğlu Fahrüddevle Devletşah ile Sürmari sahibi İbrâhim, Sökmen'e tâbi idiler. Vardan, Ahlatşah'ın ölümünden sonra ülkesinin civardaki kavimlerin zulmü altına girdiğini ve yoksul düştüğünü söyleyerek onun devrinde yaşanan mutlu hayatın sona ermiş olduğunu bildirir. Sökmen'in para kestirdiği biliniyorsa da adına yapılmış herhangi bir yapıya rastlanmamıştır. Bu husus şüphesiz Ahlat'ın geçirdiği büyük felâketlerle de ilgilidir.

Sökmen'in hiç oğlu olmadığı ve hânedanından da hiç kimse bulunmadığı için yerine eşrafın ve halkın arzusu üzerine Seyfeddin Bektemür geçti. Bektemür, Sökmen'in yetiştirdiği memlük asıllı emîrlerden biri idi. Efendisi öldüğü sırada Meyyâfârikīn'i idare ediyordu. Selâhaddin, Sökmen'in öldüğünü ve yerine Bektemür'ün geçtiğini öğrenince Musul kuşatmasını bırakıp Ahlat üzerine yürümeyi düşünürken Ahlat'ın ve Bitlis'in ileri gelenlerinden aldığı mektuplar tereddüdünü giderdi. Mektuplarda Ahlat'a geldiği takdirde şehrin kendisine teslim edileceği bildiriliyordu. Halbuki bu bir hile idi. Çünkü Atabeg Cihan Pehlivan Muhammed'in Ahlat'ı almak için harekete geçtiği haber alınmış ve bu tedbir ile onun karşısına Selâhaddin çıkarılmıştı. Gerçekten Eyyûbî hükümdarı Ahlat'a yaklaştığı zaman Cihan Pehlivan'ın da şehrin öbür tarafındaki bir yerde konaklamış olduğunu gördü. Elçiler gidip geldi ve sonunda Eyyûbî hükümdarı Atabeg ile savaşmaya cesaret edemedi. Ahlatlılar'ın Selçuklu Hükümdarı Tuğrul'a, daha doğrusu Cihan Pehlivan'a tâbi olmalarını ve hutbeyi onların adına okutmalarını kabul etmek zorunda kaldı. Fakat Selâhaddin Ahlat seferinden büsbütün eli boş dönmedi; hükümdarsız kalmış olan Meyyâfârikīn'i ele geçirdi ve şehrin idaresine emîrlerinden Ahlatlı Sungur'u memur etti. 1186 yılında Meyyâfârikīn'i Mısır nâibliğinden azlettiği amcasının oğlu Takıyyüddin Ömer'e verdi. Takıyyüddin Ömer 1191'de Âmid'in kuzeyinde ve Meyyâfârikīn'in kuzeybatısındaki Siverek ve Hani'yi zaptetti. Bektemür buna kayıtsız kalmadı ise de askerinin çokluğuna rağmen yenilip Ahlat'a döndü. Takıyyüddin Ömer şehri kuşattı; fakat alamayacağını anlayıp Malazgirt'e yöneldi ve orayı muhasara etti. Erzurum Melikesi Mama Hatun da askeriyle, Takıyyüddin Ömer'e yardım etmek için gelmişti. Fakat Takıyyüddin Ömer kuşatma sırasında ölünce (10 Ekim 1191) Malazgirt büyük bir tehlikeden kurtulmuş oldu. Esasen Doğu Anadolu, Selâhaddin'in müstakbel fetih planına dahil yerlerden biri idi. Hatta Selâhaddin Ahlat'ı zaptedip orayı çok sevdiği kardeşi Âdil'e vermek vaadinde bile bulunmuştu.

Selâhaddîn-i Eyyûbî 1193 yılında vefat etti. Böylece onun, tahakkuku mümkün görünmeyen Anadolu ve İran'ı fetih planları gerçekleşmedi. Ölümü Bektemür'ü o kadar sevindirdi ki bu derin sevincini gizlemeye bile lüzum görmedi. Zira ülkesinin her an Eyyûbîler tarafından istilâ edilmesi ihtimali onun için dâimî bir üzüntü kaynağı olmuştu. Bu münasebetle Bektemür bir taht yaptırıp üzerine oturmuş, "es-sultânü'l-muazzam" veya "el-melikü'n-nâsır Selâhaddin" unvanını almış ve Seyfeddin yerine Abdülaziz lakabını kullanmaya başlamıştı. Bektemür bununla da iktifa etmeyerek Musul hâkimi İzzeddin Mesud, Sincar hâkimi İmâdüddin Zengî ve Mardin hâkimi Hüsâmeddin Yavlakarslan'a elçiler gönderip Selâhaddin'in kardeşi Âdil'in ülkelerini almak için birlikte harekete geçilmesini teklif etti. Fakat Bektemür, Selâhaddin'in ölümünden yaklaşık iki buçuk ay sonra, kumandanlarından biri olan damadı Bedreddin Aksungur Hezâr Dînârî tarafından öldürüldü (18 Mayıs 1193). Onun hamamdan çıktıktan sonra Bâtınîler tarafından öldürüldüğüne dair bir rivayet varsa da bu pek muhtemel görünmemektedir. Kaynaklarda Bektemür'ün halkı seven ve onlara adaletle muamele eden, yoksullara yardım elini uzatan, ilim ve din adamlarıyla sûfîleri gözeten bir hükümdar olduğu yazılır. Ermeni tarihçisi Vardan, Bektemür'ün Sasun bölgesini fethettiğini ve Takıyyüddin Ömer'in ölümünden sonra da hıristiyanlara karşı iyi davrandığını belirtir.

Bektemür'ün yerine geçen Bedreddin Aksungur Hezâr Dînârî de (1193-1198) Sökmen'in memlüklerinden biri idi. Ahlatşah Sökmen'in, Bedreddin'i Cürcanlı bir tâcirden bin altına satın aldığı için ona "hezâr dînârî" (bin altınlık) lakabını vermiş ve kendisine sâkī yapmıştı. Bektemür, Ahlatşah olunca Hezâr Dînârî'nin mevkii yükselmiş ve hatta onun Ayna Hatun adlı kızıyla evlenmişti. Fakat buna rağmen haris bir insan olduğu anlaşılan Hezâr Dînârî, 1193'te Bektemür'ü öldürüp yerine geçmiş ve Bektemür'ün yedi yaşındaki oğlu ile karısını Muş yöresindeki Erzâs (?) Kalesi'nde hapsetmişti. Hezâr Dînârî beş yıl hükümdarlık makamında kaldıktan sonra 1197 yılında öldü. Dînârî'nin ölümü üzerine yerine Sasunlu Ermeni ve memlük asıllı Kutluğ adlı bir emîr geçtiyse de halk tarafından kabul edilmeyip yedi gün sonra öldürüldü. Yerine, hapisten çıkarılan Bektemür'ün oğlu Muhammed (1198-1207) geçirildi. Muhammed o zaman on iki yaşlarında bir çocuk olduğundan işleri Sökmen'in divitçibaşısı Kıpçak asıllı Şücâüddin Kutluğ yürüttü. O da memlük menşeli emîrlerden biri idi. Muhammed delikanlılık çağına girince atabegini önce hapsetti, sonra da öldürttü. Fakat bu hareket onun aleyhinde bir hava yarattı. Bu durumu fırsat bilen Gürcüler 601 (1204-1205) yılında Azerbaycan'a başarılı bir akın yaptıktan sonra Ahlatşahlar'ın ülkesine girip Malazgirt'e kadar ilerlemişler, daha sonra Erciş taraflarına yönelmişler, karşılarına asker çıkmadığı için de her tarafı yakıp yıkıp pek çok esir ve ganimet elde etmişlerdi. Gürcüler Ahlatşahlar'a ait Erzurum'a yakın Hısnıtabn'a geldikleri sırada Ahlatşah, askerini toplayıp Gürcüler'i Erzurum meliki Selçuklu Mugīsüddin Tuğrul Şah'ın yardımıyla bozguna uğratabildi. Fakat kazanılan bu zafer Gürcüler için ağır bir darbe teşkil etmedi. Ertesi yıl onlarla yeniden savaşmak ve sınırları dışına atmak icap etti. Hatta bundan bir yıl sonra da serhad kalesi olan Kars Gürcüler'in eline geçti. Dirayetsiz bir hükümdar olan Ahlatşah Muhammed ülkenin işleriyle meşgul olmayıp eğlence ile vakit geçiriyordu. Bu yüzden Muhammed önce bir kalede hapsedildi; daha sonra öldürüldü (603/1206-1207). Yerine İzzeddin (veya Seyfeddin) Balaban (1207-1208) geçti. Balaban Ahlatşahlar'ın sonuncusudur. Bir

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

yıldan daha az süren hükümdarlığı zamanında Eyyûbî Hükümdarı Âdil'in oğlu el-Melikü'l-Evhad Necmeddin Eyyûb ile yaptığı savaşta Balaban bozguna uğrayıp Ahlat'a çekildi. Sonra Erzurum meliki Selçuklu Mugîsüddin Tuğrul Şah'ın yardımı ile Evhad'ı mağlûp etti. Ancak Balaban, Eyyûbî hükümdarının eline geçmiş olan Muş'u kuşattıkları sırada Tuğrul Şah tarafından gaddarca katledildi (604/1207-1208). Bunun üzerine Ahlatlılar Evhad'ı çağırarak şehri ona teslim ettiler. Fakat Ahlat askerinden bir kısmı müstahkem Van Kalesi'ne çekilerek Evhad'ın hükümdarlığını kabul etmediler. Ahlatşah'a bağlı askerlerin Erciş şehrini de ellerine geçirmeleri üzerine el-Melikü'l-Evhad babasından yardım istedi. O da diğer oğlu el-Melikü'l-Eşref Mûsâ'yı gönderdi. Bunlar barış yolu ile Van'ı aldılar. Ancak Evhad Malazgirt'i fethetmek için Ahlat'tan ayrıldığında Ahlatlılar şehirdeki Eyyûbî askerini çıkarıp hisarı kuşattılar. Halkın maksadı Ahlatşahlar Devleti'ni ihya etmekti. Bunu haber alan Evhad Ahlat'a döndü; kardeşi Eşref'in de yardımıyla şehri tekrar aldı. Bu sırada halktan pek çok kimse öldürüldü. Böylece halkın gücü kırıldı, ahîlerin (fityân) birliği dağıldı. Bir asırdan fazla sürmüş olan Ahlatşahlar Devleti böylece ortadan kalktı (604/1207-1208).

Pek mâmur olan Ahlatşahlar ülkesinin geliri ancak Mısır'la mukayese ediliyordu. Bununla beraber bu devirden kalma cami, medrese, zâviye, kervansaray gibi eserlerin günümüze kadar gelmemesi de dikkate değer. Bunun, başta zelzeleler olmak üzere, tabii âfetler ve istilâcı orduların yaptıkları tahriplerle yakından ilgisi vardır. Ahlatşahlar devrinden günümüze, sadece, bazıları kitâbeli mezar taşları intikal etmiştir (bk. AHLAT). Ahlatşahlar'dan ancak II. Sökmen ile halefi Bektemür'ün para kestirdikleri bilinmektedir. Ahlatşahlar zamanında Ahlat halkı Türkçe ve Farsça konuşuyordu. Çok canlı bir ticaret şehri olan Ahlat, aynı zamanda, Bağdat'ı aratmayacak derecede bir eğlence merkezi idi. Sık sık yapılan şenliklere bütün halk katılırdı. Halkın yabancılardan hoşlanmadığı da kaynaklarda ifade edilmektedir. Esnaf ve sanatkârının çokluğundan şehirde içtimaî ve siyasî hayatta da tesirini kuvvetle hissettiren bir ahî teşkilâtı meydana gelmişti. Şeref Ebü'l-Mutahhar'ın *Târîḫu Aḫlâṭ* (*Ḫilâṭ*) adlı eserinin günümüze gelemeyişini de önemli bir kayıp olarak belirtmek gerekir.

BİBLİYOGRAFYA :

el-Muḫtârât mine'r-resâ'il (nşr. İ. Afşar), Tahran 2535, şş., s. 134, 135, 136, 137, 140, 142; Urfalı Mateos, *Vekāyi'nâme* (trc. H. D. Andreasyan), Ankara 1962, s. 233, 239, 329-330; İbnü'l-Kalânisî, *Ẕeylü Târîḫi Dımaşḳ* (nşr. H. F. Amedroz), Beyrut 1908, s. 164, 374; İbnü'l-Ezrak el-Fârikî, *Târîḫu Meyyâfâriḳîn ve Âmid* (nşr. Bedevî Abdüllatîf Avad), Kahire 1959, s. 249, 250, 279; *a.e.*, British Museum, Oriental, nr. 5803; Üsâme b. Munkız, *el-İʿtibâr* (nşr. Philip K. Hitti), Princeton 1930, s. 89; İmâdüddin el-İsfahânî, *el-Fetḥu'l-ḳussî* (nşr. C. De. Landberg), Leiden 1888, s. 401-407; a.mlf., *el-Berḳu'ş-Şâmî* (nşr. Ramazan Şeşen), İstanbul 1979, s. 29, 39, 61, 62, 64, 65; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, İndeks; Bündârî, *Zübdetü'n-Nuṣra* (nşr. M. Th. Houtsma), Leiden 1889, s. 179, 185, 206; a.mlf., *Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi* (*Zübdetü'n-Nuṣra ve nuḫbetü'l-ʿUṣra*, trc. Kıvameddin Burslan), İstanbul 1943, s. 166, 170, 186; a.mlf., *Sene'l-Berḳı'ş-Şâmî* (nşr. Ramazan Şeşen), Beyrut 1971, s. 88; *Aḫbârü'd-devleti's-Selcûḳıyye* (nşr. Muhammed İkbâl), Lahor 1933, s. 158-159, 162, 196; Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, VIII, 36, 383, 421, 423, 525, 534, 535, 711-712; İbnü'l-Adîm, *Zübdetü'l-ḥaleb* (nşr. Sâmî ed-Dehhân), Dımaşk 1951-68, II, 154, 158, 159, 161, 254; İbn Vâsıl, *Müferricü'l-kürûb* (nşr. Cemâleddin eş-Şeyyâl), Kahire 1957-60, II, 132-133, 168-169, 175-376; III, 16, 145, 178; Ebü'l-Fidâ, *el-Muḫtaṣar fî aḫbâri'l-beşer*, İstanbul 1286, II, 223, 237, 250; III, 71, 93, 99, 100, 114; Reşîdüddin, *Câmiʿu't-tevârîḫ* (nşr. Ahmed Ateş), Ankara 1960, II, 163, 164, 173, 174; *Histoire de la Georgie* (trc. M. Brosset), Petersbourg 1848, I, 381-382, 392-395, 456, 466; Anili Samuel, *Chronologie*, *Collection d'historiens Armeniens* (trc. M. Brosset), Petersbourg 1876, II, 461, 464-465; Halil Edhem (Eldem), *Düvel-i İslâmiyye*, İstanbul 1927, s. 242; Abdürrahim Şerif [Beygü], *Ahlat Kitabeleri*, İstanbul 1932; Gabriel, *Voyages*, I, 231-246; V. Minorsky, *Studies in Caucasian History*, London 1953; Beyhan Karamağaralı, *Ahlat Mezartaşları*, Ankara 1972; Osman Turan, *Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi*, İstanbul 1973, s. 83-97; Vardan, "Türk Fütuhatı Tarihi" (trc. H. D. Andreasyan), *Tarih Semineri Dergisi*, I, İstanbul 1937, s. 199, 200, 201, 205, 208, 211, 216; Cl. Cahen, "La Chronique abrégée d'al-Azimi", *JA* (1938), s. 381, 394, 397; Streck, "Ahlat", *İA*, I, 160-161; F. Taeschner, "Akhlāṭ", *EI²* (İng.), I, 329-330; C. E. Bosworth, "Aḵlāṭ", *EIr.*, I, 725-726.



FARUK SÜMER

AHLWARDT, Wilhelm

(1828-1909)

Arap dili ve edebiyatı üzerinde yaptığı çalışmalarla tanınan Alman müsteşriki.

4 Temmuz 1828'de Greifswald'da doğdu. Greifswald Üniversitesi Eski Yunan edebiyatı profesörü Christian Wilhelm Ahlwardt'ın oğlu, ilâhiyat profesörü Peter Ahlwardt'ın torunudur. 1846'da Greifswald Üniversitesi'nde Şark dilleri tahsiline başladı. Burada *Dîvânü Benî Hüzeyl*'i yayımlayan J. G. Kosegarten'in, Göttingen Üniversitesi'nde de H. Ewald'ın öğrencisi oldu ve 1851'de Greifswald Üniversitesi'nde doktorasını tamamladıktan sonra aynı üniversitenin kütüphanesinde çalışmaya başladı. 1854-1856 yıllarında Arapça yazmaları incelemek üzere Gotha ve Paris'e gönderildi ve bu sırada Arap edebiyatı ile yakından ilgilenme fırsatı buldu. Paris'ten dönüşünde Greifswald Üniversitesi'nin kütüphane müdürlüğüne tayin edildi; böylece derin bir romantizm ile bağlı olduğu Arap edebiyatı üzerinde çalışma imkânına kavuştu. 1857'de üniversite Doğu dilleri öğretim üyeliği hakkını kazandı. 1861'de de hocası Kosegarten'in yerine profesör oldu. Ölümüne kadar (2 Kasım 1909) çalışmalarını burada sürdürdü.

Ahlwardt, geniş bir Arap edebiyatı tarihi yazmayı tasarlamış, hatta çalışma ve yayınlarının hepsini bu arzusunu gerçekleştirmeye yardımcı olacak biçimde planlamıştır. Aradığı şiir dünyasını Arap edebiyatında bulmuş ve bunu kendi çevresine titiz bir gayretle nakletmeye ve tanıtmaya çalışmıştır. Meşhur katalogu ve özellikle yayımladığı klasik Arap şiirleri, araştırmacılar tarafından müracaat eserleri olarak kabul edilmiştir. Çalışmaları arasında Arapça'dan Almanca'ya şiir tercümeleri de bulunmasına rağmen yazılarında titiz ve bol notlu edisyon kritik tarzını tercih etmiştir.





Ahlatşahlar'dan Seyfeddin Bektemür devrine ait 589 (1193) tarihli bakır sikke (İstanbul Arkeoloji Müzesi, Teşhir, nr. 1299)

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

Kendisinden nakledilen, "Şiirin de nebatlar gibi bir vatanı vardır; bir şiiri bir başka toprakta yetiştirmek mümkün değildir" sözü, notlarla açıklamaya ve edisyon kritiğe verdiği önemin gerisindeki anlayışını belirtmektedir.

Eserleri. Ahlwardt, eserlerinin ortaya koyduğu gibi, öğrenmedeki ciddiyet ve disiplinini yayınlarına da aksettirmiş düzenli bir araştırmacı ve mizacı itibariyle da yalnız kendi tarz ve tercihine uygun çalışmalar yapmış bir müsteşriktir. De Goeje'nin yayımladığı Belâzürî'nin *Fütûhu'l-büldân'*ı (Greifswald 1863-1868) ile 1882-1896 yılları arasında neşredilen Zemahşerî'nin *el-Mufaṣṣal*'ına yaptığı yardımlar bir tarafa bırakılacak olursa, otuzuna girmeden başlattığı asıl yayım faaliyetinin, bir yandan klasik Arap şiirini tanıtmak, diğer yandan çalışmalarının hemen hepsinin yazmak istediği Arap edebiyatı tarihine temel teşkil etmesini sağlamak üzere planlanmış olduğu görülür.

Ahlwardt'ın belli başlı çalışmaları şunlardır: **1.** *Dîvânü Ṭahmân el-Kilâbî* (Leiden 1858). **2.** *Ḳaṣîdetü Teᵓebbeṭa Şerren* (1859). Şerhli olarak hazırlanmıştır. **3.** *Kitâbü'l-Faḫrî fi'l-âdâbi's-sulṭâniyye* (Göttingen 1861). İbnü't-Tıktakā'nın meşhur eserinin Paris nüshası esas alınarak hazırlanmış metnidir. **4.** *el-Ḫamriyyât* (Greifswald 1861). *Dîvânü Ebî Nüvâs*'ın "Hamriyyât" bölümünün Berlin ve Viyana yazmalarına dayanarak yayımlanmış şeklidir. **5.** *el-ʿİḳdü's-semîn fî devâvîni'ş-şuʿarâᵓi's-sitteti'l-Câhiliyyîn* (*The Diwans of the Six Ancient Arabic Poets*) (London 1870; Paris 1902). Bu çalışmada Câhiliye devri şiiri ele alınmış ve Nâbiga, Antere, Tarafe, Züheyr, Alkame ve İmruülkays gibi altı Câhiliye devri şairi Batılı araştırıcılara tanıtılmıştır. **6.** *Bemerkungen über der achtheit der altarabischen Gedichte* (Greifswald 1872). Müellifin eski Arap şiiri üzerine düşüncelerini ihtiva eden bu eser daha önce Câhiliye devri şiiri üzerine yapmış olduğu çalışmanın bir yan ürünü sayılabilir. **7.** *Anonymen arabischen Chronik* (Leipzig 1883). Berlin Kraliyet Kütüphanesi'ndeki bir yazmaya dayanarak neşrettiği bu eserin daha sonra Belâzürî'nin *Ensâbü'l-eşrâf*'ının XI. cildi olduğu anlaşılmıştır. **8.** *Verzeichnis der arabischen Handschriften* (*Die Handschriften Verzeichnisse der königlichen Bibliothek zu Berlin*) (Berlin 1887-1899). Ahlwardt'ın asıl şöhretini sağlayan bu eser Berlin Kraliyet Kütüphanesi'ndeki Arapça yazmaların katalogudur. Tamamı on cilt olan bu külliyatın I-IX. ciltlerinde 10.205 yazmanın konularına göre tasnifleri yapılmış olup X. cildi dizindir. Ahlwardt yirmi yıllık bir emeğin mahsulü olan bu çalışmasında kitapları sadece tasnif ve tavsif etmekle kalmamış, aynı zamanda müellif ve muhtevaları hakkında da bilgi vermiştir. Onun yazmak istediği Arap edebiyatı tarihinin iskeletini teşkil edecek bu çalışma, yine bir Alman müsteşriki olan Brockelmann'ın *Geschichte der arabischen Literatur* (*GAL*) adlı eserinin temelini oluşturmuştur. **9.** *Eşʿâru Ḫalef el-Aḥmer* (Greifswald 1895). Ahlwardt'ın katalog çalışmasını bitirdikten sonra tekrar Arap şiirine dönerek hazırladığı bir eserdir. **10.** *Sammlungen alter arabischer Dichter.* Eski Arap şairlerinden derlemeleri ihtiva eden bu eser üç cilt halinde neşredilmiştir (Berlin 1903). I. cilt Asmaî'nin *el-Aṣmaʿiyyât*'ı (Berlin 1902), II. cilt Accâc'ın *Dîvânü'l-Erâcîz*'i (Leipzig 1903), III. cilt de *Dîvânü Rüᵓbe b. ʿAccâc*'dır. Bu divanı ayrıca aruz vezninin aynı kalıbıyla Almanca'ya da tercüme ederek yayımlamıştır (Berlin 1904).

BİBLİYOGRAFYA :

J. Fück, *Die Arabischen Studien in Europa*, Leipzig 1955, s. 191-192; Müneccid, *el-Müsteşrikūne'l-Almân*, Beyrut 1978, I, 101-105; Necîb el-Akīkī, *el-Müsteşriḳūn*, Kahire 1980, II, 383; Mîşâl Cühâ, *ed-Dirâsâtü'l-ʿArabiyye ve'l-İslâmiyye fî Evrûbbâ*, Beyrut 1982, s. 196; Abdurrahman Bedevî, *Mevsûʿatü'l-müsteşriḳîn*, Beyrut 1984, s. 29-30; *Maʿa'l-Mektebe*, s. 84-85; P. K. Kokovtsov, "Vilgelm Alvardt", *Bulletin de l'Acaddémie* (Impériale) *des Sciences de St. Pétersbourg*, VI/4, Petersbourg 1910, s. 1201-1208.



HİDAYET YAVUZ NUHOĞLU

AHMED

(أحمد)

Hz. Peygamber'in isimlerinden biri.

Ahmed, **hamd** kökünden ism-i tafdil olup "herkesten daha çok öven (hamdeden) ve herkesten daha çok övülen" anlamlarına gelir. Bazı İslâm âlimleri, başka hiç kimseye nasip olmayan bir makamda ve sadece kendine mahsus ifadelerle herkesten daha fazla Allah'a hamdettiği, Cenâb-ı Hakk'ın da onu bütün insanlardan daha çok övdüğü için Hz. Peygamber'e Ahmed adının verildiğini söylerler. Ahmed, aynı kökten türemiş olmakla beraber onun diğer adları olan Muhammed ve Mahmud'dan daha anlamlı ve daha beliğdir. Çünkü her ikisi de yalnızca "övülmüş olma"yı ifade ettikleri halde **ahmed**de hem "övülme", hem de "övme" anlamı vardır. Hz. Peygamber'in adı olarak Ahmed Kur'ân-ı Kerîm'de bir defa geçmektedir: "Hatırla ki Meryem oğlu Îsâ, 'Ey İsrâiloğulları! Ben, daha önce gönderilen Tevrat'ı tasdik etmek ve benden sonra gelecek Ahmed adlı bir peygamberi müjdelemek üzere Allah'ın size gönderdiği peygamberim' demişti" (es-Saf 61/6).

Ahmed kelimesinin Hz. Peygamber'den önce isim olarak kullanılıp kullanılmadığı hususu ihtilâflıdır. Kaynaklardan anlaşıldığına göre, Resûlullah'ın doğduğu yıllarda Ahmed adını taşıyan hiç kimse bulunmadığı gibi hicrî I. yüzyılın ikinci yarısının ortalarına gelinceye kadar da bu adı alan hiçbir şahsa rastlanmamıştır. Konuyla ilgilenen İslâm âlimlerinin çoğu bu kanaati belirtmişlerdir. Her ne kadar Câhiliye devrinde Ahmed b. Sümâme et-Tâî, Ahmed b. Zeyd es-Seksekî gibi şahıslara ve Benî Ahmed gibi kabile adlarına rastlanılmakta ise de bunlar uzun yıllar önce yaşamış oldukları için unutulmuşlardı. İslâmî devirde bu adla anıldığı bilinen ilk şahıs, meşhur Arap dil bilgini Halîl'in (ö. 170/786 veya 175/791) babası Ahmed b. Amr el-Ferâhîdî'dir.

Hz. Peygamber çeşitli hadislerde isimlerinden birinin de Ahmed olduğunu hiçbir te'vile yer bırakmayacak şekilde ifade etmiştir (Buhârî, "Menâkıb", 17, "Tefsîr", 61; Müslim, "Fezâᵓil", 124, 125, 126). İslâmî kaynaklarda, annesi Âmine'ye doğacak çocuğuna Ahmed adını koyması emrolunduğu kaydedilmektedir (İbn Sa'd, I, 98-99, 104). Şair sahâbîlerden Hassân b. Sâbit, Kâ'b b. Mâlik, Amr b. Cemûh ve Abdullah b. Ziba'râ da Hz. Peygamber'in Ahmed adını şiirlerinde birçok defa zikretmişlerdir. Bazı müsteşrikler bu gerçeği kısmen inkâr ederek, kısmen de değişik şekillerde yorumlayarak İncil'de Ahmed adlı bir peygamberden bahsedilmediğini, müslümanların bu ismi, Hz. Peygamber'in İncil'de (Yuhanna, XIV/16; XVI/13-14) geçen Paraklit ile özdeşleştirilmesinden sonra ve en erken tarihle 125 (742-43) yılından itibaren kullanmaya başladıklarını (Watt, XLIII/1, s. 110; EI^2 (Fr.), I, 275), **ahmed** kelimesinin isim değil sıfat olduğunu ve hatta Kur'an'a sonradan dahil edildiğini iddia ederler. Bu son iddia, üzerinde durmaya değmeyecek ka-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

dar basittir ve iftiradan ibarettir. Diğer iddiaya gelince, Hz. Îsâ İncil'de (Yuhanna, XIV/15-16, 23-27; XV/26; XVI/7-13) kendisinden sonra Ahmed adlı bir peygamberin geleceğini haber vermiştir. Müslümanların bir müddet çocuklarına Ahmed adını koymadıkları ise doğrudur. Ancak bu, müsteşriklerin ileri sürdükleri sebeplerden değil, bilakis Hz. Peygamber'e olan saygılarından dolayıdır. Nitekim aynı sebeple Hz. Ömer de halifeliği sırasında Muhammed adlı şahısları toplayıp günlük hayatta ortaya çıkan bazı mahzurlar yüzünden onlardan isimlerini değiştirmelerini istemiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Hasan el-Mustafavî, *et-Taḥḳīḳ fî kelimâti'l-Ḳur'âni'l-Kerîm,* "aḥmed" md.; Buhârî, "Menâḳıb", 17, "Tefsîr", 61; Müslim, "Feżâ'il", 124, 125, 126; İbn Hişâm, *es-Sîre,* I, 353, 453, 534; II, 142, 158, 197, 256, 349, 385, 387, 419; İbn Sa'd, *eṭ-Ṭabaḳāt,* I, 98-99, 104-105, 161, 363; III, 55, 215; İbn Düreyd, *el-İştiḳāḳ,* s. 9-10; Kādî İyâz, *eş-Şifâ',* İstanbul 1290, I, 189-191; İbnü'l-Cevzî, *el-Vefâ bi-aḥvâli'l-Muṣṭafâ* (nşr. Mustafa Abdülvâhid), Kahire 1386/1966 — Beyrut, ts. (Dârü'l-Ma'rife), I, 36 vd., 103-110; İbn Seyyidünnâs, *'Uyûnü'l-eṣer,* Beyrut, ts. (Dârü'l-Ma'rife), I, 30-31; II, 315; Diyârbekrî, *Târîḫu'l-ḫamîs,* I, 206-207; *Tecrid Tercemesi,* IX, 250-252; Elmalılı, *Hak Dini,* VI, 4929-4935; Mehmet Aydın, *Müslümanların Hristiyanlığa Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları* (doçentlik tezi, 1979), AÜ İlâhiyat Fak., s. 186-197; Abdülahad Dâvûd, *Muhammad in the Bible.* Doha 1980, s. 22-26, 166-168, 209-215; A. Guthrie—E. F. F. Bishop, "The Paraclete, Almunhamanna and Aḥmad", *MW,* XLI (1951), s. 251-256; W. Montgomery Watt, "His Name is Aḥmad", *a.e.,* XLIII/1 (1953), s. 110-117; J. Schacht, "Aḥmad", *EI²* (Fr.), I, 275.


MUSTAFA FAYDA

AHMED I
(أحمد)
(ö. 1026/1617)

Osmanlı padişahı (1603-1617).

Babası III. Mehmed'in Saruhan valiliği sırasında 28 Nisan 1590'da Manisa'da doğdu. Annesi Handan Sultan'dır. Celâlî fetretinden dolayı sancağa çıkamamıştır (bk. SANCAĞA ÇIKMA). Babasının 18 Receb 1012'de (22 Aralık 1603) ölümü üzerine on dört yaşında tahta geçti.

İlk işi, III. Murad ve III. Mehmed devirlerinde devlet işlerine müdahaleleriyle çeşitli olaylara sebebiyet veren Safiye Sultan'ı (Venedikli Baffa) Eski Saray'a göndermek oldu. Bu sırada İran ve Avusturya ile olan savaş hali devam ediyordu. Cigalazâde Sinan Paşa şark serdarı tayin edilirken Vezîriâzam Malkoç Yavuz Ali Paşa da Macaristan'a gönderildi. Yine bu sıralarda Şah I. Abbas Revan'ı muhasara sonunda teslim almış, Kars'a girmiş ve ancak Ahıska önlerinde durdurulabilmişti. Sinan Paşa 15 Haziran 1604'te İstanbul'dan gecikmiş olarak hareket etti ve 8 Kasım'da Kars önlerine vardı. Durum uygun olduğu halde Şah Abbas'ın üzerine gitmeyip Van'da kışlağa çekilen Sinan Paşa, şahın taarruzu üzerine Erzurum'a geçti. Böylece serdar, ümerâ ve asker arasında huzursuzluk çıkmasına ve bir sefer mevsiminin boşa geçirilmesine sebep oldu. 1605 sefer mevsiminde tekrar ordunun başında hareket eden Sinan Paşa Tebriz'i geri almak üzere yürüdü. Ancak Erzurum Beylerbeyi Köse Sefer Paşa'nın esas ordudan ayrı hareket edip esir düşmesi Sinan Paşa'nın durumunu sarstı ve ordu Şah Abbas'ın âni baskını üzerine mağlûp olarak Van'a, sonra da Diyarbekir'e çekildi. Sinan Paşa'nın bu sırada büyük bir kuvvetle yardıma gelen Halep Beylerbeyi Canbulatoğlu Hüseyin Paşa'yı geç kaldığı bahanesiyle idam ettirmesi büyük bir isyanın başlamasına sebep oldu. Bu hadiseden kısa süre sonra kendisinin de Diyarbekir'de ölmesi üzerine Şah Abbas Gence, Şirvan ve Şemaha'yı zaptetti.

İran cephesinde bu olaylar sürerken 3 Haziran 1604'te İstanbul'dan hareket ederek 26 Temmuz'da Belgrad'a varan Vezîriâzam Malkoç Ali Paşa burada ölünce, sadârete ve garp serdarlığına Lala Mehmed Paşa tayin edildi. İlk önce Peşte, ardından Vaç kalelerini geri alan serdar, Estergon'u kuşattıysa da yağmur ve kar fırtınalarının başlaması ve askerin muhalefeti üzerine 23 Kasım 1604'te Belgrad'a çekilmek zorunda kaldı. Bu sırada Protestan Macar halkı üzerinde Katolik Avusturya baskısının artması, Erdel'in istiklâli için mücadele eden ve daha önce Avusturya taraftarı olan Erdel Beyi Etienne Bocskai'ın (Boçkay) İstanbul'a elçi göndererek yardım istemesine sebep oldu. Bocskai'a Erdel krallığı için yardım vaadinde bulunulması üzerine o da kuvvetleriyle sefere katıldı. 1605 yazında Estergon üzerine yürüyen Lala Mehmed Paşa, önce Vişegrad ve Tepedelen'i ele geçirdi. Böylece zor durumda kalan Estergon müdafileri 4 Kasım 1605'te kaleyi teslim ettiler. Diğer taraftan Bocskai, Türk kuvvetlerinin yardımı ile Uyvar'ı alırken Tiryaki Hasan Paşa da Veszprém ve Polata'yı fethetti. Elde edilen bu başarılardan sonra Lala Mehmed Paşa tarafından Etienne Bocskai'a Erdel ve Macar tacı giydirildi. Bunun arkasından da Kanije Beylerbeyi Sarhoş İbrahim Paşa, Tatar ve Macar kuvvetleriyle birlikte Avusturya'nın İstriya eyaletine bir akın düzenledi.

Sultan I. Ahmed

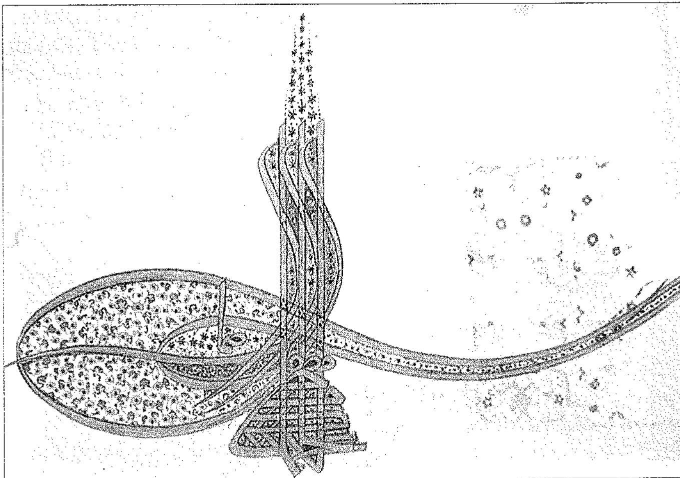


Anadolu'da Celâlî isyanlarının tehlikeli bir hal alması, diğer taraftan İran cephesinde başarı elde edilememesi sebepleriyle İstanbul'a çağrılan Sadrazam Lala Mehmed Paşa İran üzerine serdar tayin edildi. Böylece sadrazamın bütün Macaristan'ı Avusturya istilâsından kurtarma planı gerçekleşemedi. Bu konuda padişah nezdindeki teşebbüsleri de bir sonuç vermedi ve İran üzerine sefere hazırlanırken âniden vefat etti (1606). Bu sırada, yıllardan beri devam eden Osmanlı-Avusturya savaşlarını bir sonuca bağlamakla görevlendirilen Kuyucu Murad Paşa Budin'e gidip temaslarda bulundu ve anlaşma zemini hazırlanınca Budin Beylerbeyi Kadızâde Ali Paşa başkanlığındaki Osmanlı sulh heyeti ile Avusturya murahhasları Baron de Mollard ve Comte Althan, Zitvatorok'ta bir araya geldiler. Yirmi üç günlük bir müzakereden sonra on yedi maddelik bir ahidnâme imzalandı. Zitvatorok Muahedesi hükümlerine göre, Kanûnî devrinden beri Avusturya'nın vermekte olduğu 30.000 duka altın tutarındaki yıllık haraç kaldırıldı, buna karşılık İmpa-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

rator II. Rodolphe bir defaya mahsus olmak üzere 200.000 kara kuruş tazminat ödemeyi kabul etti. Padişah ile imparator eşit sayıldı ve imparatorun bundan böyle "kral" yerine "Roma Çasarı" adıyla anılması kararlaştırıldı. Her iki tarafın da birbirlerine zarar vermekten kaçınmaları kabul edildi. Bu hükümlerle Osmanlı İmparatorluğu bir adım gerilemiş ve iki hükümdar arasında eşitlik prensibinin kabul edilmesiyle Avrupa devletleri karşısındaki mutlak Türk üstünlüğü ortadan kalkmıştır. Ayrıca Erdel Kralı Bocskai'ın imparatorla Viyana'da yaptığı eski bir antlaşmanın muahede hükümleri arasında zikredilerek benimsenmesi de hatalı olmuş ve Bocskai'ın ölümünden sonra imparator bu maddeye göre Erdel'de hak iddia etmiş, böylece Erdel bir ihtilâf konusu haline gelmiştir. Tarihçiler genellikle Osmanlı Devleti'nin büyümesinin bu antlaşma ile durduğunda birleşmektedirler. 1608, 1615 ve 1616 yıllarında yeniden gözden geçirilen Zitvatorok Muahedesi'nin Osmanlılar tarafından kabulünde, Anadolu'da yıllardır devam etmekte olan Celâlî isyanlarının büyük rolü olmuştur.

Osmanlı-Avusturya mücadeleleri sebebiyle Anadolu'da devlete karşı başlayan hoşnutsuzluk, halktan fazla vergi alınmasıyla en yüksek seviyeye çıkmış ve timarlı sipahilerin zaafa uğraması da isyan hareketlerinin genişleyerek yayılmasına ve böylece Celâlî isyanlarının had safhaya ulaşmasına yol açmıştır. I. Ahmed'in tahta çıkmasından hemen sonra isyan eden Tavil Ahmed, Celâlî serdarı Nasuh Paşa ile Anadolu Beylerbeyi Kecdehan Ali Paşa'yı mağlûp etti. Tavil Ahmed'e 1605'te Şehrizor beylerbeyliği verilerek isyanı önlenmek istendi, fakat o bir süre sonra yeniden isyan ederek Harput'u ele geçirdi. Tavil'in oğlu Mehmed de sahte bir fermanla Bağdat valiliğini elde etti ve üzerine sevkedilen Nasuh Paşa'yı da yenilgiye uğrattı. Bağdat ancak 1607'de âsilerin elinden kurtarılabilmiştir. Öte yandan âsi Canbulatoğlu Ali Paşa da Lübnan'da Dürzî Şeyhi Ma'noğlu Fahreddin'le birleşerek güçlenmiş ve Trablusşam Emîri Seyfoğlu Yûsuf'u mağlûp ederek nüfuzunu Adana taraflarına yaymış, hatta kendisine bağlı bir ordu kurup adına sikke dahi kestirmişti. Bu sırada Halep beylerbeyliğine tayin edilen Hüseyin Paşa da Canbulatoğlu'nun adamı Cemşid tarafından bozguna uğratılmıştı. Celâlîler karşısında gösterdiği âcizlik sebebiyle isyanların daha da genişlemesine sebep olan Sadrazam Derviş Paşa'nın idam edilmesinden (1606) sonra vezîriâzamlığa getirilen Kuyucu Murad Paşa, yanında Tiryaki Hasan Paşa olduğu halde Suriye'ye doğru hareket etti. Sadrazam Anadolu'daki Celâlîler'i affeder görünüp Manisa ve Bursa çevresinde ortaya çıkan Kalenderoğlu'na Ankara sancak beyliğini verdi, ardından da Canbulatoğlu üzerine yürüdü. Oruç ovasında meydana gelen savaş sırasında Osmanlı ordusu, 30.000 tüfekli askere sahip âsi ordusu karşısında önce zor durumda kaldı; ancak âsiler Murad Paşa'nın gayretiyle 24 Ekim 1607'de mağlûp ve perişan edildiler. Bunun üzerine Ma'noğlu Fahreddin kabileleriyle birlikte Lübnan'a kaçtı; Canbulatoğlu ise sadrazamın elinden kurtularak İstanbul'a gelip padişaha sığındı. Padişah kendisine önce Tımışvar, sonra Belgrad eyaletini verdi, fakat orada da halka zulmetmesi üzerine boynu vuruldu. Kalenderoğlu ise Ankara halkı tarafından şehre sokulmayınca yeniden baş kaldırdı, ancak Alaçayır'da Murad Paşa'nın ordusu karşısında yenilgiye uğrayarak İran'a kaçtı. Harekâtına daha sonra da devam eden ve Orta Anadolu'daki irili ufaklı Celâlî reislerini ortadan kaldıran Kuyucu Murad Paşa, muhaliflerinin kendisini İran üzerine sefere gönderme gayretlerine rağmen İstanbul'a döndü. Bir süre sonra, İran'a sefer düzenleme bahanesiyle geri kalan Celâlî reislerini orduya katılmaya davet ederek onları da ortadan kaldırmayı başardı. Anadolu'da sükûnet sağlanınca İran'a sefer imkânı doğdu ve Murad Paşa 1610'da Tebriz'de bulunan Şah Abbas üzerine yürüdü. Ancak karşılaşma olmadı ve kışlamak üzere Diyarbekir'e çekilen Murad Paşa burada öldü (1611).



Sultan I. Ahmed'in tuğrası

Anadolu'da isyanların çoğalması üzerine halkın ekserisi köylerini terketmiş, çok sayıda köy harap olmuş ve bazı askerî sınıflar, halkı dağılmış olan köyleri "mülk-i mevrûs"ları gibi tasarrufları altına almışlardı. Bu yüzden hazine **nüzül***ve **avârız*** vergilerinden mahrum kalmıştı. Halkı **ehl-i örf***ün zulmünden kurtarmak için 30 Eylül 1609'da bir **adâletnâme*** çıkaran I. Ahmed, terkedilen köylerin tekrar iskânına çalışmıştır.

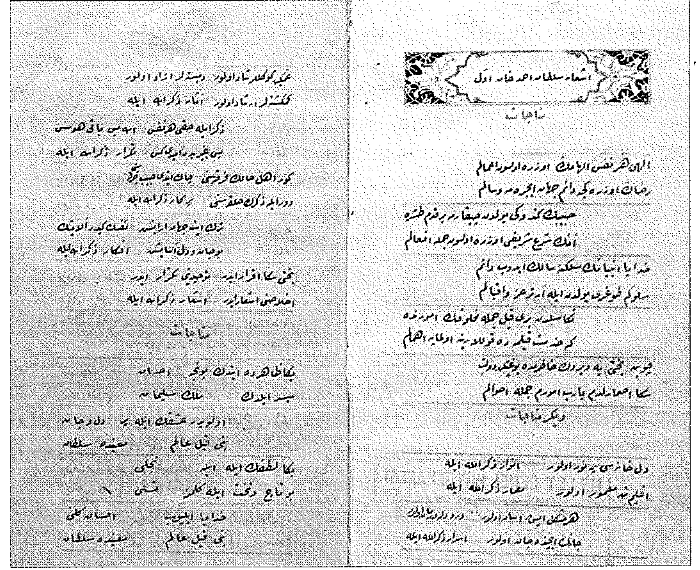
Yeni sadrazam Nasuh Paşa İran ile mücadeleye girişmemeyi tercih etti; bu sırada Şah Abbas da yıllık 200 yük ipek vergi vermek suretiyle barışa taraftar olduğunu bildirdi; böylece 20 Kasım 1612'de Osmanlı-Safevî antlaşması imzalandı. Tarihlerde Nasuh Paşa Musâlahası adıyla geçen bu antlaşma ile 1555'te tayin edilen sınırlar esas alındı; ayrıca Şah Abbas her yıl taahhüt edilen miktarda ipeği de göndermeye söz verdi.

Bu sırada İspanya Krallığı ile müttefikleri Toskana Büyük Dükalığı ve Malta şövalyeleri Akdeniz'de Osmanlı sahillerine baskınlar yapıyorlardı. 1611'de bir Malta filosu Gördüs'e (Korintos) hücum ederek 500 esir almış, 1612'de de bir Toskana filosu İstanköy'den 1200 esir götürmüştü. Avrupalı müttefiklerin sahil şehirlerindeki baskınları bu şekilde devam ederken önce Kaptanıderyâ Öküz Mehmed Paşa, hıristiyan devletlerle iş birliği yapan Ma'noğlu Fahreddin'i mağlûp etti. Arkasından Halil Paşa da Kıbrıs sularında on kadar Malta korsan gemisiyle karşılaştı; bunları mağlûp ederek devrin en büyük gemisi olan "Karacehennem"i tahrip etmeyi başardı. Yine bu sırada Memi Kaptan ve Lala

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

Câfer adlarındaki denizciler de düşmanı ağır kayıplara uğrattılar. Donanmanın takviyesine büyük önem veren I. Ahmed'in ikinci defa kaptan-ı deryâlığa getirdiği Halil Paşa, Malta'ya asker çıkardığı gibi Trablusgarp'ta mahallî levendlerin reisi olan Sefer Dayı'yı da bertaraf etti. Bu sırada donanmanın Akdeniz'de bulunmasını fırsat bilen Kazaklar Sinop'a baskın düzenleyip şehri tamamen yağma ve tahrip ettiler, ancak daha sonra şiddetle cezalandırıldılar. Osmanlı donanması I. Ahmed zamanında başarılı bir dönem yaşamıştır.

İran'la yapılan antlaşma, taahhüt edilen 200 yük ipeğin gönderilmemesi, elçilikle giden İncili Mustafa Çavuş'un alıkonulması ve Şah I. Abbas'ın Gürcistan'a asker sevketmesi üzerine bozuldu. 22 Mayıs 1615'te Vezîriâzam Öküz Mehmed Paşa İran üzerine sefer yapmakla görevlendirildi. Ancak Mehmed Paşa seferi ertesi yıla tehir etti ve bu durumdan faydalanan Şah Abbas da karşı tedbirlerini aldı ve Gence'yi tahrip ettirdi. Bu arada İstanbul'a gelen İran elçisinin eli boş dönmesinden sonra Nisan 1616'da Halep'ten büyük bir orduyla hareket eden Mehmed Paşa Kars'a gelip burayı tahkim etti ve Revan ile Nihâvend üzerine kuvvetler gönderdi. Bir müddet sonra da bizzat Revan üzerine yürüyerek bir İran ordusunu mağlûp edip Revan'ı kuşattı. Fakat orduda muhasara toplarının olmaması, Mâzenderan askerlerinin şiddetle mukavemet etmesi ve şahın muahede hükümlerini yerine getireceğine dair teminat vermesi üzerine orduyu Erzurum'a geri çekti. Böylece Revan seferi başarısızlıkla sonuçlanmış olan Öküz Mehmed Paşa, rakiplerinin de aleyhinde faaliyette bulunmaları yüzünden azledildi. I. Ahmed, Mehmed Paşa'nın kabul ettiği antlaşma hükümlerini de reddederek İran seferine devam edilmesini istedi ve yeni sadrazam Halil Paşa'yı serdar tayin etti. Halil Paşa sefer için Diyarbekir kışlağına gittiği sırada Kırım Hanı Canbek Giray da Gence, Nahcivan ve Culfa taraflarına akınlar düzenledi.



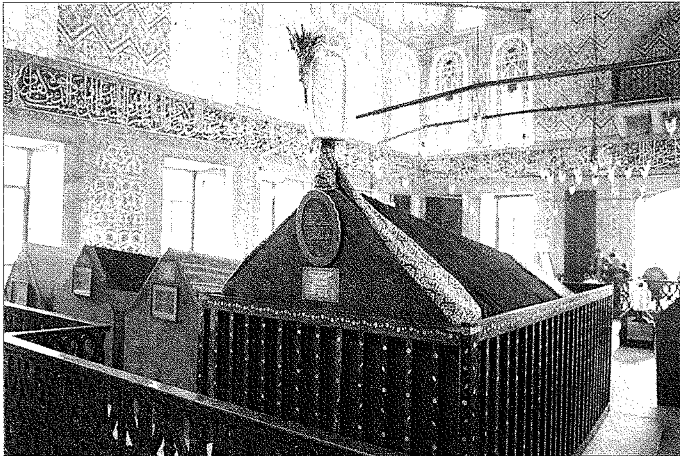
I. Ahmed'in Bahtî mahlasıyla yazdığı divanının ilk iki sayfası (Millet Ktp., Ali Emîrî, Manzum, nr. 53)

İran olayları devam ederken Leh asilzadesi Samuel Korezky, Kazaklar'dan meydana gelen bir orduyla Boğdan'a girerek Voyvoda Stefan'ı kovmuştu. Osmanlı Devleti Boğdan işinin hallini Bosna Beylerbeyi İskender Paşa'ya verdi. O da bir miktar askerle Boğdan'a hareket etti ve Korezky'yi yenerek aldığı 500 kazak esiriyle İstanbul'a döndü. Bundan sonra Kazak meselesinin kökünden halline memur edilen İskender Paşa, Lehistan ordusu ve Eflak, Boğdan, Erdel voyvodalarının kuvvetleriyle karşılaşmak üzere Turla nehrine doğru hareket etti. İki ordunun karşılaşacağı sırada Lehler'in isteğiyle barış masasına oturuldu ve antlaşma şartları tesbit edildi (27 Eylül 1617). Bu şartlara göre Kazaklar Turla'yı geçmeyecekleri gibi Karadeniz'e de inmeyecekler, buna karşılık Tatarlar da Lehistan'a akın yapmayacaklardı; Lehistan ise ödemekte olduğu vergiyi vermeye devam edecekti.

I. Ahmed'in cülûsundan sonra İngiltere, Fransa ve Venedik'le olan ticarî antlaşmalar yenilenmiş ve Fransa ile yapılan anlaşmada İspanyol, Portekizli, Katalan, Raguzalı, Cenevizli, Ankonalı ve Floransalılar'ın Fransız bayrağı altında ticaret yapabilecekleri kararlaştırılmıştır. Temmuz 1612'de de Hollanda ile ilk ticarî anlaşma yapılmıştır.

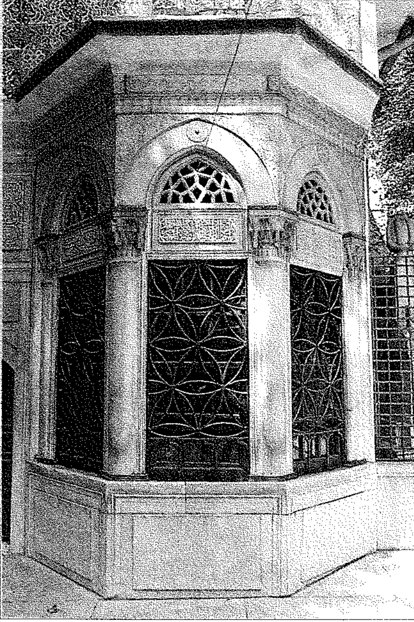
I. Ahmed elli bir gün süren bir mide hastalığı sonucu 22 Kasım 1617'de yirmi sekiz yaşında vefat etti. Zevku safaya kapılmayan, dindar ve hayır sahibi bir padişah olduğu için halkın güvenini kazanmıştı. Sert tabiatlı idi; ihanet edenleri affetmez ve sertliği yüzünden devlete hizmet edenlere dahi zaman zaman acımasız davranırdı. Ava ve cirit oyununa meraklı olduğu, ara sıra Edirne ve Bursa'da ava çıktığı bilinmektedir. Şair olan ve şiirlerinde Bahtî mahlasını kullanan Sultan Ahmed'in küçük bir divanı vardır (Millet Ktp., Ali Emîrî, Manzum, nr. 53).

I. Ahmed zamanının önemli değişikliklerinden biri saltanatın intikali meselesinde olmuştur. O zamana kadar herhangi bir kuralı olmayan cülûsta, bu padişahtan itibaren "ekberiyet" ve "erşediyet" yani hânedanın en büyük ferdinin tahta geçmesi usulü benimsenmiş, öteki şehzadeler sarayın özel



Sultan I. Ahmed'in sandukası - Sultanahmet / İstanbul

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.



Eyüp Sultan Camii avlusundaki I. Ahmed sebili

bir yerinde kafes arkasında tutulmaya başlanmıştır. Bu kanuna uyularak Sultan Ahmed'e I. Mustafa halef olmuştur.

Osmanlı tarihinde en büyük yapılar arasında sayılan ve mimari özellikleri bakımından sanat tarihinde önemli bir yeri olan Sultan Ahmed Camii onun tarafından inşa ettirilmiş, kendisi de temel atılırken altın bir kazma ile terleyinceye kadar bizzat çalışmıştır. Bu cami, yanındaki medrese, imaret, tabhane, dârüşşifa, mektep ve dükkânları ile tam bir külliye teşkil ediyordu. I. Ahmed, yıkılmaya yüz tutan Kâbe duvarlarını İstanbul'dan ustalar göndererek tamir ettirmiş, Kâbe'nin kapısı üzerindeki kitâbe ile altın oluğu yeniletmiş, ayrıca duvarları tutması için halis altın ve gümüşten on altı kuşak yaptırıp Mekke'ye yollamıştır. Bunlardan başka, İstanbul'da beyaz mermerden hazırlattığı bir minberi Medine'ye göndererek Mescid-i Nebevî'nin eskiyen minberinin yerine koydurmuştur. Babasının türbesini de yaptıran I. Ahmed'in bugün mevcut olmayan, Üsküdar'da Kavak Sarayı Mescidi ile Beylerbeyi'nde İstavroz Mescidi'ni inşa ettirdiği bilinmektedir. Ayrıca Eyüp'teki sebilinden başka Alemdar'da, Tophane'de, Tersane'de, Üsküdar Kavak İskelesi'nde ve Haydarpaşa'da yaptırttığı çeşmeler ise imar faaliyetleri sırasında ortadan kalkmıştır. Devrinde ilk defa tütün ithaline izin verilmiş, bunun yanında ülke çapında içki yasağı uygulanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Mustafa Sâfî, *Zübdetü't-tevârîh,* Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, I, nr. 2428; II, nr. 2429; Peçevî, *Târih,* I, 311-313; II, 261, 296-299, 335, 342-343, 346-347; Mehmed b. Mehmed, *Nuhbetü't-tevârîh ve'l-ahbâr,* İstanbul 1276, s. 219-251; Kâtip Çelebi, *Tuhfetü'l-kibâr fî esfâri'l-bihâr* (nşr. O. Şaik Gökyay), İstanbul 1973, s. 209-211; a.mlf., *Fezleke,* İstanbul 1286, I, 260, 344-345; Solakzâde, *Târih,* s. 683-698; Naîmâ, *Târih,* I, 404, 413-415; *Mir'âtü'l-Haremeyn* (*Mir'ât-ı Mekke*), I, 502-506; Hammer (Atâ Bey), VIII, 42 vd.; Danişmend, *Kronoloji,* III, 243, 258; Mübahat S. Kütükoğlu, *Osmanlı-İngiliz İktisâdî Münâsebetleri (1580-1838),* Ankara 1974, I, 43-45; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi,* III/1, s. 103; Nezihi Aykut, *Hasan Beyzâde Tarihi, I-III* (doktora tezi, 1980), İÜ Ed. Fak., Tarih Semineri Kitaplığı, nr. 2572, II, 303, 314, 322-323; M. Tayyib Gökbilgin, "XVII. Asır Başlarında Erdel Hadiseleri ve Bethlen Gabor'un Beyliğe İntihâbı", *TDl.,* sy. 1 (1949), s. 1-28; a.mlf., "Nasûh Paşa", *İA,* IX, 124; Halil İnalcık, "Adâletnâmeler", *Belgeler,* sy. 3-4, Ankara 1967, s. 123-133; Gerard Erdbrink, "Onyedinci Asırda Osmanlı-Hollanda Münâsebetlerine Bir Bakış", *GDAAD,* sy. 2-3 (1974), s. 160-179; M. Cavid Baysun, "Ahmed I", *İA,* I, 161; M. C. Şehâbeddin Tekindağ, "Mehmed Paşa", *İA,* VII, 593; Cengiz Orhonlu, "Murad Paşa", *İA,* VIII, 652; R. Mantran, "Aḥmad I", *EI²* (İng.), I, 267-268; a.mlf., "Aḥmed el-Evvel", *UDMİ,* II, 47-49.

 MÜCTEBA İLGÜREL

AHMED II

(أحمد)

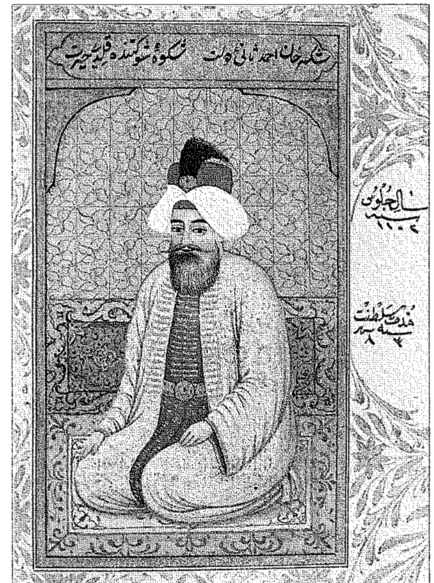
(ö. 1106/1695)

Osmanlı padişahı (1691-1695).

6 Zilhicce 1052'de (25 Şubat 1643) dünyaya geldi. Babası Sultan İbrâhim, annesi Muazzez Sultan'dır. Kardeşi II. Süleyman'ın yerine, 23 Haziran 1691'de kırk dokuz yaşında iken Edirne'de tahta çıktı. Bu sırada Osmanlı-Avusturya savaşları devam etmekteydi. II. Ahmed cephedeki Sadrazam ve Serdârıekrem Köprülüzâde Fâzıl Mustafa Paşa'yı görevinde bıraktı. Fakat onun Salankamen'de şehid düşmesi ve ordunun dağılması üzerine, Kadı Ali Paşa'yı askerin başına geçmek şartıyla sadrazamlığa getirdi. Ancak yeni sadrazamın sefere çıkmaması ve mal hırsına kapılması azline sebep oldu; yerine Merzifonlu Hacı Ali Paşa getirildi. Bu sırada Varat Kalesi Avusturyalılar'ın eline geçti.

Hacı Ali Paşa bir müddet sonra Belgrad'a doğru yola çıktı; ancak düşmanın ortalıkta görünmemesi üzerine şehrin kalesini tamir ve tahkim ettirip geri döndü. Bu sırada başdefterdar Cânib Ahmed Efendi'nin haksız yere azledilmesi sadrazamın istifasına sebep oldu; yerine Bozoklu Mustafa Paşa getirildi. Öte yandan bir süredir Trablusşam, Sayda ve Beyrut taraflarında eşkıyalık yapmakta olan Râfizî zümresinden Serhanoğulları ile Dürzî Ma'noğlu'nun cezalandırıldığı haberi İstanbul'da sevinçle karşılandı. Yeni sadrazam serdâr-ı ekrem olarak Edirne'den Belgrad'a doğru yola çıkarken Orta Macar Kralı Tököly İmre ile Kırım Hanı Selim Giray da orduya katıldı. Bu sırada, Belgrad Kalesi'ni kuşatmış bulunan Avusturya ordusu kumandanı Duc de Croy, Osmanlı ordusunun yaklaşması üzerine muhasarayı kaldırarak geri çekildi (12 Eylül 1693). Avusturyalılar'ın peşine asker gönderen serdâr-ı ekrem bu arada Belgrad ve Tımışvar gibi diğer bazı önemli kaleleri de tamir ve takviye ettirdi. Aynı günlerde, zaman zaman sınırı geçip etrafa dehşet saçan Barabaş Kazakları ile Lehli soyguncular da Babadağı seraskeri Mustafa Paşa tarafından mağlûp edilerek dağıtıldı. Fakat sefer dönüşünde Bozoklu Mustafa Paşa, kızlar ağasının tesirinde kalan II. Ahmed tarafından azledilerek yerine Sürmeli Ali Paşa getirildi. Ali Paşa Edirne'ye vardığında Avusturya üze-

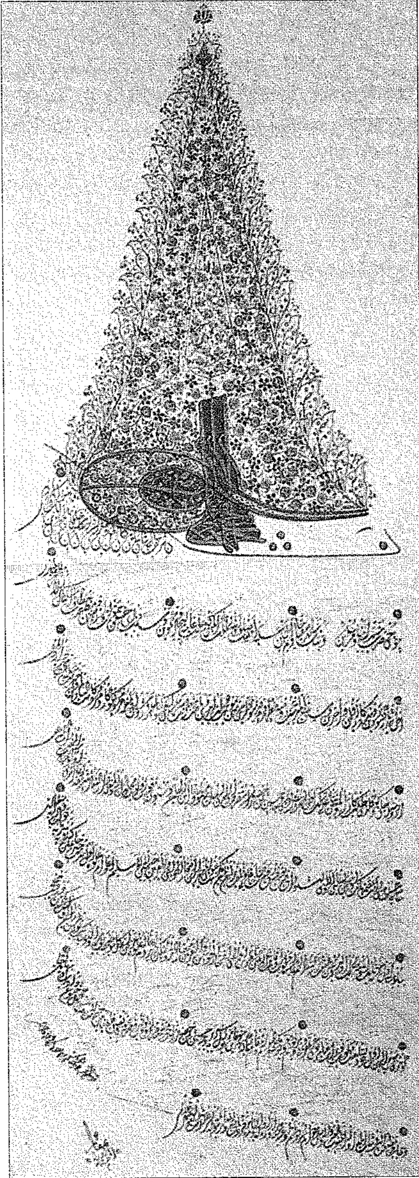
Sultan II. Ahmed



Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

rine serdar tayin edildi ve derhal orduyla yola çıktı. Asker Sava nehrinden Zemun sahrasına geçirilerek Varadin üzerine sevkedildi. 19 Eylül 1694'ten itibaren Varadin muhasarası başladı ve şehir topa tutuldu; Tuna'daki ince donanma da düşman donanmasını kale altına sığınmaya mecbur etti. Ancak kalenin takviye alması ve şiddetli yağmurların başlaması, askerî ileri harekâttan alıkoydu. Diğer taraftan Avusturya ve Macar kuvvetlerine yeniden yardım gönderildiği ve Macar beylerinin imparatorun emriyle asker topladıkları haberlerinin gelmesi üzerine ordu, yirmi üç günlük muhasaradan sonra Belgrad'a çekilmek zorunda kaldı. Avusturya seferinin bu şekilde sonuçlanmasından beş ay kadar sonra, 1695 ilkbaharında önemli bir kuvvetle Lehistan'a giren Şehbaz Giray, Lemberg taraflarına akınlar düzenleyerek kralın ordusunu mağlûp etti; birçok ganimet ve esirle geri döndü.

Sultan II. Ahmed'in beratı
(A. Nadir, *Osmanlı Padişah Fermanları*, s. 104)



Bu seferler dolayısıyla askere olan ihtiyaç çoğaldığından, Girit dışındaki bazı adaların muhafız kuvvetleri azaltılmış, bu arada Sakız'ın korunması da yalnız kalyon leventlerine bırakılmıştı. Bunu fırsat bilen Malta ve papalık gemileri Sakız'a asker çıkararak adayı işgal ettiler (21 Eylül 1695). Bu duruma çok üzülen II. Ahmed, adanın kurtarılması için derhal hazırlıklara başlanmasını emrettiyse de kısa bir süre sonra, 6 Şubat 1695'te elli iki yaşında iken istiskadan (ödem) Edirne'de vefat etti. Naaşı İstanbul'a getirilerek Kanûnî Süleyman'ın türbesine defnedildi.

Hassas ve hiddetli bir mizaca sahip olan II. Ahmed şiir ve mûsikiye meraklı, aynı zamanda hattat bir padişahtı. Çevresindekilerin telkinlerine çabuk kapılır, ancak devlet işlerinde reâyânın haklarını daima ön planda tutardı. Saltanatı sırasında birtakım idarî düzenlemeler gerçekleştirilmiş, özellikle Dîvân-ı Hümâyun'un işlerinin artması üzerine, eskiden olduğu gibi divan toplantıları Sultan Süleyman kanunnâmesine uygun olarak haftada iki günden dört güne çıkarılmıştır. Kendisi de divan müzakerelerinde bizzat bulunmayı âdet haline getirmiş ve hastalığı sırasında bile bu âdeti terketmemiştir (Özcan, s. 687-688; Râşid, II, 288). Saltanatı sırasında reâyâyı korumak ve hazinenin kayıplarını önlemek maksadıyla önce Şam, Halep, Diyarbekir, Mardin, Adana, Malatya, Antep ve Tokat'ta başlamak, daha sonra Anadolu ve Rumeli eyaletlerinin tamamını içine almak üzere mîrî **mukātaa***ların iltizamında **mâlikâne*** usulü ihdas edilmiş, ancak, bu usulle halk sık sık değişen mültezimlerin keyfî davranışlarından önceleri korunmuşsa da bu uygulama, daha sonra devletin başına büyük dertler açan âyânlığın ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.

II. Ahmed'in kısa saltanatı zamanına tesadüf eden Cibali, Ayazma Kapısı ve Bedesten yangınları İstanbul'un büyük bir kısmının tamamen yanmasına sebep olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA :

Râşid, *Târih*, II, 162, 237-238, 255-256, 268-269, 270-274, 288; Mustafa Nûri Paşa, *Netâyicü'l-vukūât*, İstanbul 1327, III, 8-11; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, III/2, s. 591; Abdülkadir Özcan, *Defterdar Sarı Mehmed Paşa-Zübde-i Vekāyiât, Tahlil ve Metin* (doktora tezi, 1979), İÜ Ed. Fak., Tarih Semineri Kitaplığı, nr. 3276, s. 555-558, 579-580, 591-592, 637, 665-669, 670-674, 679-680, 687-688, 693; a.mlf., "Defterdar Sarı Mehmed Paşa'nın Mâlî Bazı Görüş ve Faaliyetleri", *GDAAD*, sy. 10-11 (1983), s. 239-248; Mehmet Genç, "Osmanlı Mâliyesinde Mâlikâne Sistemi", *Türkiye İktisat Tarihi Semineri Metinler/Tartışmalar*, Ankara 1975, s. 231-258; M. Cavid Baysun, "Ahmed II", *İA*, I, 164-165; R. Ekrem Koçu, "Ali Paşa", *İA*, I, 342-343; B. Kütükoğlu, "Varadin", *İA*, XIII, 203-206; R. Mantran, "Aḥmad II", *EI²* (İng.), I, 268.

MÜCTEBA İLGÜREL

AHMED III

(احمد)

(ö. 1149/1736)

Osmanlı padişahı (1703-1730).

IV. Mehmed'in oğlu ve II. Mustafa'nın kardeşi olup annesi Râbia Emetullah Gülnûş Sultan'dır. 22 Ramazan 1084 (31 Aralık 1673) Pazar günü dünyaya geldi. İlk hocası Şeyh-i Sultânî Mehmed Efendi'dir. Daha sonra Seyyid Feyzullah Efendi'nin talebesi oldu. On dört yaşında iken, II. Süleyman'ın tahta çıkarılması üzerine, babası IV. Mehmed ve ağabeyi Mustafa ile birlikte Topkapı Sarayı'ndaki Çimşirlik (Şimşirlik) dairesine kapatıldı. Daha sonra Edirne'ye nakledilerek amcaları II. Süleyman, II. Ahmed ve ağabeyi II. Mustafa'nın padişahlıkları süresince burada kaldı. Nihayet 1703 Edirne Vak'ası sırasında, II. Mustafa'yı tahttan indirmek için Edirne'ye yürüyen cebecilerin kendi aralarında müftü tayin ettikleri Mehmed Efendi'nin ısrarı ile, 17 Ağustos 1703 günü âsiler tarafından tahta çıkarılmasına karar verildi ve bir gün sonra Çorlu'da adına hutbe okundu. 22 Ağustos'ta, âsilerin sadrazam tayin ettikleri Kavanoz Ahmed Paşa tarafından Edirne Sarayı'ndan alındı ve ertesi gün kendisine biat merasimi yapıldı. Böylece fiilen tahta geçen III. Ahmed, ilk iş olarak, eski padişah II. Mustafa ve çocuklarının Edirne Sarayı'na kapatılmasına dair hattı çıkarttı ve Dârüssaâde ağası Nezir Ağa'yı azletti. Bu arada, Kavanoz Ahmed Paşa'nın sadrazamlığı ile İmam Mehmed Efendi'nin şeyhülislâmlığını resmen tasdik etti ve

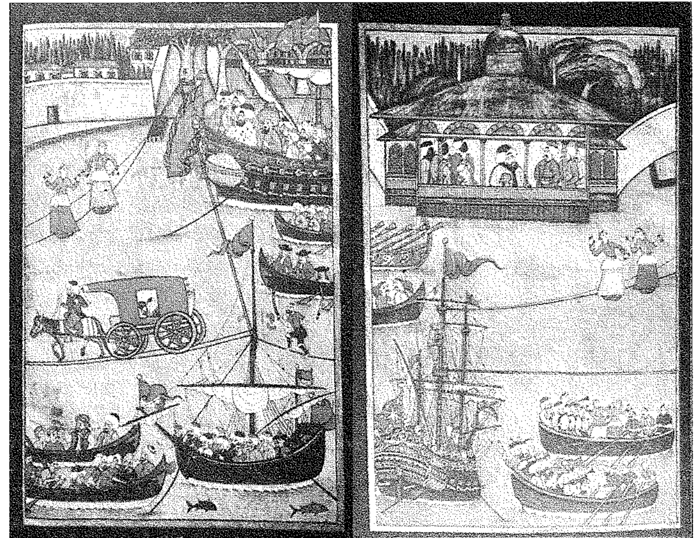
Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.


Sultan III. Ahmed

âsi reislerinden Çalık Ahmed Ağa'yı vezirlik rütbesiyle yeniçeri ağası yaptı. Edirne Bayezid Camii'nde adına okunan hutbeyi dinledikten sonra, askerin cülûs bahşişi ve aylıkları hususunda çıkan hadiseleri para dağıtmak suretiyle yatıştırdı. Eski şeyhülislâm Feyzullah Efendi'nin katli, çocuklarının ve damatlarının yakalanması, eski vezirlerin uzaklaştırılması gibi olaylardan sonra İstanbul'a hareket etti. 16 Eylül Pazar günü İstanbul'a varan yeni padişah, Edirne'den gelenlerle İstanbul'u bekleyen âsiler arasındaki anlaşmayı müteakip alay ile doğruca Eyüp Sultan'a giderek Hz. Hâlid'in türbesini ziyaret etti ve gelenekler uyarınca Hz. Peygamber'in kılıcını kuşandı; daha sonra törenle Edirnekapı yolundan Topkapı Sarayı'na hareket etti. III. Ahmed'in İstanbul'da ilk karşılaştığı hadise, cebecileri örnek alan yeniçeriler ile bostancıların ayaklanma teşebbüsü olmuş, fakat bu hadise kısa zamanda bastırılmıştır. Bu arada, eski şeyhülislâm Feyzullah Efendi'nin yakını olan devlet adamlarını sürgüne gönderen III. Ahmed, daha sonra kız kardeşi Hatice Sultan ile kocası Moralı Enişte Hasan Paşa'nın yardımlarıyla, tahta çıkarılırken mevki verdiği âsilerin elebaşılarından yeniçeri ağası Vezir Çalık Ahmed Paşa, Sadrazam Kavanoz Ahmed Paşa ve Şeyhülislâm Mehmed Efendi'yi bertaraf ederek bunların tahakkümünden kurtulmuştur. Böylece devlet idaresine tam mânasıyla hâkim olan padişah, etrafa dağılmış veya gizlenmiş âlimlerle eski vezirlerden birçoğuna yeni vazifeler vermiş ve iş başına getirdiği sadrazamlardan Moralı Enişte Hasan Paşa, Kalaylıkoz Ahmed Paşa ve Baltacı Mehmed Paşa'nın ilk sadâreti döneminde daha ziyade devletin iç meseleleriyle meşgul olmuştur.

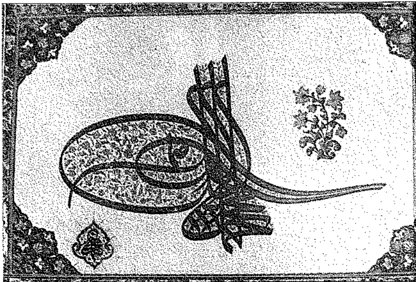
XVIII. yüzyılın başından itibaren Avrupa'da başlayan Verâset savaşları ile bilhassa Lehistan Krallığı meselesinden dolayı İsveç ile Rusya arasında çıkan muharebelere katılmayarak Osmanlı Devleti'nin tarafsızlığını korumaya çalışan III. Ahmed, doğuda İranlılar'la da dostça münasebetler kurdu. Fakat Rus Çarı Büyük Petro'ya mağlûp olan İsveç Kralı XII. Şarl'ın (Demirbaş Şarl) padişahın haberi olmaksızın Sadrazam Çorlulu Ali Paşa'nın aracılığı ile Osmanlı Devleti'ne sığınması, Rusya'nın Osmanlı topraklarına saldırmasına sebep oldu. Sonuçta, bu saldırı ve Çar Petro'nun 1700 İstanbul Antlaşması hükümlerine riayet etmemesi ve ayrıca Kırım Hanı Devlet Giray'ın teşvik ve tahrikleri, III. Ahmed'in Rusya'ya savaş ilân etmesine yol açtı. Böylece ileride Prut Seferi adını alacak olan Osmanlı-Rus harbi, ordunun 9 Nisan 1711 günü İstanbul'dan hareketiyle başlamış oldu. Baltacı Mehmed Paşa idaresindeki Osmanlı ordusu Kırım kuvvetleriyle birleştikten sonra, Prut nehri üzerinde Falcı mevkiinde Çar Petro kumandasındaki Rus ordusu ile karşılaştı ve büyük bir zafer kazandı. Ancak 23 Temmuz 1711'de imzalanan Prut Antlaşması'nın bilhassa Ruslar tarafından uygulanmaması, Baltacı Mehmed Paşa'nın sadâretten uzaklaştırılmasına ve III. Ahmed'in yeni bir Rus seferi için hazırlattığı ordu ile birlikte Edirne'ye kadar gitmesine yol açtı. Fakat İngiliz elçisi Sutton ve Hollanda elçisi Gallier'in aracılığı ile Prut Antlaşması'nın bir kısım maddeleri uygulama alanına girdiği için yeni bir Rus seferinden vazgeçildi. İsveç Kralı XII. Şarl'ın Osmanlı Devleti'ndeki faaliyetleri, Rusya ile zaman zaman gerginliğe sebep olmuşsa da Silâhtar Ali Paşa'nın sadrazamlığı döneminde Edirne'de Ruslar'la yapılan yeni bir antlaşma (24 Haziran 1713), iki taraf arasındaki anlaşmazlıklara bir süre için de olsa son verdi.

Böylece Rusya'dan Azak ve çevresini geri alan Osmanlı Devleti, 1699 Karlofça Antlaşması'yla Venedik Cumhuriyeti'ne bırakılan Mora yarımadasını da geri almak arzusunu beslemeye ve savaş açmak için uygun bir zaman kollamaya başladı. Bu arada Karadağlılar'ın, Venedikliler'in tahriki ile isyan etmesi ve 1714'te üzerlerine gönderilen Köprülüzâde Nûman Paşa'nın kesin bir sonuç alamaması, ayrıca Enişte Hasan Paşa'ya ait eşyanın Akdeniz'de Venedikliler tarafından yağma edilmesi, savaşın çıkmasını daha da çabuklaştırdı. Nitekim III. Ahmed, Sadrazam Ali Paşa'yı Mora yarımadası ile Akdeniz'deki Venedikliler'in elinde bulunan diğer bazı adaların alınmasına memur etti (8 Aralık 1714) ve Kaptanıderyâ Canım Hoca Mehmed Paşa'yı deniz kuvvetlerini idare etmekle görevlendirdi. Bizzat padişahın Edir-


III. Ahmed'in şehzadelerinin sünnet düğününü tasvir eden bir minyatür (Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., III. Ahmed, nr. 3593)

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

ne'ye kadar uğurladığı Osmanlı ordusu, Sadrazam Ali Paşa kumandasında, Mora yarımadası üzerindeki şehirleri fethe başladı. Böylece Mora yarımadası Venedikliler'den geri alındığı gibi, Girit'te henüz fethedilmemiş olan Sperlanka, Granbosa, Suda gibi bazı kaleler de ele geçirildi. Bu başarı üzerine, Edirne'de bulunan III. Ahmed 23 Kasım 1715'te İstanbul'a dönmek üzere hareket etti ve İstanbul'da büyük bir merasimle karşılandı. Ancak 1716'da başlayan Körfez (Korfu) Seferi, Avusturyalılar'ın müdahaleleri ve Türk kuvvetlerinin iki cepheye ayrılması yüzünden başarılı olamadı. Sadrazam Damad Ali Paşa'nın Petervaradin'de şehid düşmesi de Osmanlı ordusunun dağılmasına ve III. Ahmed'in Korfu kuşatmasını kaldırmasına yol açtı. Avusturyalılar karşısında, arka arkaya sadârete getirilen Arnavut Halil Paşa ve Kayserili Mehmed Paşa zamanlarında da başarı elde edilemedi. Hatta Macar milliyetçilerinden Erdel Kralı François Rakoczi'nin Avusturya İmparatorluğu'na karşı Macaristan'da bir iç isyan çıkarmak üzere Fransa'dan getirilip Eflak'a gönderilmesi de bir fayda sağlamadı. III. Ahmed bu seferler sırasında Edirne'ye, hatta Sofya'ya kadar gidiyor, kış mevsiminde İstanbul'a geri dönüyordu. Nihayet Avusturyalılar'ın Niş yöresine kadar inmeleri üzerine, Nevşehirli Damad İbrâhim Paşa'nın sadâreti döneminde Pasarofça Antlaşması imzalandı (21 Temmuz 1718). Bu antlaşma ile bir yandan Osmanlı İmparatorluğu'nun Sırbistan'da daha fazla toprak kaybetmesi önlenmiş, bir yandan da Osmanlı-Venedik münasebetleri normal şekle sokulmuş oluyordu. Ayrıca Ruslar'a Lehistan meselesinde ve mukaddes yerler konusunda yeni haklar tanındı. Böylece Sadrazam İbrâhim Paşa'nın çabalarıyla batıda ve kuzeyde sükûnet sağlanmış oldu.

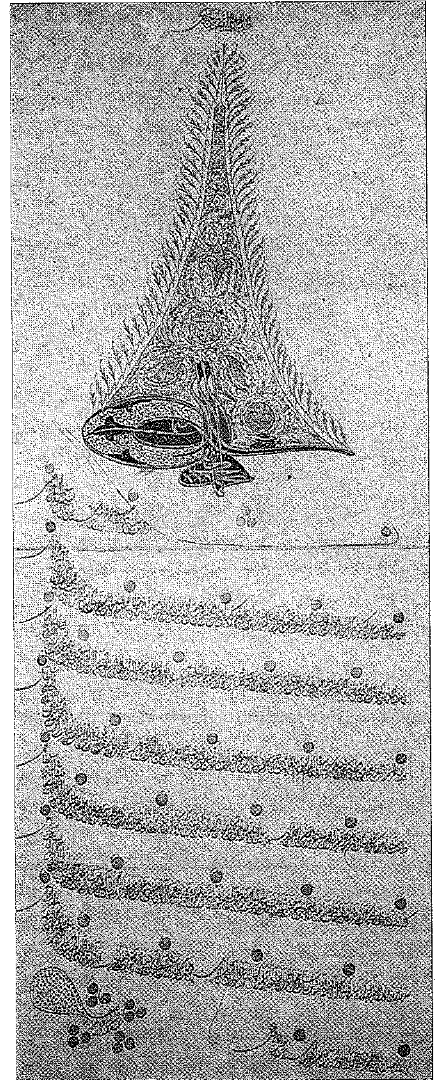


Sultan III. Ahmed'in tuğrası
(Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., III. Ahmed, nr. 3653)

Doğuda İran ve Afganlılar'la olan münasebetler, saltanatının son senelerinde III. Ahmed'i en çok meşgul eden siyasî meseleyi teşkil etti. Rusya'nın Hazar denizi sahilleri boyunca İran'a girmek ve Basra körfezine inmek istemesi, Şirvan ve Dağıstan bölgesindeki müslümanların Rus baskısı karşısında III. Ahmed'den himaye talebinde bulunmaları ve İran'ın karışık iç vaziyeti gibi sebeplerle, Osmanlı ordusu doğu sınırında emniyeti sağlamak maksadıyla Batı İran şehirlerine girmek mecburiyetinde kaldı. Hatta Derbent ve Bakü meselelerinden dolayı Osmanlılar'la Ruslar Kafkaslar'ın doğusunda karşı karşıya geldiler. Fakat Fransız elçisi Marquis de Bonnac'ın aracılığı ile 23 Haziran 1724'te İstanbul'da İran Mukāsemenâmesi adı verilen antlaşma imzalandı ve bu antlaşma sonunda Osmanlılar'la Ruslar bir kısım İran şehirlerini aralarında paylaşarak gergin duruma son verdiler. Harekete geçen Osmanlı ordusu Gence, Nahcıvan, Hoy, Revan, Merend, Selmas, Sîne, Kirmanşah, Nihâvend ve Hemedan'ı ele geçirdi. Bu mücadelede yenik düşen II. Tahmasb, İran Mukāsemenâmesi'nin şartlarını kabule mecbur oldu. Ancak antlaşma formalitesi tamamlanmadan İran'ın doğusunda ortaya çıkan Mîr Üveysoğulları, II. Tahmasb'ı tahttan indirerek idareyi ele geçirdiler. Antlaşma şartlarını kabul etmeyen yeni İran hâkimi Eşref Han, İran'ın batı şehirlerinin kendilerine bırakılmasını istiyordu. Bunun üzerine, Kasım 1726'da Nihâvend civarında Osmanlı ordusu ile İran-Afgan kuvvetleri karşı karşıya geldi ve bu muharebede Osmanlılar mağlûp oldu. Eşref Han ile imzalanan 4 Ekim 1727 tarihli Hemedan Mukāsemenâmesi'ne, İran'da vaziyetin karışması ve Osmanlı ordusunun yeni bir sefer hazırlığına başladığı haberinin Hemedan'a ulaşması üzerine, Osmanlılar'ın lehine hükümler konulmuş ise de bu mesele III. Ahmed'in saltanatı için bir dönüm noktası olmuştur.

Doğudaki bu kanlı savaşlar, III. Ahmed ve bilhassa Sadrazam İbrâhim Paşa'ya karşı düşmanlığı arttırmıştı. Nihayet II. Tahmasb'ı himayesi altına alan Afganlı Nâdir Ali Şah'ın ortaya çıkışı ve İran'ın batısındaki şehirlerin bazılarını Osmanlılar'dan geri alıp muhafızlarını öldürmesi, İstanbul'da hükümet ve padişaha karşı olan güvensizliği daha da arttırdı. Ayrıca seferler dolayısıyla ardarda yeni vergilerin konulması, taşradaki asayişsizlik, bilhassa levent eşkıyası ve doğudaki aşiretlerin soygunculuğu neticesi halkın İstanbul'a akını ve şehirde işsizliğin yaygınlaşması, İstanbul esnafının içinde bulunduğu zorluklar gibi daha bazı iktisadî ve sosyal sebepler, devlet idarecilerine karşı umumi bir hoşnutsuzluk doğurdu. Bu sıkıntılı günlerde padişah ve devlet adamlarının ise İstanbul'un çeşitli mesirelerinde eğlenmeleri halkın infialine sebep oldu. Ayrıca, yüksek makamlara devamlı şekilde sadrazam ve şeyhülislâmla bazı vezirlerin yakınlarının getirilmesi, devlet erkânı ve ilmiye ricâli arasında memnuniyetsizliklere yol açtı. Bütün bu hadiselerin ardından Nâdir Ali Şah'ın doğuda başarı elde etmesi, buna karşılık

Sultan III. Ahmed'e ait bir mülknâme
(A. Nadir, *Osmanlı Padişah Fermanları*, s. 108)



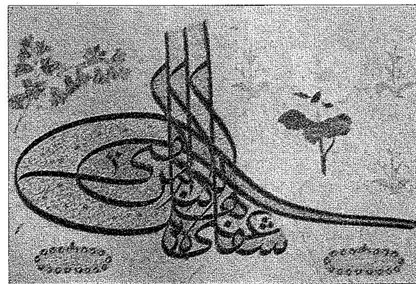
Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

III. Ahmed'in yeni bir sefere taraftar olmaması ve Sadrazam İbrâhim Paşa'nın da sefer işini ağırdan alması üzerine, 1730'da Patrona Halil İsyanı patlak verdi. Bu sırada ordu Haydarpaşa sahrasında bulunduğu için padişah da Üsküdar'da Hatice Sultan'ın konağındaydı. Hadiseyi duyunca, 28 Eylül 1730 gününün gecesi gizlice Topkapı Sarayı'na döndü. III. Ahmed, âsilere karşı başarı elde edilemeyince ertesi gün onların isteklerini kabul etmeye ve damadı Sadrazam Nevşehirli İbrâhim Paşa ile onun damatları Kethüdâ Mehmed Paşa ve Kaptanıderyâ Kaymak Mustafa Paşa'yı boğdurarak âsilere teslim etmeye mecbur oldu. Bir gün sonra ise tahttan zorla feragat ettirilip yerine II. Mustafa'nın oğlu I. Mahmud getirildi ve 1 Ekim 1730 günü, yanında oğulları Mustafa ile Abdülhamid olduğu halde, Topkapı Sarayı'nın tahttan indirilmiş padişahlara mahsus dairesine gönderildi. Hayatının son altı yılını burada geçiren III. Ahmed, 14 Safer 1149'da (24 Haziran 1736) altmış üç yaşında vefat etti. Naaşı, Bahçekapı'da (Eminönü) Yenicami yanında bulunan babaannesi Vâlide Turhan Sultan'ın türbesine defnedildi.

III. Ahmed, yirmi yedi yıllık saltanatı süresince ve bilhassa damadı İbrâhim Paşa'nın sadâreti döneminde, iktisadî ve sosyal meselelerle yenilik hareketlerine büyük ölçüde önem vermiştir. Devrin önde gelen devlet adamlarından Yirmisekiz Çelebi Mehmed Efendi'nin Paris sefaretini müteakip saraya sunduğu raporla Türkiye'de Batılılaşma hareketleri fiilen başlamış bulunuyordu. Her şeyden önce İstanbul'da hayat tarzı geniş ölçüde değişmiş, Paris'ten getirilen planlara göre Kâğıthane çevresiyle Haliç ve Boğaziçi sahillerinde, Üsküdar civarında padişahın hoşuna giden yeni yeni binaların inşasına başlanmıştı. Kâğıthane (Sâdâbâd) arazisi, III. Ahmed devri vezirleri arasında taksim edilmiş ve her vezir kendisine verilen sahada çiçekler ve ağaçlar arasında yeni yeni köşkler yaptırmıştı. III. Ahmed, bahçeyi ve çiçeği seven bir padişah olduğu için "şükûfecilik" denen çiçekçilik onun zamanında bir meslek halini aldı. Sonraları, sembolleşerek o yıllara Lâle Devri denilmesine sebep olan lâle gayet kıymetli bir çiçek haline geldi ve çeşitleri, yetiştirilme usulleri hakkında kitaplar yazıldı. III. Ahmed'in katıldığı Çırağan âlemleri de bu değerli lâlelerle süslü bahçelerde yapıldı. Yalnız Sâdâbâd'da bu nevi yerlerin sayısı 120'yi geçiyordu. Üsküdar'da Şerefâbâd Kasrı, III. Ahmed adına inşa edilmiş ve Kayışdağı'ndan getirilen sular, bu kasrın bahçesinden geçirildikten sonra Üsküdar çeşmelerine dağıtılmıştı.

Deniz yoluyla taşradan gelen yolcuları sağlık bakımından kontrol etmek, yani karantina usulünü uygulamak şekli de Yirmisekiz Çelebi Mehmed Efendi'nin sefaretnâmesinde görüldükten sonra önem kazanmıştı. Diğer taraftan Fransız mühtedisi Gerçek Dâvud Ağa ilk olarak bu devirde Şehzadebaşı'nda Eski Odalar dahilinde Tulumbacı Ocağı'nı kurdu (1722). Bunlardan daha önemlisi, ilk defa Türkçe kitaplar basan bir matbaanın açılmasıdır. İstanbul'da, Selânik'te, İzmir'de, Halep'te gayri müslimlere ait matbaalar bulunuyor, fakat bunlar Türkçe kitap basmıyorlardı. Ancak Macar mühtedilerinden İbrâhim Müteferrika'nın Yirmisekiz Çelebi Mehmed Efendi'nin oğlu Said Efendi ile birlikte gösterdiği büyük gayret ve Sadrazam İbrâhim Paşa'nın himayesi, Şeyhülislâm Yenişehirli Abdullah Efendi'nin fetvası sonucu III. Ahmed'den alınan fermanla, 1727 yılında, ilk defa Türkçe kitap basan bir matbaa kuruldu. Rockfort adındaki bir mühendis subay da Osmanlı ordusunda bazı yenilikler yapmak üzere Üsküdar'da yeni bir ocak kurma teşebbüsünde bulundu. Uzun yıllar Osmanlı ordusuna hizmet eden ve mezarı İstanbul'da bulunan Comte de Bonneval (Humbaracı Ahmed Paşa), Humbaracı Ocağı'nı ıslah için yine bu devirde davet olunmuştu. Yalova'da kâğıt imaline başlanmış, İstanbul'da Tekfur Sarayı'nda 1725'te bir çini fabrikası kurulmuş ve İznik'teki çini ustalarından bazılarının buraya gelerek çalışmaları temin edilmişti. Ayrıca, İstanbul'da mevcut çuha fabrikasının yanında Hatâyî ismi verilen kumaşı dokumak üzere bir başka fabrika daha inşa edilmişti.

Sultan III. Ahmed'in tuğra şeklinde bir levhası



III. Ahmed sanata meraklı ve sanatkârı koruyan bir padişahtı. Kendisi devrin meşhur hattatı Hâfız Osman'dan sülüs ve nesih, Veliyyüddin Efendi'den de ta'lik meşketmiş iyi bir hattat olduğu gibi, zamanının hat üstatlarını da himaye ve teşvik etmiştir. Sütlüce'de bulunan sarayın harem kapısı üzerindeki kitâbe, Sultanahmet'te Bâb-ı Hümâyun önünde mevcut meşhur çeşme ile Üsküdar meydanında inşa edilen çeşmenin kitâbeleri ve Sarây-ı Hümâyun'da Arz Odası üzerindeki besmele III. Ahmed'in kendi el yazılarıdır. Ağustos 1729'da yanan Drağman (Tercüman Yunus) Tekkesi'ni yeniden yaptırıp tevhidhanesi içine kendine ait olan bir beyti, dışına da bizzat kendi kalemi ile yazdığı " فاعلم انه لااله الاالله " (Muhammed 47/19) âyetini koydurmuştur. Celî hat ile yazdığı ve Tozkondurmaz Mustafa Ağa'nın tezhip ettiği levhaları da bazı selâtin camilerine asılmış, yine kendisinin yazdığı iki mushaf Ravza-i Mutahhara'ya gönderilmiştir. Topkapı Sarayı'nda kendi yaptırdığı kitaplıkta bulunan on dört sayfalık sülüs celîsi ile kaleme alınmış **murakka‘*** da onun eseridir.

III. Ahmed, damadı Sadrazam İbrâhim Paşa ile birlikte, başta Nedîm olmak üzere Seyyid Vehbî, İzzet Ali, Neylî Ahmed, Vak'anüvis Râşid Mehmed, Küçük Çelebizâde İsmâil Âsım, Nahîfî, Sâmi gibi bu devrin birçok şairini himaye ve taltif ederken kendisi de Necîb mahlası ile şiirler yazıyordu. Yanyalı Esad Efendi, Heratlı Kâbızî Efendi, Mansûrîzâde müderris Fasîhî Efendi, İshak Efendi, Şam kadısı Medhî Efendi, Halep kadısı İlmî Efendi, Selânik kadısı Müstecirzâde Abdullah Efendi, Kara Halilzâde Mehmed Said Efendi ve şair Nedîm gibi ilim, fikir ve edebiyat adamlarından kurulu bir heyet devamlı olarak toplanıyor, Doğu ve Batı dillerindeki eserlerden tercümeler yapıyordu. Fransızca'dan bazı eserler ilk defa bu devirde Türkçe'ye çevrildiği gibi Türkçe'den Fransızca'ya tercüme edilerek basılan edebî kitaplar da vardır. Henüz Avrupa'da çiçek aşısının keşfedilmediği o devirde, İstanbul'da çiçek hastalığını tedavi edebilecek bilgili doktorlar bulunuyordu. Nitekim çiçeğe yakalanmış olan padişahı, devrin doktorlarından Seretıbbâ Mehmed Efendi, Tabip Süleyman Efendi ve Ömer Efendi, Reîsületıbbâ Müneccim-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

başı Mehmed Efendi ile diğer müslüman ve hıristiyan bazı doktorlar tedavi etmişlerdi.

III. Ahmed ayrıca, Sarây-ı Hümâyun'da, iç hazine ve Has Oda hazinesi ile Harem Dairesi'nde dağınık vaziyette bulunan kıymetli kitapları bir araya toplatarak bunları koymak üzere, Arz Odası'nın arkasındaki II. Selim'e ait beyaz mermer havuzlu bahçenin yerine müstakil bir kütüphane inşa ettirdi. Bundan başka annesi Râbia Emetullah Gülnûş Sultan için Üsküdar'da Yeni Vâlide Camii ile bunun yanında bir sebil, çeşme, sıbyan mektebi ve bir imarethane yaptırdı. İstanbul'da Bahçekapı'da Büyük Vâlide Turhan Hatice Sultan Türbesi yanında ikinci bir kütüphane, Ayasofya meydanında, bugün III. Ahmed Çeşmesi diye meşhur olan dört cepheli ve süslü çeşmeyi, Üsküdar'da İskele Meydanı'ndaki büyük çeşmeyi ve Kâğıthane'de Çağlayan önünde, şair Nedîm'in "Çeşme-i nevpeydâ" adını verdiği üçüncü bir çeşme yaptırdı. Ayrıca, Galata Sarayı'nın tamiri ve vakıf şartlarının değiştirilmesiyle bu sarayın dışında bir cami, Boğaziçi'nde Bebek'te diğer bir cami ve altında bir mektep ile çeşme, Hasköy-Kasımpaşa arasında, Aynalıkavak'ta köprü başında ve annesine ait olan Galata Yenicamii'nin güney cephesindeki avlu kapısının dışında yine bir çeşme yaptırdı. Okmeydanı'nda, Fâtih Sultan Mehmed adına yapılmış olan caminin minberinin, Kızkulesi fenerinin ve 1720'de yanan Cihangir Camii'nin tamirleri, Dolmabahçe'de sahil yolunun kapatılarak Fındıklı-Beşiktaş yolunun arkadan geçirilmesi işleri de yine bu padişahın emriyle yapılmıştır.

Osmanlı padişahları arasında en fazla evlenenlerden biri de III. Ahmed'dir. Hanımlarından birçok oğlu olmuşsa da bunların büyük bir kısmı küçük yaşta ölmüştür. Oğullarından sadece Mustafa (III. Mustafa) ile Abdülhamid (I. Abdülhamid) padişah olmuşlardır. III. Ahmed kızları vasıtasıyla Silâhtar Ali Paşa, Nevşehirli İbrâhim Paşa, Şehid Ali Paşa, Kaptanıderyâ Küçük Mustafa Paşa, İstanbullu Mehmed Paşa, Sarı Mustafa Paşa, Nevşehirlizâde Mehmed Paşa gibi vezirleriyle de akrabalık kurmuştur.

III. Ahmed aynı zamanda iyi bir nişancı idi; seksen beş adımdan tek atışta bir altın dinarı tüfekle vurduğu, dokuz yüz geze (arşın) ok atıp Okmeydanı'nda adına taş diktirdiği bilinmektedir.

BİBLİYOGRAFYA:

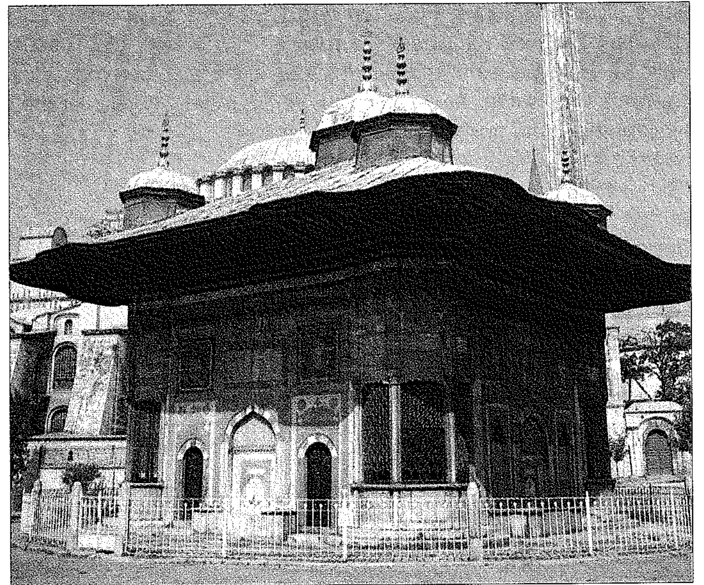
Naîmâ, *Târih*, VI, 21-22; Silâhdar, *Târih*, I, 631; II, 295-298, 566-567, 644-729; a.mlf., *Nusretnâme*, İÜ Ktp., TY, nr. 5983; Râşid, *Târih*, I, 356; III, tür.yer.; IV, tür.yer.; V, 213-214, 300-303; Sâlim, *Tezkire*, İstanbul 1315, s. 52 vd.; Küçük Çelebizâde Âsım, *Târih*, İstanbul 1282, tür.yer.; Ayvansarâyî, *Hadîkatü'l-cevâmi'*, I, 20, 148, 300-303; II, tür.yer.; Müstakimzâde, *Tuhfe*, s. 76-78, 99, 301, 436, 465; Hüseyin Kâmî Hanyavî, *Girid Târihi*, İstanbul 1288, I, 42; Habîb, *Hat ve Hattâtân*, İstanbul 1305, s. 94; Mehmed Râif, *Mir'ât-ı İstanbul*, İstanbul 1314, tür.yer.; Ahmed Refik, *Lâle Devri (1130-1143)*, İstanbul 1331, s. 34-35; İzzet Kumbaracılar, *İstanbul Sebilleri*, İstanbul 1938, s. 35; İbrahim Hilmi Tanışık, *İstanbul Çeşmeleri*, İstanbul 1943, I, 134; İstanbul 1945, II, 42-47, 302, 322-324, 492; M. Lucille Shay, *The Ottoman Empire from 1720-1734 as Revealed in Despatches of Venetian Baili*, Urbana 1944, s. 20-22; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, IV/1, tür. yer.; Münir Aktepe, *Patrona İsyanı 1730*, İstanbul 1958, tür.yer.; M. Çağatay Uluçay, *Padişahların Kadınları ve Kızları*, Ankara 1980, s. 65-66, 79-80, 83-95; Mehmet İpşirli, "Lâle Devrinde Teşkil Edilen Tercüme Heyetine Dair Bazı Gözlemler", *Osmanlı İlmî ve Meslekî Cemiyetleri*, İstanbul 1987, s. 33-42; Enver Ziya Karal, "Ahmed III", *İA*, I, 165-168; Semavi Eyice, "İstanbul", *İA*, V/2, s. 1214/111-113; H. Bowen, "Aḥmad III", *EI²* (İng.), I, 268-271.

 MÜNİR AKTEPE

AHMED III ÇEŞMESİ

İstanbul'da Bâb-ı Hümâyun ile Ayasofya arasında XVIII. yüzyıla ait büyük meydan çeşmesi ve sebil.

Osmanlı dönemi Türk sanatının çeşme mimarisinde meydana getirdiği bir şaheser olan bu âbidevî çeşme, Sultan III. Ahmed tarafından yaptırılmıştır. Kitâbesinde belirtildiğine göre 1141 (1728-29) yılında inşa edilmiş olup on dört kıtalık uzun tarih manzumesi Seyyid Vehbî'nindir. Ta'lik hatla yazılan bu uzun kaside her cephede çeşmelerin üzerine ve sebillerin yukarılarına işlenmiştir. Marmara'ya bakan taraftaki kitâbeden öğrenildiğine göre bu eşsiz eserin yaptırılmasını Sadrazam Nevşehirli Damad İbrâhim Paşa tavsiye ederek gerçekleşmesine ön ayak olmuştur. Bu manzumenin son tarih beyti bizzat III. Ahmed tarafından söylendiği gibi yine onun tarafından çeşmenin Ayasofya'ya bakan esas cephesinde boydan boya tek satır halinde celî-sülüs hat ile yazılmıştır. Bu husus, beytin altındaki ketebeden açıkça anlaşılmaktadır. Çeşmenin 1141 Ramazanında (Nisan 1729) henüz bitmediği, "saf, beyaz ve damarsız" mermerlerin acele olarak gönderilmesi isteğiyle Marmara nâibine yollanan bir belgeden öğrenilmektedir. Fakat Sultan III. Ahmed bu muhteşem eserin her bakımdan tamamlandığını göremeden, 1730 Eylülü sonunda Patrona Halil ayaklanması ile tahtını kaybetmiştir. Çeşmenin mimarının kim olduğu bilinmemektedir. Pek çok yerde eserin, III. Ahmed döneminde Hassa başmimarı Kayserili Mehmed Ağa'ya ait olduğu yazılmış ise de bu iddiayı destekleyen hiçbir kayda rastlanmamıştır. Sadece kısa bir arşiv kaydı, Mehmed Ağa'nın çeşmenin alem ve şebekelerinin yaldızlanması işini üstlendiğini bildirmektedir. İlk yapıldığından günümüze gelinceye kadar III. Ahmed çeşme ve sebilleri büyük bir değişikliğe uğramamakla beraber, yakından ince-



Ayasofya Meydanı'ndaki III. Ahmed Çeşmesi

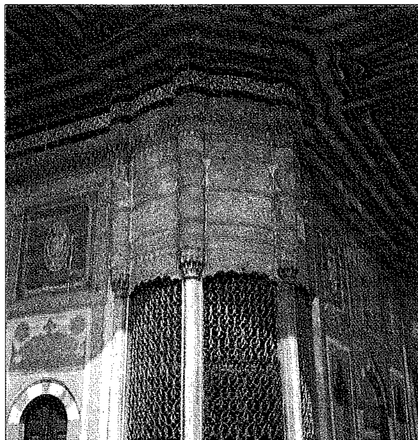
Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. -- Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

lendiğinde bazı yerlerinde geç tarihlerde yapılmış ufak tamirlerin yamaları ve izleri görülmektedir.

III. Ahmed Çeşmesi dört cepheli bir meydan çeşmesi olarak tasarlanmıştır. Kare biçimli planında dört köşede, dışarı yarım yuvarlak çıkıntılar halinde taşan üçer şebekeli sebilleri vardır. Her cephenin ortasında ise birer çeşme bulunmaktadır. Çeşmelerin iki tarafında mihrap biçiminde birer niş vardır. Yalnız bir cephede bu nişlerin yerine birer kapı açılmıştır. Bu kapılardan girildiğinde ortadaki sekizgen hazne ile dış duvarlar arasında çepeçevre bir dehlizin dolaştığı görülür. Bu dehliz vasıtasıyla sebilciler köşelerdeki sebillere ulaşarak buradan gerekli hizmeti veriyorlardı. Çeşmenin üstü çok geniş saçaklı ve dışı kurşun kaplı ahşap bir çatı ile örtülüdür. Bu çatının ortasında sekiz cepheli bir kasnak üstünde dilimli bir kubbecik yükselir. Dört sebilin üstüne isabet eden yerlerde aynı biçimde fakat biraz daha ufak ve alçak dört kubbecik vardır. Yine kurşun kaplı olan bu beş kubbenin de tepelerinde, içlerinde oyma yazı olan altın yaldızlı tunç alemler yer alır.

Âdeta muhteşem bir köşk görünümünde olan III. Ahmed çeşme ve sebillerinin dış mimarisi, köşelerde yarım yuvarlak çıkıntılar teşkil eden sebiller ile hareketlendirilmiş, sebillerin şebeke aralarındaki sütunların üstlerinde duvar satıhları, sütunları yukarı devam ettirircesine yarım yuvarlak olarak yapılmıştır. Böylece, çeşmenin dış yüzeylerinde hâkim olan yatay çizgiler, bu sütunlar ve bunları devam ettiren "çubuklar"ın yarattığı dikey çizgilerle dengelenmiştir.

III. Ahmed Çeşmesi'nin köşe sebili



III. Ahmed Çeşmesi, Türk sanatına Batı sanat üslûbunun sızmağa başladığı bir dönemin eseridir. Bu bakımdan onda klasik çağın sadeliği yoktur. Bütün satıhlar hiçbir boş yer bırakılmadan tezyin edilmiş olup bu bezemelerin bir kısmının Türk süsleme sanatına ait olmasına karşılık aralarında Batı Avrupa sanatından alınmış motifler de görülür. Bu motiflerin tamamen hâkim olduğu yer, geniş saçağın alt yüzü ile çeşmelerin etrafını çeviren dal kıvrımlarıyla bezenmiş çerçeve şeritleridir. Cephelerde yatay şeritler halinde uzanan süsleme arasında ise Türk sanatının mukarnasları, şemseleri görülür. Süslemenin bir kısmı mermer üzerine kabartma şeklinde yapılarak altın varakla yaldızlanmıştır. Diğer bir kısmı ise çinidir. Bunlar teknik kaliteleri bakımından XVI. yüzyılın İznik çinileri ayarında değildirler. Çeşmelerin ayna taşının iki yanına çiçek kabartmaları işlenmiş, Ayasofya'ya bakan esas cephede musluğun üstüne bir madalyon halinde "mâşallah" yazılmıştır. Sebillerin altın yaldızlı tunç şebekelerinde lâle motifinin tekrarlandığı görülür.

III. Ahmed Çeşmesi, meydan çeşmelerinin bütün Türk sanatı tarihi içinde ortaya konulmuş en göz kamaştırıcı örneğidir. Avrupa'dan gelen ve Türk sanatına XVIII. yüzyıl başlarından itibaren sızan tesirler, burada henüz sadece süslemenin çokluğunda ve bazı kısımlarda kendisini belli eder. Bu anıt, çeşme mimarisinde XVIII. yüzyılda başlayan zengin bezemeli yeni akımın da temsilcisi olup bütün benzerlerini aşan bir güzelliğe sahiptir. Bu yüzdendir ki İstanbul'a gelmiş ve bu şehir hakkındaki görüşlerini yazılı olarak anlatmış olan yabancı seyyahların hepsi tarafından hayranlık ifade eden sözlerle tasvir edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Ahmed Refik, *Hicrî On İkinci Asırda İstanbul Hayatı*, İstanbul 1930, s. 101; a.mlf., "Üçüncü Ahmed Çeşmesi", *Akşam Gazetesi*, 28 Şubat 1936; İzzet Kumbaracılar, *İstanbul Sebilleri*, İstanbul 1938, s. 35; İbrahim Hilmi Tanışık, *İstanbul Çeşmeleri*, İstanbul 1943, I, 134; Muzaffer Erdoğan, *Lâle Devri Baş Mimarı Kayserili Mehmed Ağa*, İstanbul 1962, s. 9-10; H. Glück, "Türkische Brunnen in Konstantinopel", *Jahrbuch der asiatischen Kunst*, I, Leipzig 1924, s. 29.

 SEMAVİ EYİCE

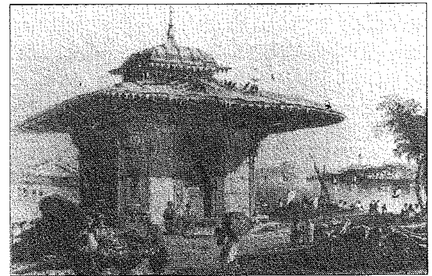
AHMED III ÇEŞMESİ

Üsküdar'da İskele Meydanı'nda XVIII. yüzyıla ait meydan çeşmesi.

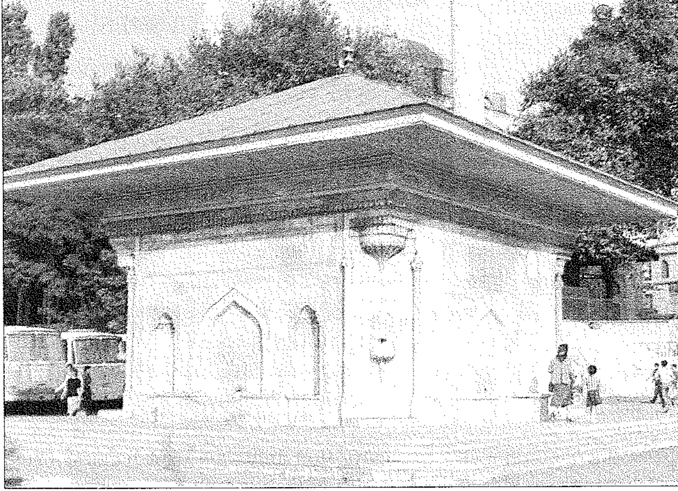
Şehrin Anadolu tarafındaki ana kervan yolunun ve İstanbul Boğazı'nın iki yakası arasındaki bağlantıyı sağlayan iskelenin başında olan bu âbidevî çeşme, Sultan III. Ahmed'in emriyle 1141'de (1728-29), annesi Râbia Emetullah Gülnûş Sultan'ın (ö. 1715) hayratı olarak Sadrazam Damad İbrâhim Paşa tarafından yaptırılmıştır. Çeşmenin az ötesinde Gülnûş Sultan'ın türbesi ile kendi hayratı olan büyük Vâlide-i Cedîd (Yeni Vâlide) Camii bulunmaktadır. Çeşmenin suyu, Merdivenköy civarındaki Karaman çiftliğiyle Sazlıdere'deki kaynaklardan alınmış ve İbrâhim Paşa Su Yolu olarak adlandırılan kanalla Şerefâbâd Sarayı'na verilmiş, ayrıca daha başka birçok çeşmenin de beslenmesi sağlanmıştır. Çeşmenin üzerinde, üç şair tarafından düzenlenmiş ta'lik hatla işlenen üç tarih manzumesi vardır. Bunlardan kuzey cephede olanı Nedîm'in, doğudaki Rahmî'nin, güneydeki ise Şâkir'indir. Denize bakan cephesinde çeşmenin III. Ahmed ve İbrâhim Paşa tarafından yaptırıldığı bildirilen celî-sülüs hatla yazılı tek satır halindeki beytin altında görülen çok girift imza, Sultan III. Ahmed'in bu kitâbenin hattatı olduğunu ispatlamaktadır.

Çeşme dört yüzlü bir meydan çeşmesi olmakla beraber denize bakan yüzün diğerlerine göre daha zengin tezyinata sahip olmasından ve padişahın hattı ile kitâbenin de bu tarafta bulunmasından esas cephenin bu taraf olduğu anlaşılmaktadır. Köşeleri pahlı bir kare biçiminde olan çeşmenin her bir yüzünde ortada sivri kemerli bir çeşme nişi bulunmaktadır. Yalnız deniz tarafı cephe-

Üsküdar III. Ahmed Çeşmesi'nin eski bir gravürü



Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.



Üsküdar İskele Meydanı'ndaki III. Ahmed Çeşmesi

sinde bunun iki yanında mihrap biçiminde birer niş daha vardır. İki yanlarında burmalı sütunçeler olan köşe pahlarında, normal insan yüksekliğinde birer musluk ile altlarına çıkıntı halinde yalaklar konulmuştur. Nişlerin etrafında, pahlardaki muslukların ayna taşlarında, çeşme kemerlerinin alınlıkları ve taçlarında rumî kabartma tezyinat işlenmiştir.

Çeşmenin üstünde geniş saçaklı dört meyilli ahşap bir çatı vardır. XIX. yüzyılda yapılan gravürlerde bu çatının ortasının bir fener gibi yüksek olduğu görülür. Sonraları bu iki kademeli çatı bozularak şimdi görülen sade örtü yapılmıştır. Saçak kenarları da evvelce işlemeli iken daha sonra düz bırakılmıştır. Çeşme 1932'de bir tamir görmüş, ancak meydanın 1943-1945'te düzenlenmesi sırasında çukurda kaldığından, 1955'te Sular İdaresi tarafından bütün dış kaplamalar sökülmüş ve özü teşkil eden iç kâgir duvarları 150 cm. yükseltildikten sonra cephe unsurları yeniden yapıştırılmıştır; ahşap çatı da hiç değiştirilmeden olduğu gibi yukarı kaldırılmıştır. Bu arada çatının eski biçimine getirilmeyişi bir kayıptır. 1987 yılındaki restorasyonda çeşmenin cephelerinde temizlik yapılarak saçak altlarına yeni nakışlar işlenmiştir. Sultan III. Ahmed Çeşmesi, Türk sanatının klasik döneminin sonunu teşkil eden ve Lâle Devri'nin Bâb-ı Hümâyun önündeki kadar olmasa bile güzel ve zarif eserlerinden biridir.

BİBLİYOGRAFYA :

İbrahim Hilmi Tanışık, *İstanbul Çeşmeleri*, İstanbul 1945, II, 324; Saadi Nirven, *İstanbul Suları*, İstanbul 1946; Naci Yüngül, *Üsküdar Üçüncü Sultan Ahmed Çeşmesi*, İstanbul 1955.

 SEMAVİ EYİCE

AHMED III KÜTÜPHANESİ

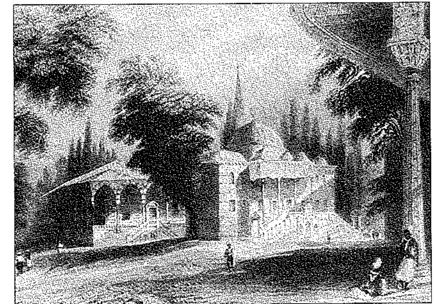
Topkapı Sarayı'nın üçüncü avlusunda Arz Odası arkasında XVIII. yüzyıla ait kütüphane.

Daha önce aynı yerde, II. Selim için Mimar Sinan tarafından yapılan Havuzlubahçe Köşkü bulunuyordu. Fındıklılı Silâhtar Mehmed Ağa'nın ifadesine göre, Havuz Bahçesi denilen bahçe içinde olan bu köşkün ortasında mermer bir havuz ile on iki somaki sütuna oturan bir kubbesi vardı. Köşkün basit bir şeması *Hünernâme*'nin bir minyatüründe yer almaktadır. Cami ve kasırlarda kitap dolapları yerine başlı başına kütüphane binası kurmanın tercih edildiği Lâle Devri'nde Sultan III. Ahmed, Sarây-ı Cedîd denilen Yenisaray'daki dağınık kitapları bir yerde toplamayı uygun bularak II. Selim'in zaten bakımsız bir halde olan köşkünü yıktırıp yerinde, kendi adıyla anılan veya Enderun Kütüphanesi de denilen yeni bir kütüphane binası yaptırmıştır. İnşaata 27 Rebîülevvel 1131'de (17 Şubat 1719) başlanmıştır. Yine Fındıklılı'nın yazdığına göre, III. Ahmed kütüphanenin temelini atmak üzere, dedesi Sultan I. Ahmed'in büyük camiini yaptırırken kullandığı ve Has Oda hazinesinde saklanan altın kazmayı kullanmıştır. Yapımı kısa sürede tamamlanan binanın kapısının üstündeki Arapça kitâbeden 1131'de (1719) yapıldığı öğrenilmekte, açılış töreninin ise 10 Muharrem 1132 (23 Kasım 1719) günü olduğu bilinmektedir. Safer 1132 (Aralık 1719) tarihli bir kayda göre kütüphanenin yapımı 19.570 kuruşa mal olmuştur (TSMA, nr. D 2363/10, vr. 2b). Aynı zamanda kütüphanenin niçin kurulduğunu, içindeki kitapların nerelerden toplandığını, kütüphaneden hangi günler istifade edileceğini bildiren, dışarı kitap çıkarılmasını yasaklayan ve hizmetlilerde aranacak şartlarla bunlara verilecek ücreti gösteren bir de vakfiye düzenlenmiştir. Yalnız saray mensuplarına açık olan kütüphanenin açılış tarihini taşıyan mükemmel bir de katalogu hazırlanmıştı. Bu kütüphaneye, Fâtih devrinden beri toplanmış olan Hıristiyanlık'la ilgili bazı el yazmaları ile matbu kitaplar da konulmuştur.

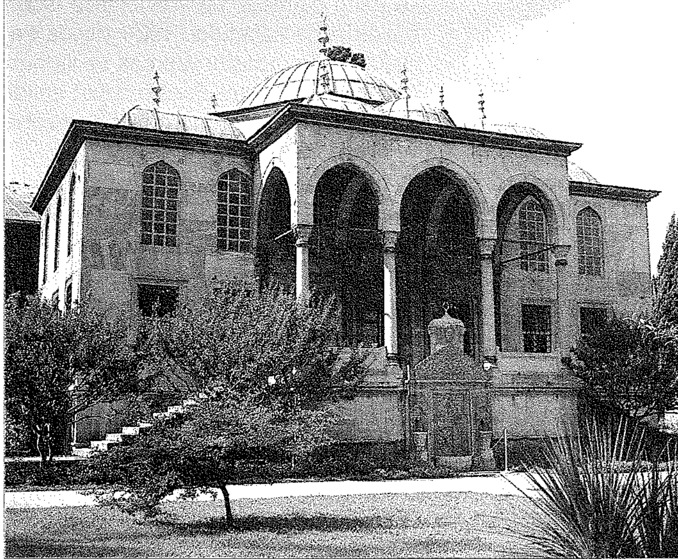
İçindeki kitapların rutubetten zarar görmemesi için Türk kütüphane mimarisinde daima dikkat edilen bir özellik burada da uygulanarak binanın altında pencereli yüksek bir bodrum yapılmış, ayrıca etrafının açık olmasına itina gösterilmiştir. Bütün cepheler mermer kaplıdır. Cephenin ortasında üç sivri kemerli ve dört sütunlu bir giriş mekânı vardır. Üstü üç kubbe ile örtülü olan bu sahanlığa iki tarafından merdivenlerle çıkılır. Dışta ortada zengin rumî kabartmalarla süslü bir tacı olan, iki tarafında zarif su içme musluklarına sahip ve mihrap biçiminde 1131 (1719) tarihli bir çeşme bulunmaktadır. İçeride, başka bir benzeri olmayan bu çeşmenin arkasında ikinci bir çeşme daha vardır. Esas mekân enine bir dikdörtgen biçiminde olup kapının tam karşısında, bizzat Sultan Ahmed tarafından yazılan manzum bir levhadan anlaşıldığına göre, hadîs-i şerif okunmasına mahsus bir çıkıntı yer almaktadır. Orta bölümü büyük bir kubbe, ikişer sütunla ayrılan orta çıkıntı ve yan kanatları oymalı tonozlar örter. Bunlar dıştan kurşun kaplıdır. Altlı üstlü çok sayıda pencere içeriye bol ışık girmesini sağlar. Üst sıradakilerde renkli camlı alçı pencereler (revzen) vardır.

Kubbe ve tonozların iç yüzleri çok zengin biçimde renkli malakârî tezyinat

III. Ahmed Kütüphanesi'nin eski bir gravürü



Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.



III. Ahmed Kütüphanesi - Topkapı Sarayı / İstanbul

ile süslüdür. Duvarlar ise kısmen çini kaplıdır. Bunların bir kısmı XVI. yüzyıla ait olup Boğaziçi'nde Kara Mustafa Paşa Yalısı'ndan sökülerek burada tekrar kullanılmıştır. Esas kapı ile alt sıra pencerelerin kanatları da fildişi ve bağa kakmalarla çok zengin biçimde yapılmıştır. III. Ahmed Kütüphanesi'nin içindeki kitap dolapları geçen yüzyıl işidir ve binanın iç süslemesine ters düşmektedir. Herhalde ilk yapıldığında kitaplar, yirmi yıl sonra yapılmış olan Ayasofya Kütüphanesi'ndeki gibi renkli ve altın yaldızlı motiflerle bezenmiş tel kafesli dolaplarda muhafaza ediliyordu (kütüphanenin bugünkü durumu için bk. **TOPKAPI SARAYI MÜZESİ KÜTÜPHANESİ**).

BİBLİYOGRAFYA :

TSMA, nr. D 2363/10, vr. 2b; *İstanbul Âsâr-ı Âtika Müzeleri, Topkapı Sarayı Müzesi Rehberi,* İstanbul 1933, s. 142-145; İsmail E. Erünsal, *Türk Kütüphaneleri Tarihi II: Kuruluştan Tanzimata Kadar Osmanlı Vakıf Kütüphaneleri,* Ankara 1988, s. 77-80; M. Refik, "Enderûn-ı Hümâyun Kütüphânesi", *TOEM,* VII (1334); T. Öz, "La Bibliothèque du Palais de Topkapu", *La Turquie Kemaliste,* sy. 45, Ankara 1941, s. 9-11; Ş. Yenal, "Topkapı Sarayı Müzesi Enderun Kitaplığı", *Güzel Sanat,* VI, Ankara 1949, s. 85-90; R. Ekrem Koçu, "Ahmed III Kütüphanesi", *İst. A,* I, 289-293.



SEMAVİ EYİCE

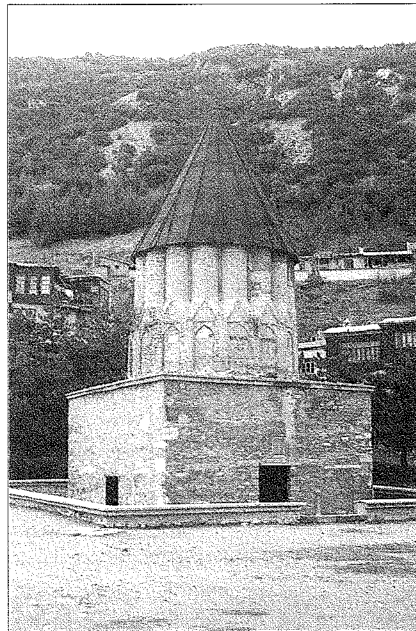
AHMED b. ABDULLAH b. ASLÎ

(احمد بن عبدالله بن عصلى)

Karamanoğulları döneminde yaşayan mimar ve çini ustası.

Doğum ve ölüm tarihleriyle memleketi bilinmemektedir. Eserlerinden bugüne sadece yenilediği iki yapı gelebilmiştir. Bunların ilki Konya'daki Mevlânâ Kümbeti olup 1273'te yapılan eser, 1379 yılında Karamanoğlu Alâeddin Ali Bey tarafından bu mimara yenilettirilmiştir. Diğer yapı ise 1268 yılında inşa edilmiş olan Akşehir'deki Seyyid Mahmud Hayrânî Kümbeti'dir ve 1409'da yenilenmiştir. Yenileme sırasında Ahmed b. Abdullah b. Aslî'nin koyduğu ve yakın tarihlere kadar kümbette bulunan çini bir kitâbede adının kabartma olarak yazılı bulunduğu bilinmektedir. Ancak, kitâbedeki Aslî kelimesi önceleri Muslî şeklinde okunduğu için sanatkârın uzun zaman Musullu olduğu sanılmış, sonradan bu kelimenin sanatkârın dedesinin adı olduğu tesbit edilmiştir.

Ahmed b. Abdullah b. Aslî tarafından inşa edilmiş olan Seyyid Mahmud Hayrânî Türbesi-Akşehir/Konya



BİBLİYOGRAFYA :

İ. Hakkı Konyalı, *Akşehir,* İstanbul 1945, s. 417-426; L. A. Mayer, *Islamic Architects and Their Works,* Genève 1956, s. 40; Zeki Sönmez, *Başlangıçtan XVI. Yüzyıla Kadar Anadolu'daki İslâm ve Türk Devri Yapılarında Çalışan Sanatkârlar* (doktora tezi, 1981), İÜ Ed. Fak., s. 217-220; C. Huart, "Epigraphie Arabe d'Asie Mineure", *RS,* II (1894), s. 237.



ZEKİ SÖNMEZ

AHMED b. ABDULLAH el-MERVEZÎ

(bk. HABEŞÜLHÂSİB el-MERVEZÎ).

AHMED AĞA, Dalgıç

(bk. DALGIÇ AHMED AĞA).

AHMED AĞA, Vardakosta

(ö. 1209/1794)

Türk bestekârı, hânende ve icracı.

Türk mûsiki kaynaklarında, Enderun ağalarından ve ayrıca padişahın yanında bulunarak sohbetlerine katılmakla görevlendirilmiş kişilerden olduğu için, Musâhib Ahmed Ağa ve boylu boslu olduğu için de Vardakosta Ahmed Ağa lakaplarıyla anılmaktadır. Vardakosta kelimesi İtalyanca **guardacosta**dan bozulmadır. Osmanlıca metinlerde bir denizcilik terimi olarak "korsan gemisi, sahil muhafaza gemisi ve sahil muhafızı" mânalarında kullanılmış, iriyarı, güçlü kuvvetli kadın ve erkeklere de halk arasında **vardakosta** denilmiştir. Ahmed Ağa, Enderun ağalarından ve devrinin önde gelen mûsikişinaslarından biri olduğuna göre denizcilikle ilgili bir görevi bulunması uzak ihtimaldir. Bu lakabı alması boylu boslu, güçlü kuvvetli olmasıyla izah edilebilir.

Amasya'ya bağlı bir kasabada doğdu. Küçük yaşta İstanbul'a gitti ve saraya alındı. Mûsikideki temel bilgileri Enderun'da edindiği anlaşılmaktadır. Mevleviyye tarikatına intisap etti. Galata ve Yenikapı mevlevîhanelerine devam ederek tarikat terbiyesi aldı. Burada bilhassa Abdürrahim Künhî Dede'den istifade etti. Galata Mevlevîhanesi'nde Şeyh Galib'in dostluğunu kazanarak onun bazı

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

şiirlerini besteledi. Kendisi de büyük bir bestekâr olan III. Selim'den yakın ilgi görerek bir müddet sonra "musâhib-i şehriyârî"ler arasına alındı. Hatta III. Selim'in bestelediği sûzidilârâ Mevlevî âyininin bizzat hükümdar tarafından Ahmed Ağa'ya meşkedildikten sonra Galata Mevlevîhanesi'nde okunduğu söylenir. Musâhiplik görevinde iken öldü ve Galata Mevlevîhanesi hazîresine gömüldü.

Ahmed Ağa, eserlerinden anlaşıldığına göre devrinin önde gelen bestekârlarındandı. Kaynaklarda iyi bir hânende ve tanburî olduğu da belirtilmektedir. Esrar Dede, *Tezkire*'sinde onun edebî değeri fazla olmamakla birlikte birtakım manzumeler kaleme aldığını söyler. Asıl şöhretini bestelediği dinî ve din dışı eserlerle kazandı. İcat ettiği ferahfezâ makamı ve tertip ettiği darb-ı hüner adlı on dokuz vuruşlu usul, mûsiki nazariyatındaki kudretini gösterir. Bestelediği hicaz, nihâvend ve sabâ Mevlevî âyinlerinden sonuncusu unutulmuştur. Bu üç âyinin dışında yaptığı başka bir dinî eseri bilinmemektedir. Din dışı alanda ise pek çok saz eseri ile sözlü eser bestelemiştir. Abdürrahim Dede (Şeydâ Hâfız), Küçük Mehmed Ağa ve Hacı Sâdullah Ağa ile birlikte besteledikleri tâhir makamındaki kârı da unutulan eserleri arasındadır. Ahmed Ağa'nın çeşitli yazma güfte mecmualarında birçok eserine rastlanmaktaysa da bunlardan sadece iki Mevlevî âyini ile on bir saz eseri ve on dokuz sözlü eseri günümüze ulaşmıştır.



Ahmed Ağa'nın Galata Mevlevîhanesi hazîresindeki mezar taşı - İstanbul

BİBLİYOGRAFYA :

Esrâr Dede, *Tezkire*, Millet Ktp., Ali Emîrî, T, nr. 756, s. 344-345; Abdülbâki Nâsır Dede, *Tedkîk u Tahkîk*, Süleymaniye Ktp., Nâfiz Paşa, nr. 1242, vr. 23ᵃ, 40ᵃ; Ali Enver, *Semâhâne-i Edeb*, İstanbul 1309, s. 209-210; Mehmed Ziyâ, *Yenikapı Mevlevîhanesi*, İstanbul 1329, s. 157; Ezgi, *Türk Musikisi*, I, 169-170, 269-270; III, 20-21; IV, 124-127; *Mevlevî Âyinleri* (İstanbul Konservatuvarı Neşriyatı), İstanbul 1934, VIII, 418-420, 454-462, 468-470, 471-479; Ergun, *Antoloji*, I, 166-167; İbnülemin, *Hoş Sadâ*, s. 30-31; Henry-Renée Kahane-Andreas Tietze, *The Lingua Franca in the Levant*, Urbana 1958, s. 454-455, md. 690; Sadettin Heper, *Mevlevî Âyinleri*, Konya 1974, s. 107-115, 117-126; Kip, *TSM Sözlü Eserler*, s. 164, 235, 238, 283; a.mlf., *TSM Saz Eserleri*, s. 20, 21, 50, 52, 64, 69; Rauf Yektâ, "Selîm-i Sâlis Mûsikîşinâs", *YM*, sy. 17 (1917), s. 309; Öztuna, *TMA*, I, 17-18.



NURİ ÖZCAN

AHMED el-ALEVÎ

(احمد العلوي)

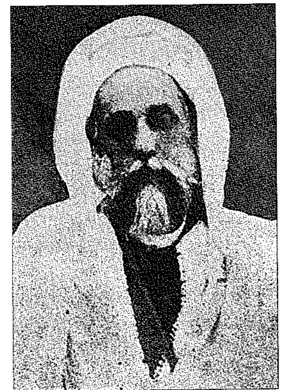
Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Mustafâ b. Muhammed el-Mâlikî el-Cezâirî el-Müstegānimî (1869-1934)

Şâzeliyye'nin Derkāviyye koluna bağlı Aleviyye tarikatının kurucusu.

Cezayir'in Müstegānim şehrinde doğdu. Düzenli bir öğrenim görmedi; babasının öğrettikleriyle yetinmek zorunda kaldı. On altı yaşında iken babası ölünce ailenin geçimini üstlendi. Daha sonra Şâzeliyye'nin kollarından Îseviyye'ye intisap etti. Kuzey Afrika'da çok sayıda müntesibi bulunan bu tarikatta ateş yalamak, yılanlarla oynamak gibi olağan üstü davranışlar yaygın durumda idi. Ahmed el-Alevî de bu işlerde büyük maharet kazandı. Bir müddet sonra Îseviyye tarikatı kendisini tatmin etmediği için yeni bir mürşid aramaya başladı. Bu sırada Muhammed el-Bûzîdî (ö. 1909) ile karşılaşarak ona intisap etti. Bunun yanında fıkhî bilgilerini de geliştirip kelâm-tevhid bahislerine dalınca, şeyhi bir süre bu konuları öğrenmeye ara vermesini istedi.

Bûzîdî'nin vefatından sonra **ihvan***ın isteği üzerine onların başına geçen Ahmed el-Alevî, bir taraftan merkez tekke teşkilâtını kurarken diğer taraftan çeşitli seyahatler yaptı. Kuzey Afrika'yı gezdi. Mekke, Medine, Kudüs ve Şam'a, halifenin bulunduğu şehri görmek arzusuyla da İstanbul'a gitti. Ancak Türkçe bilmemesi ve yanında rehber bulunmamasına bir de Jön Türkler'in halifeye karşı olumsuz tavrı eklenince İstanbul'da fazla kalamadı. 1926 yılında Paris Camii'nin açılışını yapmak ve ilk hutbeyi okumak üzere Paris'e davet edildi. Hayatının son yıllarını Cezayir'de geçirdi ve orada vefat etti.

Ahmed el-Alevî, Kuzey Afrika'da yayılan tasavvufî düşünce kadar Avrupa ve Amerika'daki tasavvufî hayat ve ihtida hareketleri üzerinde de etkili olmuş bir sûfîdir. Genellikle Şâzeliyye'nin âdâb ve erkânını esas almakla birlikte, konunun irfan ve müşahede yönünü de ihmal etmemiş, bu noktada **vahdet-i vücûd*** nazariyesinden çokça faydalanmış, İbnü'l-Arabî, Abdülkerîm el-Cîlî, İbnü'l-Fâriz gibi sûfîlerin görüşlerini kabiliyetlerine göre müridlerine aktarmıştır. Şiir ve düşüncelerindeki bazı tasavvufî unsurlar dolayısıyla tenkide uğrayan Alevî, bir taraftan sahte sûfîlere, bid'at ve hurafelere karşı çıkmak isterken diğer taraftan tasavvufî düşünce ile mücadele edenlerle de karşı karşıya gelmiştir. Cezayir'in önde gelen âlimlerinden Abdülhamîd b. Bâdîs'in çıkardığı *eş-Şihâb* adlı dergide yayımlanan tasavvuf aleyhtarı yazılar bunların başında sayılmalıdır. Aynı doğrultuda yazılar neşreden *en-Necâḥ* dergisine cevap vermemiş, fikirlerini 1922'den itibaren *Lisânü'd-dîn*, 1926'dan itibaren de *el-Belâġu'l-Cezâʾirî* adlı dergilerde yayımladığı makalelerle ortaya koymuştur. Bilgisi, kültürü, ikna gücü, konuşma kabiliyeti ile geniş kitlelerin gönüllerini kazanan Alevî, dünyanın çeşitli yerlerine irşad için gönderdiği müridlerine, "halktan abdest suyundan başka hiçbir şey istememelerini" özellikle tavsiye etmiştir. Müstegānim'deki merkez tekke, şeyhin çizdiği plan üzerine dünyanın çeşitli yerlerinden gelen müridlerce yapılmış büyük bir külliyedir. Ahmed el-Alevî'nin doktorluğunu yapmış olan Fransız Marcel Carret hâtıralarında bu müridlerin psikolo-



Ahmed el-Alevî

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

jisini hayret ve hayranlık dolu ifadelerle anlatmıştır. Tarikatın Ortadoğu'daki en meşhur tekkesi ise müridi Muhammed Hâşimî'nin Şam'da kurduğu tekkedir. Aleviyye, daha onun sağlığında Şam, Yafa, Gazze, Falûye, Aden, Addisababa, Marsilya, Paris, Lahey ve Cardiff'te teşkilâtını kurmuş, bu halkayı Yemenli müridler daha sonra Liverpool, Hull, South Shields ve Birmingham'a kadar genişletmişlerdir. Bugün Arabistan'dan İngiltere'ye, Ortadoğu'dan Amerika'ya kadar uzanan geniş bir alanda Aleviyye'ye mensup dervişlere rastlamak mümkündür.

Ahmed el-Alevî içinde yaşadığı toplumdan zaman zaman tepki görmüş, halkı ipnotize etmek, dinî hayatı bid'at ve hurafeler içine gömmekle suçlanmıştır. Şâzeliyye'nin diğer kollarına mensup sûfîler arasında da onu tenkit edenler çıkmış, fakat bütün bunlar etrafındaki insanların her gün biraz daha çoğalmasına engel olamamıştır. İri taneli doksan dokuzluk tesbihleri boyunlarına asarak gezen Aleviyye mensuplarının Cezayir'de Fransızlar'a karşı verilen bağımsızlık mücadelesinde büyük hizmetleri geçmiştir.

Aleviyye'nin âdâb ve erkânında zikir ve halvet çok önemlidir. Toplu zikir cehrî (sesli) ve kıyâmî-kuûdî (ayakta ve oturarak) yapılır. Halvetteki mürid kırk gün boyunca ibadet ve zikirle meşgul olur, oruç tutar. Yetmiş beş bin defa kelime-i tevhid tekrar edildikten sonra ism-i celâl zikrine geçilir. Sondaki "...âh" hecesi nefes tükeninceye kadar uzatılır. Ahmed el-Alevî'nin tarikat silsilesi, Ebü'l-Yezâ Mehâcî, Kaddûr el-Vekîlî, Muhammed b. Hatîb el-Bûzîdî vasıtasıyla Derkâviyye tarikatının kurucusu Ahmed ed-Derkâvî'ye ulaşır.

Ahmed el-Alevî hakkında kaleme alınan en güzel eser, ölümünden dört yıl sonra Fransa'da onun müridleriyle karşılaşan Martin Lings'in (Ebû Bekir Sirâceddin) yazdığı *A Moslem Saint of the Twentieth Century* (London 1961) adlı kitaptır. Eser müellifi tarafından Fransızca'ya (*Un Saint musulman du vingtième siècle, Le Cheikh Aḥmad al-ʿAlawī,* Paris 1967), ayrıca Arapça'ya (*eş-Şeyḫ Aḥmed el-ʿAlevî,* trc. Muhammed İsmâil el-Mevâfî, Beyrut 1973) ve Türkçe'ye de (*Yirminci Yüzyılda Bir Veli,* trc. U. Uyan—B. Şahin, İstanbul 1982) tercüme edilmiştir.

Bazı Eserleri. **1.** *el-Mineḥu'l-Ḳuddûsiyye fî şerḥi'l-Mürşidi'l-muʿîn bi-ṭarîḳi's-ṣûfiyye.* İbn Âşir el-Fâsî'nin *el-Mürşidü'l-muʿîn* adlı eserine yaptığı şerhtir. **2.** *Devḥatü'l-esrâr fî maʿna'ṣ-ṣalâti ʿale'n-Nebiyyi'l-muḫtâr.* 1917 yılında kaleme alınmıştır. **3.** *ed-Dîvân.* İlk defa 1921 yılında yayımlanan bu eserin, müellifin *Lübâbü'l-ʿilm fî sûreti'n-Necm, Mineḥu'l-Ḳuddûsiyye* ve *Unmûzecü'l-ferîd* adlı eserleriyle birlikte yapılmış bir başka neşri de vardır (Dımaşk 1963). **4.** *el-Ḳavlü'l-maʿrûf fi'r-reddi ʿalâ men enkere't-taṣavvuf.* İlk defa 1920 yılında yayımlanmıştır. **5.** *Allāh: el-Ḳavlü'l-muʿtemed fî meşrûṭiyyeti'ẕ-ẕikri bi'l-ismi'l-müfred.* Müellifin bu eserini 1927 yılında telif ettiği bilinmektedir (diğer eserleri için bk. *Yirminci Yüzyılda Bir Veli,* s. 287 vd.).

BİBLİYOGRAFYA :

Ziriklî, *el-Aʿlâm,* I, 243; Abdülkādir Îsâ, *el-Ḥaḳāʾiḳ ʿani't-taṣavvuf,* Haleb 1956; M. Lings, *Un Saint musulman du vingtième siècle, Le Cheikh Aḥmad al-ʿAlawī,* Paris 1967; a.e. (trc. U. Uyan—B. Şahin: *Yirminci Yüzyılda Bir Veli*), İstanbul 1982; a.mlf., "Ibn ʿAlīwa", *EI²* (Fr.), III, 722-724; A. Merad, *Le réformisme musulman en Algérie,* Paris 1967; Semîh Âtıf ez-Zeyn, *eṣ-Ṣûfiyye ʿinde naẓari'l-İslâm,* Kahire 1405/1985, s. 563-564; Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi* (trc. Kasım Turhan), İstanbul 1987, s. 201; Adnan el-Cezâirî, "Şeyḫ el-ʿAlevî", *Cerîdetü Fete'l-ʿArab ed-Dımaşḳī,* 2 Receb 1353 Dımaşk; A. Berque, "Un Mystique Moderniste", *RAfr.* (1936), s. 691-776; Mustafa Kara, "Şazeliye Tarikatı ve Üç Büyük Şeyhi", *Hareket,* sy. 24, İstanbul 1981.

 MUSTAFA KARA

AHMED b. ALİ en-NECÂŞÎ

(bk. NECÂŞÎ, Ahmed b. Ali).

AHMED b. ALİ er-RAMMÂL

(bk. İBN ZÜNBÜL).

AHMED AMİŞ EFENDİ

(1807-1920)

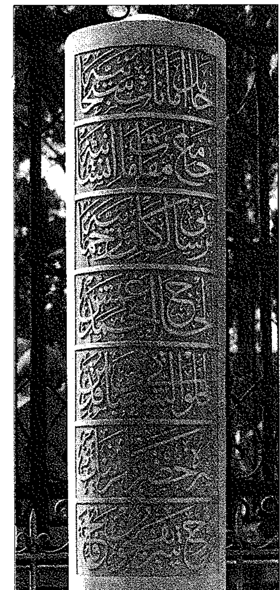
Mutasavvıf, şeyh, Fâtih türbedarı.

Doğum yeri olan Tuna vilâyetine bağlı Tırnova'da medrese tahsili gördü. Aynı yerde sıbyan mektebi muallimliği yaptı. İsmail Fenni Ertuğrul ile hattat Hasan Rızâ Efendi, "Amiş'in mektebi" adıyla anılan bu mektebin talebelerindendi. Tabur imamı olarak 1853 Kırım Harbi'ne katıldı.

Yirmi yaşında iken, Şa'bâniyye tarikatının Kuşadaviyye (İbrâhimiyye) kolunun kurucusu Kuşadalı İbrâhim Efendi'nin Tırnova'ya nâib olarak gönderdiği Ömer Halvetî'ye intisap eden Amiş Efendi, 1846'da irşada mezun oldu. Gördüğü bir rüya üzerine mürşidi Ömer Halvetî'nin de izniyle İstanbul'a gitti ve Kuşadalı İbrâhim Efendi'nin vefatından sonra onun irşad makamına geçen Zeyrek civarındaki Çinili Hamam'ın sahibi Bosnalı Şeyh Mehmed Tevfik Efendi ile görüştü. Tırnova'ya dönünce bir hamam kiralayarak onun gibi hamam işletti. Bosnalı Mehmed Tevfik Efendi'nin 1866'da vefatı üzerine ikinci defa İstanbul'a gitti. Şeyhin önde gelen müridlerinden Üsküdarlı Hoca Ali Efendi, Rıfat Efendi, Üsküdar'da Nalçacı Dergâhı Şeyhi Mustafa Enver Bey, Kâşgar hükümeti temsilcisi *Fuṣûṣ* şârihi Yâkub Han ve Fâtih türbedarı Niğdeli Bekir Efendi ile tasavvufî sohbetlerde bulundu. Bir süre sonra tekrar memleketine döndü. 1877'de Tuna vilâyetinin elden çıkması üzerine Tırnova'yı terketti. İstanbul'a gittiği zaman Fâtih türbedarı Bekir Efendi türbedarlık görevini Ahmed Amiş Efendi'ye devretti. Amiş Efendi bundan sonra "Fâtih türbedarı" unvanıyla tanındı.

Tarikat silsilesi, Bosnalı Mehmed Tevfik, Kuşadalı İbrâhim, Beypazarlı Ali, Çerkeşiyye kolunun kurucusu Mustafa Çerkeşî, Nasûhiyye kolunun kurucusu Seyyid Mehmed Nasûhî, Karabaşiyye kolunun kurucusu Ali Karabaş-ı Velî vasıtasıyla tarikat pîri Şeyh Şa'bân-ı Velî'ye ulaşır.

Tırnova'da bulunduğu yıllarda bir istekte bulunmaksızın, Nakşibendiyye-i


Ahmed Amiş Efendi'nin Fatih Camii hazîresindeki mezar taşı kitâbesi - İstanbul

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

Hâlidiyye'den Gümüşhaneli Ahmed Ziyâeddin Efendi, İstanbul'dan kendisine Nakşibendî icâzetnâmesi gönderdi. 1886 yılında Üsküp'te üçüncü devre Melâmîliğinin pîri Seyyid Muhammed Nûrü'l-Arabî ile görüştü. Muhammed Nûrü'l-Arabî kendisine "teberrüken" icâzet verdi. Amiş Efendi, Nûrü'l-Arabî'den sonra zamanın en büyük Melâmîsi olarak tanındı.

Amiş Efendi aslen Şa'bâniyye tarikatına mensuptu. Kırk yılı aşan irşad faaliyeti süresince tâliplere Halvetî, nâdir olarak da Nakşibendî icâzetnâmesi verdi. Tarikatların merasim, âdâb ve erkânından uzak kalarak sâlikleri melâmetle irşad etti. Böyle olmasına rağmen müridlerinin bu adı kullanmalarını şiddetle yasaklardı. Kendisinden ders ve inâbe isteğinde bulunanlara tevbe ve istiğfar etmelerini, Kur'ân-ı Kerîm okumalarını söyleyen Amiş Efendi müridlerini halvet, riyâzet gibi bedenî mücadelelerle meşgul etmez, onların mâneviyatını terbiye etmek için kendi **teveccüh***ünü yeterli görürdü. "Mücâhedâtın bir kısmını Kuşadalı kaldırdı, mütebâkisini de ben ref'ettim" dediğini nakleden Sâdık Vicdânî, ona bir tarikat kurucusu nazarıyla bakılabileceğini söylemektedir. Ahmed Amiş Efendi'nin müridleri ve yakınları arasında Bursalı Mehmed Tâhir, müderris Babanzâde Ahmed Naim, Ahmed Avni Konuk, Hüseyin Avni Konukman, İsmail Fenni Ertuğrul, Abdülaziz Mecdi Efendi [Tolun] gibi önemli şahsiyetler yer almaktadır. Yaklaşık 113 yaşında, damadı Ahmed Naim Bey'in Şehzadebaşı'ndaki evinde 9 Mayıs 1920 tarihinde vefat etti. Vefatına Evrenoszâde Sâmi Bey, "Gitti gülzâr-ı cemâle pîr-i efrâd-ı cihân" (1338) mısraıyla tarih düşürmüştür. Cenaze namazını Abdülaziz Mecdi Efendi kıldırdı ve türbedarı olduğu Fâtih Camii hazîresine defnedildi. Mezar taşındaki yazı, müridlerinden Evrenoszâde Sâmi Bey'indir. Ahmed Amiş Efendi eser bırakmadı. Abdülbaki Gölpınarlı, Ahmed Avni Konuk'un Amiş Efendi'nin sohbetlerinde tuttuğu notların kendisinde olduğunu kaydetmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

BA, Bâbıâli Evrak Odası, nr. 347352; Hüseyin Vassâf, *Sefîne*, IV, 110; Sâdık Vicdânî, *Tomar-Melâmîlik*, s. 101-104; a.mlf., *Tomar-Halvetiyye*, s. 81-82; Osman Nuri Ergin, *Balıkesirli Abdülaziz Mecdi Tolun*, İstanbul 1942; Abdülbâki Gölpınarlı, *Tasavvuftan Dilimize Geçen Atasözleri ve Deyimler*, İstanbul 1977, s. 380.

 NİHAT AZAMAT

AHMED ÂRİF EFENDİ

(bk. ÂRİF EFENDİ, Filibeli).

AHMED ÂRİFÎ PAŞA

(bk. ÂRİFÎ AHMED PAŞA).

AHMED ÂSIM, Mütercim

(bk. ÂSIM EFENDİ, Mütercim).

AHMED b. ÂSIM el-ANTÂKÎ

(أحمد بن عاصم الانطاكي)

(ö. 239/853)

İlk devir sûfîlerinden.

Tebeü't-tâbiîne yetişti. Fudayl b. Iyâz ve Hâris el-Muhâsibî başta olmak üzere ilk sûfîlerin çoğu ile görüştü. Bişr el-Hâfî ve Serî es-Sakatî ile çağdaş olup Ahmed b. Ebü'l-Havârî ve Ebû Süleyman ed-Dârânî'nin mürididir. Kaynaklarda adı hadis râvileri arasında da yer alır. Hamdûn el-Kassâr'dan önce nefsi kınama (**melâmet***) konusunda söz söyleyen ilk sûfîlerden sayılan Antâkî'nin L. Massignon'a göre tasavvuf tarihindeki asıl değeri, nefis muhasebesi usulü ile ilgili görüşleridir. Şeyhi Hâris el-Muhâsibî'nin ortaya koyduğu, iç tecrübe yoluyla nefis muhasebesi usulünü geliştiren Antâkî'nin *Kitâbü'ş-Şübühât* ve *Kitâbü Devâ'i dâ'i'l-ḳulûb ve ma'rifeti himemi'n-nefs ve âdâbihâ* adlı iki risâlesi olduğu rivayet edilmekte ise de bunların ona ait olması şüphelidir. Bazı kaynaklarda Ebû Nuaym'ın Antâkî'nin bu ikinci risâlesinden iktibaslar yaptığı, Gazzâlî'nin de ondan sık sık bahsettiği belirtilmektedir. Risâleleri keşfeden Sprenger bunların ona ait olmayıp şeyhi Muhâsibî'den naklen yazıldığını söylüyorsa da Massignon bu eserlerin nakilden ibaret olmadığını ve Antâkî'ye ait bulunduğunu savunmaktadır. *Hilyetü'l-evliyâ'* ve *Tezkiretü'l-evliyâ'*daki hal tercümesinde nakledilen sözleri, Muhâsibî'nin *Kitabü'l-Ḫalve*'sinden parçalar ihtiva etmektedir.

Antâkî'nin ilgi çekici bir yanı, mârifet ve hayâ kavramları için yeni bir anlam arayışı içinde olmasıdır. O, mârifeti imana benzeterek tasdik, ikrar ve hayâ olmak üzere üç kısımda mütalaa eder. Allah'ı tasdik mârifetiyle değil, hayâ mârifetiyle tanımak lâzımdır. Allah'ı ikrar mârifet değildir, gerçek mârifet onu tanıdığın zaman hayâ etmektir. Bu duruma göre hayâyı ortaya koyan mârifet, Allah'ın dil veya kalp ile tasdikine dayanan mârifetten üstündür. Tasdik ve ikrar mârifetleri muteber olmakla birlikte isyan ve günah ihtimali taşır; hayâ mârifetinde ise isyan ihtimali ortadan kalkmıştır. Antâkî, ameli Allah'a yakınlık kavramı ile birlikte ele alır ve amelsizlik için **isyan** tabirini kullanır. İnsanın maddî yapısıyla ilgili olanlara **zâhirî isyan**, ruhî ve mânevî yapısındaki itaatsizliklere de **bâtınî isyan** adını verir ve Allah'a yakınlığın ilk şartının bâtınî isyanı terketmek olduğunu söyler. O, insanî iradeyi hareket noktası olarak ele alıp kul-Allah doğrultusunda sistemli bir fikrî faaliyeti savunan kelâmî tavra karşılık, ilâhî iradeyi esas alan Allah-kul istikametinde gerçekleşen ruhî ve mânevî başarı üzerinde durmuştur.

BİBLİYOGRAFYA :

el-Cerḥ ve't-ta'dîl, II, 66; Sülemî, *Ṭabaḳāt*, s. 137-140; Ebû Nuaym, *Ḥilye*, IX, 280-297; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 125, 485; Hucvîrî, *Keşfu'l-mahcûb: Hakikat Bilgisi* (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1982, s. 228; Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ* (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1985, s. 444-445; İbnü'l-Cevzî, *Ṣıfatü'ṣ-ṣafve*, IV, 277-278; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ'*, X, 409-410; XI, 487-488; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, X, 318; Lâmiî, *Nefehât Tercümesi*, s. 115, 143-144; Şa'rânî, *eṭ-Ṭabaḳāt*, I, 83; Münâvî, *el-Kevâkib*, I, 197-198; L. Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris 1922, s. 204; Sezgin, *GAS*, I, 538; Sprenger, "Notice on the Davâ' dâ' al-ḳulûb of Muḥâsibî", *JRAS* (1856), s. 133-150; J. Van Ess, "Muhâsibî", *İA*, VIII, 507-510.

 MUSTAFA BİLGİN

AHMED ÂSIM EFENDİ, Gümülcineli

(ö. 1911)

Son devir Osmanlı âlimi, kazasker, huzur dersi mukarriri.

1252'de (1836-37), Gümülcine sancağına bağlı Sultanyeri kazasının Terziviran köyünde doğdu. İlmiye sınıfına mensup bir aileden gelmektedir. Babası Terziviran köyündeki Medrese-i Kebîr müderrislerinden Müderriszâde Mehmed Efendi'dir. Ahmed Âsım, hepsi de dersiâm olan dört erkek kardeşin ikincisidir.

Küçük yaşta yetim kalan Ahmed Âsım, köyündeki sıbyan mektebinde başladığı öğrenimine yine buradaki medresede

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

devam etti. Tahsilini ilerletmek üzere daha sonra İstanbul'a gitti (1846). On yedi yıl süren bu devrenin sonunda, Fâtih dersiâmlarından Karinâbâdî Abdurrahman Efendi'den icâzet alarak Fâtih Camii'nde ders vermeye başladı (1279/1862-63). Ardından Bâb-ı Fetvâ'da yapılan imtihanı kazanıp **ibtidâ-i hâriç*** derecesi ile İstanbul **ruûs***unu aldı. İki yıl sonra **huzur dersleri*** muhataplığına tayin edildi. Gösterdiği başarı üzerine Sultan Abdülaziz'in huzurunda ders vermekle **mukarrir***liğe başladı (1875). Aynı yıl Meclis-i Tedkîkāt-ı Şer'iyye âzalığına tayin edildi. Bunun yanı sıra 1883 yılına kadar Fetvahane'de yapılan imtihanlarda mümeyyiz ve İntihâb-ı Hükkâm Komisyonu âzası olarak yer aldı. Yine aynı yıl ders vekili ve Meclis-i İmtihân-ı Kurrâ reisi oldu. 1887'de Haremeyn-i Muhteremeyn, 1890'da da İstanbul pâyelerine yükseldi. İki yıl sonra Anadolu, bir süre sonra da Rumeli kazaskeri oldu (1894). Bu vazifedeyken 1906 yılının sonlarında hastalığı sebebiyle bütün görevlerinden istifa etti. 1 Temmuz 1911'de Erenköy'deki evinde vefat etti ve Fâtih Türbesi hazîresine defnedildi.

Ahmed Âsım, sakalının seyrek olmasından dolayı Köse Âsım Efendi adıyla da anılmıştır. Otuz üç yıl huzur dersleri mukarrirliği yapması yanında değişik ilmî faaliyetlerinden dolayı çeşitli nişan ve madalyalar alması ilmî seviyesini göstermektedir. Ömrünün kırk altı yılı aralıksız ders vermekle geçmiştir. Huzur derslerinde muhataplık yapmaya başladığı sıralarda Sultan Abdülaziz tarafından mehâkim-i nizâmiyye reisliğine tayin edilerek mükâfatlandırılınca, öğrencilere ders vermekten ayrılamayacağını söyleyerek istifa etmesi, eğitim ve öğretimi her türlü rütbe ve makamdan üstün gördüğünü ortaya koymaktadır.

Ağabeyi Gümülcineli Mahmud Celâleddin Efendi 1875-1896, kardeşi Sultanyerli Yûsuf Ziyâeddin Efendi 1882-1915 yılları arasında huzur derslerine muhatap olarak katılan ulemâdan, küçük kardeşi Dersiâm Osman Nûri Efendi de Kırklareli İdâdîsi müdürlerindendir. Büyük kızı Ulviye Hanım ise son Osmanlı şeyhülislâmlarından Mustafa Sabri Efendi'nin zevcesidir.

Eserleri. Arapça ve Farsça'yı çok iyi bilen Ahmed Âsım Efendi geniş bilgisine rağmen az eser vermiştir. Hoca lakabıyla anıldığı ders vekilliği döneminde, Şeyhülislâm Uryânîzâde Ahmed Esad Efendi'nin emriyle, Hamidiye Medresesi imtihanı için komisyon başkanı olarak hazırladığı çeşitli ilimlere ait soru ve cevaplarla Arapça cümle tahlillerinin yer aldığı *Risâletü'l-imtiḥâni'l-Ḥamîdiyye* adlı Arapça risâlesi basılmıştır (İstanbul 1306). Ebü'l-Ulâ Mardin, Ders Vekâleti başkâtibi Esad Serezli'nin verdiği bilgiye dayanarak, Şeyhülislâm Bodrumlu Ömer Lutfi Efendi zamanındaki (1889-1891) ruûs imtihanına ait *Risâle-i İmtiḥâniyye* adlı 250 sayfalık Arapça eserinin de yayımlanmış olduğunu bildirmektedir. Ayrıca çeşitli tarihlerde huzur derslerinde verdiği yirmi beş adet takriri ve muhatapların sorularıyla bunlara verilen cevaplardan meydana gelen risâlesinin müellif hattıyla bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir (İzmirli İsmail Hakkı, nr. 1493). Genellikle bir veya birkaç âyetin tefsirinden meydana gelen ve müellifince bir isim konmayan eserin üzerinde *Huzûr-ı Hümâyûnda Takrîr Olunan Ramazan Mev'izeleri* şeklinde sonradan verildiği anlaşılan bir ad bulunmaktadır. Risâlenin tamamı tıpkıbasım halinde *Huzûr Dersleri*'nde neşredilmiştir (II-III, 461-580). Aynı eserde, 1321-1324 yılları Ramazan aylarında Yûnus sûresinin çeşitli âyetleri üzerine yapılmış dört dersin takrirlerinin de tıpkıbasımları yer almaktadır (II-III, 397-403). Ebü'l-Ulâ, yayımlanmayan bazı risâlelerinin varlığından söz etmekte, ancak haklarında başka bilgi vermemektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Ebü'l-Ulâ Mardin, *Huzûr Dersleri*, İstanbul 1955, I, 400, 539; II-III (nşr. İsmet Sungurbey), İstanbul 1966, s. 147-149, 397-403, 461-580; Abdülkadir Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislâmları*, Ankara 1972, s. 213, 216, 254; Sadık Albayrak, *Son Devir Osmanlı Ulemâsı*, İstanbul 1980, I, 66, 115-116; III, 23-24; V (1981), s. 532.

NİHAT ENGİN

AHMED BÂBÂ et-TİNBÜKTÎ


(احمد بابا التنبكتي)

Ebü'l-Abbâs Ahmed Bâbâ b. Ahmed b. Hâc Ahmed b. Ömer b. Muhammed Akīt es-Sanhâcî el-Mesûfî et-Tinbüktî (ö. 1036/1627)

Sudanlı Mâlikî fakihi, muhaddis ve biyografi yazarı.

Birçok âlimin yetiştiği yaklaşık beş yüz yıllık maziye sahip bir ulemâ ailesinden olan Ahmed Bâbâ, 21 Zilhicce 963'te (26 Ekim 1556) Tinbüktü'de (Tümbüktü) doğdu (Tinbüktü bugün Mali Cumhuriyeti sınırları içinde bulunmaktadır). Büyük dedesi Muhammed Akīt'in hicrî IX. asır ortalarında, asıl yurtları Mâsine'den (Tinbüktü'nün güneybatısında Nijer nehrinin sağ şeridi üzerinde) ayrılıp Tinbüktü'ye yerleştiği bilinmektedir. Babasının amcası Mahmûd b. Ömer, 1498-1548 yılları arasında Tinbüktü kadılığı yapmış ve Halîl'in *Muḫtaṣar*'ı üzerine iki ciltlik bir şerh yazmıştır. Babası Ahmed b. Hâc Ahmed'in bugün tesbit edilen altı kitabı bulunmaktadır (bk. J. O. Hunwick, s. 569). Böyle bir ailenin ferdi olarak Tinbüktü'de İslâm kültürünün çok gelişmiş olduğu bir dönemde dünyaya gelen Ahmed Bâbâ öğrenimini burada yaptı. En çok feyiz aldığı hocalardan birisi, kendi ailesinden olan Muhammed Bağyu'dur (بغيع). Ondan hadis, fıkıh, usul, Arapça, beyân ve tefsir okudu. Bir diğer hocası da babasının amcazadesi Kādî Akıb b. Mahmûd'dur. Babası Ahmed ile amcası Ebû Bekir de önde gelen diğer hocalarındandır.

Sa'dî Sultanı Ahmed el-Mansûr, Tinbüktü'yü ele geçirdiğinde Ahmed Bâbâ bölgenin en önde gelen ilim adamlarından biri olarak kabul ediliyordu. Bu yüzden Sa'dîler'e karşı ilk mukavemet hareketini o başlattı ve bu hareketin sembolü haline geldi. Bunun üzerine Sultan Ahmed'in emriyle Tinbüktü'deki kumandanı Mahmud Zerkūn tarafından 1594'te ailesiyle birlikte Mağrib'e gönderildi. Meşakkatli geçen bu yolculukta 1600 ciltten meydana gelen kütüphanesi kayboldu; kendisi de devesinden düştü ve ayağı kırıldı. Ona yapılan bu muameleye Mağrib âlimlerinin karşı çıkması üzerine 19 Mayıs 1596'da Merakeş'ten ayrılmamak şartıyla serbest bırakıldı.

Ahmed Bâbâ'nın bu dönemde Merakeş Câmiu'ş-şurefâ'da Mâlikî fıkhı, kelâm, nahiv ve belâgat gibi muhtelif ilimleri okuttuğu ve geniş bilgisi karşısında Mağrib âlimlerinin hayrete düştüğü bilinmektedir. Kısa sürede şöhreti yayılan Tinbüktî'nin dersini dinleyenler arasında Fas kādılkudâtı Ebü'l-Kāsım b. Ebû Nuaym el-Gassânî, Merakeş müftüsü Muhammed b. Abdullah er-Recrâcî ve Miknâs kadısı tarihçi İbnü'l-Kādî bulunmaktaydı. Yine bu dönemde resmen müftü olmadığı halde fetva veriyor, telif bakımından verimli bir devre geçiriyordu. Tesbit edilebilen elli altı eserinden yirmi dokuzunu burada yazmıştır.

Zeydân en-Nâsır'ın 1607'de tahta çıkması üzerine Ahmed Bâbâ serbest bıra-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

kıldı ve 27 Mart 1608'de Tinbüktü'ye döndü. Hayatının geri kalan kısmını ders ve fetva vermekle geçirdi; 6 Şâban 1036'da (22 Nisan 1627) burada vefat etti.

Eserleri. Sudan ve Mağrib'in kültür hayatında önemli bir yeri olan Ahmed Bâbâ birçok talebe yetiştirmiş ve yarıdan çoğu bize kadar ulaşan elliyi aşkın eser bırakmıştır (Mahmûd Zübeyr elli altı tanesinin adını verir). En meşhur talebeleri, *Nefḥu't-ṭîb* müellifi Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed el-Makkarî, Merakeşli edip Ebû Abdullah b. Ya'kūb el-Merrâküşî ve *Târîḫu's-Sûdân*'ın yazarı Abdurrahman b. Abdullah es-Sa'dî'dir. Afrika ve İslâm tarih ve kültürüyle ilgili konularda faaliyette bulunmak üzere Tinbüktü'de 23 Ocak 1970 tarihinde Ahmed Bâbâ'nın adını taşıyan bir araştırma merkezi kurulmuş olması da onun tesir ve önemini göstermesi bakımından zikre değer. Ahmed Bâbâ'nın bize ulaşan eserlerinden birkaçı dışında hepsi yazma halinde olup başlıcaları şunlardır:

1. *Neylü'l-ibtihâc bi-taṭrîzi'd-Dîbâc*. İbn Ferhun'un *ed-Dîbâcü'l-müẕheb fî maʿrifeti aʿyâni ʿulemâʾi'l-meẕheb* adlı eserinin zeylidir. Daha çok fıkıhla meşgul olmasına rağmen Tinbüktî'nin en meşhur eseri budur. Mâlikî âlimlerinin biyografisine tahsis ettiği bu eser, Kuzey Afrika ve Kuzeybatı Afrika'da yetişen âlimler için önemli bir kaynak durumunda olup basılmıştır (Fas 1317; Kahire 1329, 1351). **2.** *Kifâyetü'l-muḥtâc li-maʿrifeti men leyse fi'd-Dîbâc*. *Neylü'l-ibtihâc*'ın gözden geçirilmiş ve kısaltılmış şeklidir. **3.** *İrşâdü'l-vâḳıf li-maʿnâ niyyeti'l-ḫâlif* (Fas 1307). **4.** *İfhâmü's-sâmiʿ bi-maʿnâ ḳavli'ş-Şeyḫ Ḫalîl fi'n-nikâḥ bi'l-menâfiʿ* (Fas 1307). **5.** *Enfesü'l-aʿlâḳ fî fethi'l-istiğlâḳ min fehmi kelâmi Ḫalîl fî dereki'ṣ-ṣadâḳ* (Fas 1307). **6.** *Fetḥü'r-Rezzâḳ fî mesʾeleti'ş-şek fi'ṭ-ṭalâḳ* (Fas 1307). **7.** *Miʿrâcü's-suʿûd ilâ neyli meclûbi's-Sûd* (veya *el-Keşf ve'l-beyân li-eṣnâfi meclûbi's-Sûdân*). Sudanlı zencilerin köleleştirilmesi ve satılması hakkındadır. **8.** *Celbü'n-niʿme ve defʿu'n-naḳme bi-mücânebeti'l-vülâti'ẓ-ẓaleme*. Âlimlerle devlet reislerinin münasebetlerinden bahseder. **9.** *Tuḥfetü'l-fużalâʾ bi-baʿżı feżâʾili'l-ʿulemâʾ*. İlmin fazileti, âlimlerle velîlerin karşılaştırılması gibi konulara dairdir. **10.** *Cevâb ʿani'l-ḳavânîni'l-ʿurfiyye elletî teʿârefe ʿaleyhâ baʿżu sükkâni'l-cibâl*. Yol kesici eşkıyaya karşı tatbik edilen bazı örfî uygulamalarla İslâm hukukunun bu konudaki hükümleri ele alınmıştır. **11.** *el-Lemʿ fi'l-işâre ilâ ḥükmi't-tebağ*. **12.** *el-Leʾâli's-sündüsiyye fi'l-feżâʾili's-Senûsiyye*. Muhammed b. İbrâhim el-Mellâlî'nin *el-Mevâhibü'l-ḳudsiyye fi'l-menâḳıbi's-Senûsiyye* adlı eserinin muhtasarıdır. **13.** *el-Ḳavlü'l-münîf fî tercemeti'l-imâm Ebî Abdillâh eş-Şerîf*. Şerif et-Tilimsânî'nin biyografisine dairdir (eserlerinin bir listesi ve nüshalarının bulunduğu yerler için bk. Ferrâc Atâ Sâlim, IV, 652-664).

BİBLİYOGRAFYA :

Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, *Kifâyetü'l-muḥtâc*, Tunus Millî Ktp., nr. 14597, vr. 209ª-211ᵇ; Makkarî, *Ravżatü'l-âs*, Rabat 1403/1983, s. 303-315; Muhibbî, *Ḫulâṣatü'l-eṣer*, I, 170-172; Muhammed b. Ebû Bekir el-Vülâtî, *Fetḥu'ş-şekûr fî maʿrifeti aʿyâni ʿulemâʾi't-Tekrûr* (nşr. Muhammed İbrâhim el-Kettânî – Muhammed Huccî), Beyrut 1401/1981, s. 31-37; Brockelmann, *GAL*, II, 618; *Suppl.*, II, 715-716; Abdülazîz Benabdullah, *el-Mevsûʿatü'l-Mağribiyye li'l-aʿlâmi'l-beşeriyye ve'l-ḥaḍâriyye* (Mülhak I), Rabat 1976, s. 28; Abdülhay el-Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, I, 113-114; Hifnâvî, *Taʿrîfü'l-ḫalef bi-ricâli's-selef*, Beyrut 1402/1982, s. 16-25; Mahmoud A. Zouber, *Ahmad Baba de Tombouctou (1556-1627) sa vie et son oeuvre*, Paris 1977 ve burada zikredilen kaynaklar; J. O. Hunwick, "A New Source for the Biography of Aḥmad Bābā al-Tinbuktī (1556-1627)", *BSOAS*, XXVII (1964), s. 568-593; Joseph Cuoq, "La famille Aqit de Tombouctou", *IBLA*, XLI (1978), s. 85-102; Ferrâc Atâ Sâlim, "Aḥmed Bâbâ et-Tinbüktî", *Mecelletü'l-Baḥsi'l-ʿilmî ve't-türâsi'l-İslâmî*, IV, Mekke 1981, s. 641-666; Mohammed Ben Cheneb, "Ahmed Baba", *İA*, I, 175-176; E. Lévi-Provençal, "Aḥmad Bābā", *EI²* (Fr.), I, 288.

 SA'D GURÂB

AHMED BÂDÎ EFENDİ

(1839-1910)

Osmanlı tarihçisi ve hattat.

İbrâilli Kaltakkıran Mehmed Ağa'nın oğludur. Edirne'de Kirişhane semtinde doğdu. İlk tahsilini mahalle mektebinde yaptıktan sonra Selimiye Camii'nde özel olarak Arapça ve Farsça ile fıkıh, hesap ve hat dersleri aldı. Babasının ölümü üzerine ailesini geçindirmek için bir taraftan tahsiline devam ederken diğer taraftan da hattatlık, nakkaşlık ve sıvacılık gibi işler yaptı. Bilhassa hat sanatında büyük bir kabiliyet gösterdi. Sülüs, nesih, celî ve rik'a üzerine çalıştı ve devrin meşhur hattatlarından icâzet aldı. Ancak kendisinin de bildirdiğine göre sadece celî hat ile yazılmış levhalar bıraktı (*Riyâz-ı Belde-i Edirne*, III, 607).

Bâdî Efendi 1863'ten 1866'ya kadar Filibe, Edirne, Tekirdağ, Vize ve Lüleburgaz seyyar arazi tahrir memurluklarında bulundu. 1868'de Edirne vilâyeti üçüncü sınıf emlâk muharriri, 1869'da başkâtip oldu. 1871'de vilâyet tahrir emlâk mümeyyizliğine terfi ettikten sonra Yanya, Bosna, Kastamonu vilâyetlerinde çalıştı. 1883 yılında Trabzon vergi tahrir müdürü oldu; aynı yıl ikinci sınıf Osmanlı rütbesiyle mükâfatlandırıldı. 1884'te Diyarbekir, 1889'da Edirne vilâyeti vergi ve tahrir müdürlüklerinde bulundu. Burada iken oğlu Fâik Bey'in meşrutiyetçiler arasında yer alması, Konya emlâk müdürlüğü görevi ile Edirne'den uzaklaştırılmasına sebep oldu. 1901'de Bursa vilâyeti vergi ve tahrir müdürlüğünde bulundu ve gösterdiği faydalı hizmetlerden dolayı üçüncü rütbeden Osmanlı nişanı ile taltif edildi. 1907'de emekli oldu; tedavi için gittiği İstanbul'da öldü. Mezarı Eyüp'te Merdivenli Kabristan'dadır.

Ahmed Bâdî Efendi'nin *Riyâz-ı Belde-i Edirne* adlı üç ciltlik eserinin yazma nüshalarından birinin mukaddimesi (Beyazıt Devlet Ktp., nr. 10391)



Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.


Ahmed Bâdî Efendi

Eserleri. Ahmed Bâdî Efendi asıl şöhretini Edirne üzerine yazdığı eserlerle kazanmıştır. En ünlü eseri olan üç ciltlik *Riyâz-ı Belde-i Edirne*'de Edirne tarihi, âbideleri ve meşhurları hakkında bilgi verilmektedir. Müsveddesi Edirne Selimiye Kütüphanesi'nde (nr. 2315/1-3) bulunan eserin temize çekilmiş nüshası İstanbul Beyazıt Devlet Kütüphanesi'ndedir (nr. 10391-10293). Kitap, Edirne hakkında yegâne kaynak durumundaki Hibrî Abdurrahman Efendi'nin *Enîsü'l-müsâmirîn* adlı eseri yer yer tashih edilerek eksiklikleri giderilmek suretiyle hazırlanmıştır. *Devâyih-i Vilâyet-i Edirne* adlı diğer eseri ise Edirne vilâyetine bağlı yerlerden bahseder. Yazma halindeki diğer eserleri ise şunlardır: *Armağan* (manzum ve mensur atasözleri); *Masâdır-ı Lisân-ı Fârisî* (Türkçe'den Farsça'ya, Farsça'dan Türkçe'ye olmak üzere masdarları göstermektedir); *Divan; Tavzîhu'l-ebvâb alâ teshîli'l-hisâb.*

Hattatlığı yanında şairliği de bulunan Ahmed Bâdî Efendi'nin çoğu yazma eserlerden meydana gelen 1000 ciltlik kütüphanesi, ölümünden sonra oğlu Fâik Bey tarafından Edirne Selimiye Kütüphanesi'ne bağışlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Ahmed Bâdî Efendi, *Riyâz-ı Belde-i Edirne*, Edirne Selimiye Ktp., nr. 2315/1-3, III, 607; *Osmanlı Müellifleri*, III, 31-32; Rifat Osman, *Edirne Rehnümâsı*, Edirne 1336/1920, s. 98; Babinger (Üçok), s. 422; O. Nuri Peremeci, *Edirne Tarihi*, İstanbul 1939, s. 169-170.


ERKUT GÜNGÖR

AHMED el-BÂTIRKÂNÎ

(bk. BÂTIRKÂNÎ).

AHMED el-BEDEVÎ

(احمد البدوي)

Ebü'l-Fityân Ahmed b. Ahmed b. İbrâhîm el-Fâsî et-Tantâvî el-Bedevî (ö. 675/1276)

Kuzey Afrika ve Mısır'ın en büyük velîsi olarak kabul edilen mutasavvıf, Bedeviyye tarikatının kurucusu.

Milâdî 692 yılında Arabistan'da çıkan karışıklıklar üzerine Fas'a göç eden bir aileye mensuptur. 596'da (1200) Fas'ta doğdu. Yüzünü Afrika bedevîleri gibi örttüğü için el-Bedevî, cesur ve atılgan bir genç olduğu için de el-Attâb ve Ebü'l-Fityân lakaplarıyla tanındı. Küçük yaşta ailesiyle birlikte hacca gitti. Mekke'de iken babası vefat etti. Gençlik döneminde zâhirî ilimlerle meşgul oldu. Kur'ân-ı Kerîm'i ezberledikten sonra kıraat ilmine ilgi duydu ve Kur'an'ı **kırâat-ı seb'a*** üzere okumayı öğrendi. Daha sonra fıkıh tahsil etti, özellikle Şâfiî fıkhında derinleşti. 1230 yılına doğru dinî-ruhanî hayatında birtakım değişiklikler oldu. İnsanlardan uzaklaşarak dünya kelâmı etmemeye ve meramını işaretle anlatmaya başladı. Üç defa ardarda gördüğü rüya üzerine, Abdülkādir-i Geylânî ve Ahmed er-Rifâî'nin kabirlerini ziyaret etmek maksadıyla, büyük kardeşi Hasan ile birlikte Irak'a gitti. Bu arada Hallâc-ı Mansûr, Adî b. Müsâfir gibi meşhur sûfîlerin kabirlerini de ziyaret etti. Bu ziyaretler onun ruhanî hayatını geliştirdi. Irak'tan Mısır'a döndükten sonra 634'te (1236-37) Tanta'ya yerleşti. Burada, kendisine kırk yıl hizmet edecek ve ölümünden sonra da yerine geçecek olan Abdül'âl b. Fakîh ile karşılaştı. Hayatının geri kalan kısmını Tanta'da geçirdi ve 12 Rebîülevvel 675'te (24 Ağustos 1276) burada vefat etti.

Ahmed el-Bedevî'nin riyâzet hayatının en dikkat çekici tarafı, dama çıkıp (sütûh) saatlerce hareketsiz bir şekilde, gözleri âdeta iki kor parçası haline gelinceye kadar güneşe bakmasıdır. Bedeviyye tarikatının Sütûhiyye olarak da anılmasının bir sebebi de budur. Kaynakların ifadesine göre, on iki yıl süren bu riyâzet döneminde müridlerini **nazar*** ve **teveccüh*** ile terbiye etmiştir. Batılı araştırmacılar Bedevî'nin zühd hayatı ile Brahmanizm-Budizm arasında ilişki kurmaya çalışırlar. Birçok sûfî gibi o da zaman zaman düşünce ve davranışlarından dolayı tenkit edilmiştir. Fakat muarızları olan İbn Dakîku'l-Îd ve İbn Lebbân gibi bazı din âlimlerinin daha sonra ona karşı tavırlarını değiştirdikleri görülmektedir.

Kaynaklar, Ahmed el-Bedevî'nin doğum yıldönümünün törenlerle kutlandığını, yılda üç defa onun için mevlid okunduğunu, fakat bazı âlimlerin ve devlet adamlarının baskısı ile zaman zaman bu törenlerin yapılamadığını haber verir. Bunun yanı sıra Melik Baybars'ın da ona aşırı sevgi beslediği rivayet edilmektedir. Sultan Kayıtbay da Bedevî'nin türbe ve makamını tamir ettirip genişletmiştir. Bu yakın ilgi sebebiyle, Bedevî dergâhında halife olan kişi uzun yıllar Memlük sultanlarının merasim alaylarında özel bir yere sahip olmuş-


Ahmed el-Bedevî'nin *Evrâd*'ının ilk iki sayfası (Süleymaniye Ktp., H. Hüsnü Paşa, nr. 587)

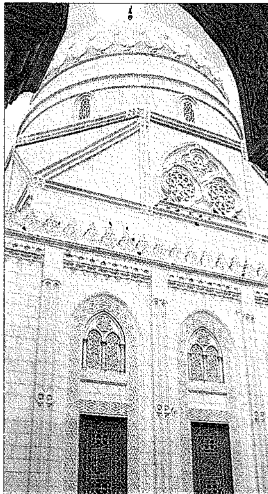
Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. -- Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

tur. Tanta'da Sultan Kayıtbay devrinde Ahmed el-Bedevî adına tesis edilen ve Nizâmiyye, Müstansıriyye ve Ezher medreselerinin bir örneği olan Ahmediyye Medresesi'nden Memlükler ve Osmanlılar devrinde birçok âlim yetişmiştir.

Bedevî'nin tarikat silsilesi, Şeyh el-Berrî ve Ebû Nuaym el-İsfahânî yoluyla Ahmed er-Rifâî'ye ulaşıyorsa da onu Ebü'l-Hasan eş-Şâzelî'nin müridi kabul edenler de vardır. Bundan dolayı Bedeviyye Şâzeliyye'nin bir kolu olarak değerlendirilmiştir. Bazı kaynaklarda Ahmed el-Bedevî ile Ahmed Yesevî birbirine karıştırılmaktadır. Aziz Mahmud Hüdâyî *Vâkıât* adlı eserinde Ahmed el-Bedevî ile Hacı Bektâş-ı Velî arasında vuku bulan kerametlerden bahseder.

Bedevî'nin Kuzey Afrika ve özellikle Mısır'ın dinî-tasavvufî hayatında derin izleri olduğu gibi tasavvuf tarihi içinde de önemli bir yeri vardır. Tasavvuf ehli onu Abdülkādir-i Geylânî, Ahmed er-Rifâî ve İbrâhim ed-Desûkī ile birlikte "aktâb-ı erbaa"dan biri olarak kabul eder. Bedevî Mısır halkı tarafından aynı zamanda büyük bir kahraman ve kurtarıcı olarak tanınmış, hıristiyanların elinden müslümanları kurtardığına inanıldığı için "mücîbü'l-üsârâ min bilâdi'n-nasârâ" lakabını almıştır. Ayrıca Bedeviyye tarikatı mensuplarının Haçlılar'a karşı verdikleri çetin mücadele de bilinmektedir.

Bedevî hakkında çağdaş yazarlardan İbrâhim Ahmed Nûreddin *Ḥayâtü es-Seyyid el-Bedevî* (2. bs., Tanta 1369), Muhammed Fehmî Abdüllatîf *es-Seyyid el-Bedevî* (Kahire 1367/1948) ve Saîd Abdülfettâh Âşûr da *es-Seyyid Aḥmed el-Bedevî* (Kahire 1967) adlı birer eser kaleme almışlardır. Abdülhakîm Kāsım, *Eyyâmü'l-insân* adlı romanında Mısır'da hâlâ yaşayan Bedeviyye kültür ve tesirlerinin ruhî ve içtimaî bir tahlilini yapmıştır.



Ahmed el-Bedevî'nin türbesi - Tanta / Mısır

Eserleri. 1. *Evrâd.* Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Hasan Hüsnü Paşa, nr. 587) bir nüshası vardır. **2.** *Ṣalavât.* Bu risâle Abdurrahman b. Mustafa el-Ayderûsî tarafından *Fetḥu'r-raḥmân* adıyla şerhedilmiştir. **3.** *Veṣâyâ.* Bedevî'nin halifesi Abdül'âl'e hitaben söylediği nasihatlardan meydana gelir. Allah aşkı, gece ibadeti, zikir, vecd, ahlâk, dervişlik âdâbı, tefekkür, zühd, tövbe ve sabrın hakikati gibi konulara temas edilmiştir. Eserin bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Şehid Ali Paşa, nr. 1397) bulunmaktadır. Bedevî'nin bazı şiirleri aynı kütüphanedeki (Tahir Ağa, nr. 421) bir mecmuada yer almaktadır (ayrıca bk. BEDEVİYYE).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Tağrîberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire,* Kahire 1348/1929, VII, 252; Süyûtî, *Ḥüsnü'l-muḥâḍara,* I, 521-522; Şa'rânî, *eṭ-Ṭabaḳāt,* I, 158; İbnü'l-İmâd, *Şeẕerât,* V, 345-346; İbnü'l-Mülakkın, *Ṭabaḳātü'l-evliyâ'*, s. 422-423; Harîrîzâde, *Tibyân,* I, 43; Muhammed Veffâk en-Nakşibendî, *Terceme-i Menâkıb-ı Seyyid Ahmed Bedevî,* Süleymaniye Ktp., H. Hüsnü Paşa, nr. 587; Muhammed Saîd, *ed-Dürrü'l-manẓûm,* Süleymaniye Ktp., Tahir Ağa, nr. 421; Hüseyin Vassâf, *Sefîne,* I, 219-223; Şeyh Abdüssamed Zeynüddin, *el-Cevâhirü's-seniyye fi'n-nisbe ve'l-kerâmâti'l-Aḥmediyye,* Kahire 1277; Ahmed Hilmi, *Hadîkatü'l-evliyâ,* İstanbul 1318, s. 4-24; Nebhânî, *Kerâmâti'l-evliyâ'*, I, 309-312; Brockelmann, *GAL,* I, 586-587; Mahmûd Fehmi Abdüllatîf, *es-Seyyid el-Bedevî ev devletü'd-Derâvîşe,* Kahire 1367/1948; İbrâhim Ahmed Nûreddin, *Ḥayâtü's-Seyyid el-Bedevî,* Tanta 1369; Saîd Âşûr, *es-Seyyid Aḥmed el-Bedevî, şeyḫun ve ṭarîḳatün,* Kahire, ts. (Dârü'l-Kütübi'l-Arabî); Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifîn,* I, 314; Ziriklî, *el-A'lâm,* I, 170; Köprülü, *İlk Mutasavvıflar* (2. bs. Ankara 1966), s. 108-111; Abdülhalîm Mahmûd, *es-Seyyid Aḥmed el-Bedevî,* Kahire 1389/1969; Suâd Mâhir Muhammed, *Mesâcidü Mıṣr ve evliyâ'üha'ṣ-ṣâliḥûn,* Kahire 1976, II, 301-305; Âmir en-Neccâr, *eṭ-Ṭuruḳu'ṣ-ṣûfiyye fî Mıṣr,* Kahire 1983, s. 159-192; Mücâhid Tevfik, "Meşîḫatü 'ulemâ'i'l-Câmi'i'l-Aḥmediyye", *Mecelletü'l-Ezher,* LVI/6, Kahire 1983; K. Vollers, "Ahmed Bedevî", *İA,* I, 176-180; a.mlf.—E. Littmann, "Aḥmad al-Badawī", *EI²* (Fr.), I, 289-290.

 MUSTAFA KARA

AHMED BEDEVÎ KÜLLİYESİ

(bk. SEYYİD AHMED BEDEVÎ KÜLLİYESİ).

AHMED BEY

(1806-1855)

Osmanlı Devleti yönetimindeki Tunus'ta 1705-1881 yılları arasında hüküm süren Hüseynî hânedanının onuncu beyi (1837-1855).

Osmanlı hâkimiyetine karşı çıkması ve ülkesinde Batılılaşma hareketini başlatması ile tanınır. Babası Mustafa Bey'in ölümü üzerine 1837'de bey oldu. Beyliğinin ilk on yılında Osmanlı yönetimi ile münasebetleri iyi gitmedi. Trablusgarp'ta hâkimiyetini yeniden güçlendirmiş olan Osmanlı Devleti'nden çekindiği için, Cezayir'e yerleşmiş bulunan ve Afrika'da Türk nüfuzunu istemeyen Fransız yönetimi ile ilişkilerini geliştirmeye çalıştı. Ülkesini askerlik, idare ve eğitim alanlarında Avrupa tesirinde modernleştirmeye gayret etti; köle ticaretini yasakladı ve bir müddet sonra da köleliği tamamen kaldırdı (1846). Fransızlar'ın Tunus'ta okul açmalarına izin verdi; ayrıca eğitim için Avrupa'ya öğrenci gönderdi. Düzenli ve kuvvetli bir ordu ve donanma kurmak gayesiyle Fransa'dan subay ve uzmanlar getirtti, aynı zamanda bir askerî okul açtırdı. Orduda askerlerin sayısını beş binden yirmi bine çıkardı ve askeri Avrupa tarzında giydirdi. Dışarıdan on iki gemilik bir filo satın aldı. Ayrıca gemi inşası için bir tersane kurdurduysa da bundan başarılı bir sonuç alınamadı.

Ahmed Bey'in yönetimindeki Tunus ile Fransa arasında her alanda ilişkiler geliştirildi. Fransa Tunus'un bağımsızlığı konusunda ona destek sağladı. Nitekim Osmanlı hâkimiyetini güçlendirmek için İstanbul hükümetinin Kaptan Tâhir Paşa kumandasında Tunus'a gönderdiği bir donanma, Fransa'nın Ahmed Bey'e bir donanma ile yardım göndermesi üzerine geri çekilmek zorunda kaldı (1839). Bu olaydan sonra Ahmed Bey'in İstanbul'a yaptığı müracaat kabul edilerek kendisine paşalık ve Tunus beyliği verildi. Ancak Osmanlı Devleti'nin Tunus üzerindeki hâkimiyetini bir defa daha teyit için 1842'de Tunus'a yıllık vergi almak üzere gönderdiği memur eli boş çevrildi. 1846'da İstanbul hükümeti nezdindeki Avusturya büyükelçiliği tarafından Tunus'a gönderilen başkonsolosu reddeden Ahmed Bey, bağımsızlığını elde ettikten sonra 1848'de bizzat Avusturya hükümeti tarafından gönderilen konsolosu kabul etti.

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

Osmanlı Devleti'nin Tunus üzerinde hâkimiyetini sürdürmek istemesine karşılık Ahmed Bey, Fransa ile kurduğu yakın ilişkilere güvenerek bağımsızlığını Osmanlı yönetimine kabul ettirmek istiyordu. Fransa Kralı Louis-Philippe'in oğullarının 1845'te Tunus'u ziyaret etmelerinden sonra, maiyetiyle birlikte ertesi yıl kralın kendisine gönderdiği bir gemiyle Fransa'yı ziyaret etti ve burada debdebeli bir şekilde karşılandı. Fransa'da bağımsız bir hükümdar gibi muamele görmesini Osmanlı sefiri Süleyman Bey protesto ettiyse de bir tesiri olmadı. Programında Londra ziyareti de varken, İngiltere hükümetinin kendisini kraliçeye Osmanlı sefirinin takdiminde ısrar etmesi üzerine bu ziyaretten vazgeçti.

Osmanlı-Tunus münasebetlerindeki bu çatışma hali, Fransa'nın Tunus'a yerleşmesini kendi menfaatleri açısından daha tehlikeli gören İngiltere'yi harekete geçirdi ve İngiliz başkonsolosu Sir Strafford Cannig'in aracılığı ile uzlaşmayla sonuçlandı. Neticede Ahmed Bey isteklerini Osmanlı yönetimine kabul ettirdi; üzerinde hatt-ı hümâyun bulunan bir ferman gönderilerek halefleri için geçerli olmamak üzere yalnız kendisine bağımsızlık tanındı (1848). Bundan sonra Ahmed Bey padişaha çeşitli hediyeler yolladı. Kırım Savaşı'nda Ruslar'a karşı Osmanlı ordusunda savaşmak için bir Tunus kıtasını İstanbul'a göndermesinden memnun olan Sultan Abdülmecid, onu iftihar nişanı ve çeşitli hediyelerle ödüllendirdi.

Debdebe ve israf içinde yaşayan Ahmed Bey 30 Mayıs 1855'te öldü. Beyliği döneminde halktan sık sık zorla para toplamaya kalkışması üzerine çeşitli isyanlar olmuş, büyük masraflarla inşa ettirdiği Muhammediyye Sarayı da tamamlanamamıştır. İsraf derecesinde gösteriş ve sefahate düşkünlüğü kendisini tarih önünde töhmet altında bıraktığı gibi takip ettiği iç ve dış politika, beyliği içeride çöküntüye, dışarıda ise Fransa'nın sömürgesi olmaya doğru götürmüştür.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Ebû Dînâr, *el-Mü'nis fî aḫbâri İfrîḳıyye ve Tûnis*, Tunus 1350/1932; İbn Ebü'd-Diyâf, *İtḥâfü ehli'z-zamân bi-aḫbâri mülûki Tûnis ve ʿahdi'l-emân* (VI. bl. *Devletü Aḥmed Bey*, nşr. Ahmed Abdesselem), Tunus 1935; Muhammed es-Senûsî, *Müsâmerâtü'z-ẓarîf bi-ḥüsni't-taʿrîf*, Tunus 1926, s. 54; Aziz Samih, *Şimâli Afrika'da Türkler*, İstanbul 1937, II, 170-171; K. J. Perkins, *Tunisia*, Colorado 1986, s. 69-72; Jamil M. Abu'n-Nasr, *A History of the Maghrib in the Islamic Period*, Cambridge 1987, s. 272-276; André Martel, "L'armée d'Ahmed Bey d'après un instructeur français", *Les Cahiers de Tunisie*, sy. 4, Tunus 1956, s. 373-407; Ahmed Abdesselem, "Contribution à l'étude de la politique et de l'administration d'Ahmad Bey (1837-1855) La délégation de pouvoirs de 1846", *a.e.*, XIX/73-74 (1971), s. 109-118; G. Yver, "Ahmed Bey", *İA*, I, 180-181; a.mlf.—M. Emerit, "Aḥmad Bey", *EI²* (İng.), I, 281-282.

 MEHMET MAKSUDOĞLU

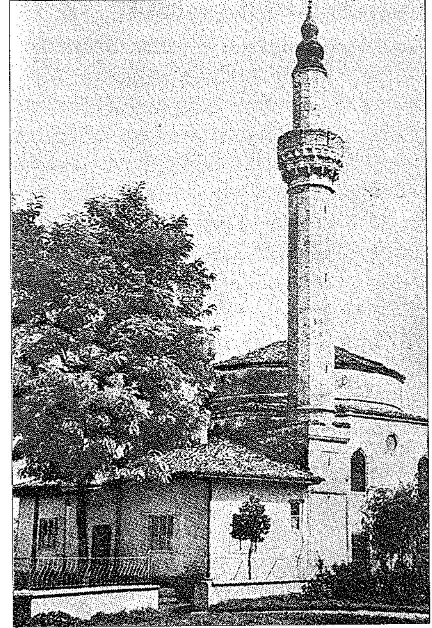
AHMED BEY, Dukakinzâde

(bk. DUKAKİNZÂDE AHMED BEY).

AHMED BEY CAMİİ

Bulgaristan'ın Hezargrad (şimdiki Razgrad) şehrinde bulunan XVII. yüzyıl başlarına ait bir cami.

Kapısı üstündeki kitâbenin **ebced***'i 1017 (1608-1609) tarihini vermektedir. Cami itinalı bir işçilikle tamamen kesme taştan yapılmış olup yüksek ve sağır kasnaklı bir kubbe ile örtülüdür. Sonradan eklenen son cemaat yeri modern bir ev gibidir. Kesme taş minaresi ise mukarnaslı şerefe çıkması ile orijinal biçimini korumuştur.



Ahmed Bey Camii - Hezargrad / Bulgaristan (Ayverdi'den)

BİBLİYOGRAFYA :

Ayverdi, *Avrupa'da Osmanlı Mimari Eserleri IV*, s. 52.

 SEMAVİ EYİCE

AHMED BÎCAN

(ö. 870/1466'dan sonra)

Envârü'l-âşıkīn adlı eseriyle tanınan âlim ve mutasavvıf.

XV. yüzyılda yaşayan Türk âlim, mutasavvıf, mütercim ve nâsirlerindendir. Yazıcıoğlu, Yazıcızâde veya nâdiren İbnü'l-Kâtib (Ahmed) dahi denilmekle beraber daha çok Bîcan lakabıyla meşhur olmuştur. *Muhammediyye* adlı manzum eseriyle tanınan Yazıcıoğlu Mehmed'in (ö. 855/1451) küçük kardeşidir. Babaları, Yazıcı (Kâtib) Sâlih'tir (Sâlihüddin ?). Bu ismin eski veya yeni bir kısım eserlerde Selâhaddin şeklinde zikredilmesi yanlıştır (Çelebioğlu, s. 173 vd.). Bu bakımdan iki kardeş ve daha ziyade de Mehmed (Muhammed), Yazıcıoğlu lakabıyla şöhret kazanmıştır. Dedeleri, hakkında hiçbir bilgimiz olmayan Süleyman adında bir zattır.



Ahmed Bîcan'ın açık türbesi - Gelibolu / Çanakkale

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. -- Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

Yazıcı Sâlih, bazı rivayetlere göre Ankara veya Bolu civarındandır. Devlet hizmetinde **kâtip*** olarak çalışmıştır. 811'de (1408) tamamladığı, Anadolu'da astroloji sahasında muhtemelen Türkçe ilk manzum eser olan beş bin beyte yakın "melhame" nevinden *Şemsiyye*'sini, Ankara'da yaşayan Devlet Han ailesinden İskender b. Hacı Paşa'ya ithaf etmiştir. Mezarı, kesin olarak belli değilse de şifahî rivayetlere göre Gelibolu'da, elli altmış sene öncesine kadar türbe olan ve bugün Yazıcıoğlu Mescidi denilen binada bulunmaktadır.

Ahmed Bîcan, babası ve ağabeyi, Malkara'dan veya ona bağlı Kadıköyü'nden gelip Gelibolu'ya yerleşmişlerdir. Bu itibarla onun Malkara veya Kadıköyü'nde doğduğunu tahmin etmek mümkünse de *Envârü'l-âşıkīn*'de yer alan, "Hak Teâlâ Hazretleri, miskin Ahmed-i Bîcan'ı, deniz kenarında gaziler şehrinde, Gelibolu'da yarattı" (İstanbul 1305, s. 403) ifadesinden, Gelibolu'da doğduğunu da söylemek mümkündür. Ahmed Bîcan'ın devrinin ilimlerini tahsil ettiği, Arapça'yı ve Farsça'yı gayet iyi bildiği eserlerinden de anlaşılmaktadır. Kendi ifadesiyle de sabit olduğu üzere mezhepçe Hanefî, tarikat olarak da Bayramî'dir. Devrinin "mâna sultanı" telakki edilen Hacı Bayrâm-ı Velî'nin (ö. 833/1429) Yazıcıoğlu Mehmed'i ve kardeşi Ahmed Bîcan'ı irşadı, onun, Sultan II. Murad ile görüşmek için Edirne'ye seyahati dolayısıyla vuku bulmuştur. Bayramiyye erkânından olan **riyâzet*** sebebiyle devamlı oruç tutup çile çıkarmasından veya yine Bayramiyye esaslarından olan aşk ve muhabbetinin, âşıklığının çokluğundan yiyip içmekten kesilmek ve bedenen de çok zayıflamakla "Bîcan" (cansız) sıfatıyla meşhur olduğu söylenmektedir. Çilehanesi, ağabeyi Yazıcıoğlu Mehmed'in, Gelibolu'da Namazgâh yöresinde Hamzakoyu sahillerindeki büyük bir kaya blokuna oyulmuş, birbiri içinden geçilen iki küçük hücresinin üzerindeki bir hücre imiş ki bugün bu kısım mevcut değildir. *Envârü'l-âşıkīn*'deki, "Elhamdülillâh ki Gelibolu'da nice kez kâfir ile ceng idüp gazâlar idüp dururuz. Gâh kâfir bize geldi. Gâh biz kâfire varup dururuz" (Süleymaniye Ktp., Hasib Efendi, nr. 211, vr. 285ª) sözlerinden, Ahmed Bîcan'ın veya iki kardeşin sadece şeyh ve derviş olmayıp hem nefislerine ceza, "hem de düşman ile gazâ" ettikleri anlaşılmaktadır (bk. *Muhammediyye*, haz. Âmil Çelebioğlu, IV, 820).

Ahmed Bîcan'ın ölüm tarihi kesin olarak bilinmemektedir. Babasının *Şemsiyye*'sini yine aynı adla 870 (1466) tarihinde nesre çevirdiğini doğru kabul edersek en erken zikredilen tarihte veya müteakip yıllarda ölmüş olmalıdır. Bu yüzden 1455 yılını veya gösterilen başka tarihleri doğru kabul etmemek gerekir. Mezarı, eskiden Yazıcıoğlu Mezarlığı adını taşıdığı halde günümüzde aynı isimle park haline getirilmiş olan yerde, ağabeyi Yazıcıoğlu Mehmed'in kabrinin takriben 150 adım ilerisindedir. Evliya Çelebi'nin ihtiyatla naklettiği, Ahmed Bîcan'ın mezarının Sofya'da olduğu iddiası (*Seyahatnâme*, V, 232) veya yine E. Hakkı Ayverdi'nin Gelibolu'da, içinde iki lahit bulunan kapalı türbeyi ona ait göstermesi (*Osmanlı Mimârîsi II*, s. 493 vd.) yanlıştır. Ayrıca kabrin biraz aşağısında İstanbul yolu kenarında, biri 807 (1404) ve diğeri daha sonraki yıllara ait iki kitâbesi olan Yazıcıoğlu Çeşmesi bulunmaktadır. Bu çeşmenin ilk kitâbesi ve muhtemelen kurna taşı eski olup diğer kısımları yakın devirlerde inşa edilmiştir.

Eserleri. 1. ***Envârü'l-âşıkīn****. Ahmed Bîcan'ın, bütün Türk-İslâm âleminde şöhreti günümüze kadar devam eden en mühim ve en hacimli eseridir. Ağabeyi Yazıcıoğlu Mehmed'in *Meġāribü'z-zamân li-ġurûbi'l-eşyâ' fi'l-ʿayn ve'l-ʿıyân* adlı Arapça eserinin Türkçe serbest bir tercümesidir. Ahmed Bîcan dünyanın vefası olmadığını, bu sebeple bir yâdigâr bırakmasını kardeşine teklif eder. Bunun üzerine o da *Meġāribü'z-zamân*'ı kaleme alır ve Ahmed Bîcan'a Türkçe'ye çevirmesini söyler. *Envârü'l-âşıkīn* böylece yazılmış olur. Yazıcıoğlu Mehmed, ayrıca kendi yazdığı bu eseri *Muhammediyye* adıyla manzum olarak Türkçe'ye de tercüme etmiştir (*Envârü'l-âşıkīn*, Süleymaniye Ktp., Hasib Efendi, nr. 211, vr. 284ᵇ vd.). Gelibolu'da yazılan ve 850 (1446) yılında başlanıp 855 Muharreminde (Şubat 1451) tamamlanan bu eserin pek çok yazma ve matbu nüshaları vardır. 2. *Acâibü'l-mahlûkāt*. Zekeriyyâ b. Muhammed el-Kazvînî'nin (ö. 682/1283) aynı addaki kozmografya, coğrafya ve biyolojiye dair Arapça eserinin hulâsa şeklinde ve serbest bir tercümesi olup 857 (1453) yılında Gelibolu'da tamamlanmıştır. Franz Taeschner (*TM*, II, 271) ve İ. Hakkı Uzunçarşılı (*Osmanlı Tarihi*, II, 598), *ʿAcâʾibü'l-maḫlûḳāt ve ġarâʾibü'l-mevcûdât*'ın Ahmed Bîcan tarafından yapılan tercümesinin Osmanlı Türkleri'nde coğrafya ile ilgili ilk eser olduğunu söylerlerse de aynı eser, daha önce Rükneddin Ahmed adında bir zat tarafından Türkçe'ye tercüme edilip Çelebi Sultan Mehmed'e takdim edilmiştir (Adıvar, s. 14). Yer yer tasavvufî ve didaktik hususiyeti de olan bu eser göklere, ay, güneş ve diğer gezegenlere, günlerin faziletlerine, ayların özelliklerine, denizlere, yedi iklime, dağlara, nehirlere, maden ve mücevherlere, bitkilere, insana, hayvanlara dair olup daha çok bunların efsanevî ve acayip yönleri üzerinde durulmuştur. 3. *Dürr-i Meknûn*. On sekiz bin âleme işaret olarak on sekiz babdan meydana gelen bu eserde çeşitli âyet, hadis, temsil ve hikâyelerle dünyanın yaratılışı, bazı peygamberlerin ahvali ve kıyamet alâmetleri anlatılmıştır. Tek bir eserin tercümesi olmaktan çok bir derlemeye benzemektedir. Dinî, tasavvufî, didaktik ve efsanevî mahiyetteki bu eserin birinci babı göklerdeki acayiplikler, melekler, arş, **kürsî***, cennet, cehennem, ay, güneş, yıldızlar; ikinci babı yerler ve yerlerde olan acayiplikler, cehennem; üçüncü babı yeryüzü; dördüncü babı hendese ilmi ile iklimler, günler ve saatler; beşinci babı acayip dağlar; altıncı babı nehirler ve adalar; yedinci babı şehirler ve iklimleri; sekizinci babı mescidler ve manastırlar; dokuzuncu babı Süleyman peygamberin tahtı ve saltanatı; onuncu babı Belkıs'ın saltanatı ve Süleyman peygamberle görüşmesi; on birinci babı ömürlerin takdiri; on ikinci babı hışımdan helâk olan yerler; on üçüncü babı otlar ve yemişler; on dördüncü babı sûretler ve bazı yerler; on beşinci babı **sîmurgu anka***; on altıncı babı **cifr*** remizleri; on yedinci babı eşrât-ı sâat (kıyamet alâmetleri); on sekizinci babı halkın ve beylerin ahvali, işleri ve bazı uhrevî meseleler beyanındadır. 4. *Kitâbü'l-Müntehâ ale'l-Fusûs*. Kısaca *Müntehâ* olarak tanınan bu eser, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin *Fuṣûṣü'l-ḥikem*'inin Müeyyed Cendî şerhine, Yazıcıoğlu Mehmed'in *Müntehâ* adıyla yine Arapça olarak yazdığı şerhin Ahmed Bîcan tarafından yapılan Türkçe tercümesidir. Bazı nüshalara göre 857 (1453) veya 870 (1466) yılında Gelibolu'da tamamlanan eserde peygamber kıssalarından, dört halifeden, bazı evliya menâkıbından ve çeşitli tasavvufî konulardan bahsedilmektedir. Ahmed Bîcan eserinde yüz kişinin adını zikrettiğini, otuz peygamber, otuz velî, yirmi âlim ve yirmi

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

akıllıdan bahsettiğini ve elli hikâye dercettiğini, *Iṣṭılâḥât-ı Ṣûfiyye*'den, *Tezkire-i Evliyâ*'dan, muhtelif tefsirlerden, İncil, Tevrat ve Kur'ân-ı Kerîm'den istifade ettiğini belirtir. Genel mahiyette sekiz kısma ayrılabilecek eserin birinci kısmı tasavvufî olarak yaratılıştan, insan ve derecelerinden, âşık, ârif, vâkıf vb. ıstılahlarla çeşitli âlemlerden bahseden ve her birine "temhîd" adı verilen on dört bölümden meydana gelmektedir. İkinci kısım olarak alınabilecek bölüm, peygamberler fassından (fasl) teşekkül etmektedir ki asıl *Fuṣûṣü'l-ḥikem*'den tercüme edilen kısım burasıdır. Üçüncü kısımda **rü'yetullah***, vahiy sırları, Hz. Peygamber'in hicreti, Hz. Peygamber'in, Hz. Fâtıma'nın, dört halifenin, Hz. Hasan ve Hüseyin'in vefatları ve **esmâ-i hüsnâ*** konu edilmiştir. "Istılâhât-ı Sûfiyye" başlığını taşıyan dördüncü kısım, Kemâleddin Abdürrezzâk el-Kâşî'nin aynı adlı Arapça eserinden kısaltılarak tercüme edilmiştir. İttihad, büdelâ, cem', cem'u'l-cem' gibi yüz yirmi dört civarında tasavvufî terimin izah ve tarifleri yapılmıştır. "Menâzilü's-sâirîn" başlığını taşıyan beşinci kısım da Hâce Abdullah-ı Ensârî el-Herevî'nin aynı isimli Arapça eserinden tercümedir. Bu kısımda bidâyet, ebvâb, muâmelât, ahlâk, usul... gibi on menzil, her menzilin de meselâ bidâyet menzilinin yakaza, tövbe, inâbe, muhasebe, tefekkür vb. olmak üzere on babı bulunmakta, böylece yüz on terim tasavvufî mahiyette ele alınmaktadır. Altıncı kısım Hz. Peygamber'in nübüvvetine, Kur'an, mi'rac, abdest, namaz, hicret, cuma, ezan, Kâbe, zekât, hac, ölüm... sırlarına dairdir. Yedinci kısımda Habîb-i Acemî, İbrâhim b. Edhem, Bişr el-Hâfî, Bâyezîd-i Bistâmî, Cüneyd-i Bağdâdî gibi evliyanın sözlerine yer verilmiştir. Sekizinci ve sonuncu kısım ise kıyamet alâmetlerine, cehennem ve cennete dairdir. Ebüssuûd sülâlesinden Bahâîzâde Derviş el-Hâc Abdürrahîm-i Nakşibendî, Ahmed Bîcan'ın *Müntehâ*'sını beğenmeyerek yine aynı tercümeyi *Lübb-i Müntehâ-yı Fusûs* adıyla özetleyerek Türkçe'ye aktarmıştır. **5.** *Şemsiyye. Melhame* veya *Bostânü'l-hakāyık* adıyla da anılan Ahmed Bîcan'ın bu eseri, babası Yazıcı Sâlih'in aynı adı taşıyan mesnevi tarzındaki manzumesinin nesre çevrilmiş şeklidir. Astroloji, astronomi ve meteoroloji ile ilgili ve yer yer orijinalindeki bazı beyitleri de ihtiva eden eser 870 (1466) yılında tamamlanmıştır. Yılın on iki ayı itibariyle on iki babda her ayın yirmi beş nişanı üzerinde durulur. Her ayın ilk ve diğer günlerinde, güneş veya ay tutulduğunda, güneş veya ay hâlelendiğinde, yeni ay, yıldız kayması, şimşek görüldüğünde, fazla yağmur, dolu, kurbağa yağdığında, zelzele vb. şeyler olduğunda, bazan "Rum iklimi", "Acem diyarı" diye yer belirtilerek bilhassa kıtlık, bolluk, ucuzluk, pahalılık, barış, savaş, hastalık, sağlık gibi şeylerden hangilerinin meydana geleceğine işaret edilir. **6.** *Cevâhirnâme.* Ahmed Bîcan'ın bilinen tek manzumesidir. Kırk beyit civarındaki bu mesnevide yakut, elmas, zümrüt, fîrûze, akik gibi mücevherlerin daha çok tıbbî yönden tedavi ve tesirleriyle ilgili özellikleri konu edilmiştir (eserlerinin bazı yazma nüshaları ve bunlardan basılmış olanları için bk. bibl.).

Ahmed Bîcan'ın peygamberler tarihi ile ilgili, *Ravhu'l-ervâh, Ravzatü'l-ervâh* veya *Revvihu'l-ervâh* gibi farklı okunuşlarla adı belirtilen bir eserinden de bahsedilir (*TA*, I, 251; Gövsa, s. 19). Ancak elde herhangi bir nüshası bulunmadığından bu husustaki kayıtların doğruluk derecesini tesbit etmek mümkün olamıyor. Belki de bu eser, *Envârü'lâşıkīn* veya *Müntehâ*'nın peygamberler bölümünün ayrıca istinsah edilmiş şeklidir. Nitekim *Envârü'l-âşıkīn*'den alınan "Bal Tefsiri", *Müntehâ*'dan alınan "Istılâhât-ı Sûfiyye" ve "Menâzilü's-sâirîn" gibi bölümlerin müstakil bir eser olarak yazma veya matbu nüshaları bulunmaktadır. Yazıcıoğlu Mehmed'in *Muhammediyye*'sinin tesiriyle Diyarbekirli Ahmed Mürşid'in (ö. 1760) nasihatnâme nevinden *Ahmediyye* isimli mesnevisini de Ahmed Bîcan'ın eseri zannedenler olmuşsa da bu manzume ona ait değildir.

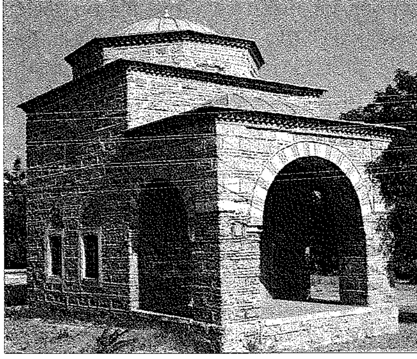
Ahmed Bîcan'ın eserleri, hemen hemen dinî, tasavvufî ve efsanevî veya mitolojik karakterdedir. Bir kısım eserlerinde kıyamet alâmetleri vb. gibi bazı konular müşterektir. Âlim ve mutasavvıf olmakla beraber teliften çok tercüme ve derleme nevinden mensur eserler yazmıştır. Ekseriya tasavvuf veya tekke edebiyatı şair ve müelliflerinde görüldüğü üzere Ahmed Bîcan da sanat gayesi gütmez. Muradı, "hakikat ve şeriat incilerini cemeylemek, dünya ve âhiret esrarına yol bulmaktır" (*Müntehâ*, "Sebeb-i Te'lif"). "Âdem cihanda hayr ile anıla. Zîrâ ki bir gün gele, benden ve senden bir nişan kalmaya, illâ bu sözler bâki kala" (a.y.) diyerek gayesinin hayırla yâdedilmek olduğunu belirten Ahmed Bîcan, "Yazılan birçok âsâr Arabî ve Fârisî olmakla ancak ehline zâhirdi. Bu yüzden Türkî yazdım ki herkes faydalansın" (a.y.) ifadesiyle tutumunu belirtmiş olmaktadır. Dili, bugün de anlayabileceğimiz bir sadelikte ve akıcılıktadır. İddiası olmamakla beraber secilere rastlamak mümkündür. Cümleler çok kere kısadır. Tercümeden kaynaklanmakla birlikte asırlarca önce devrik cümlenin güzel örneklerini vermiştir. *Envârü'l-âşıkīn*'i yüzyıllar boyunca halk arasında sevilerek okunagelmiş olan Ahmed Bîcan, bilhassa Türk nesir tarihi açısından ihmal edilmemesi gereken bir isimdir.

BİBLİYOGRAFYA :

Ahmed Bîcan, *Acâibü'l-mahlûkāt*, İÜ Ktp., TY, nr. 6797; a.mlf., *Cevâhirnâme*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3452, vr. 72^{b}-74^{a}; a.mlf., *Dürr-i Meknûn*, Süleymaniye Ktp., Pertevniyal, nr. 456; a.mlf., *Envârü'l-âşıkīn*, Süleymaniye Ktp., Hasib Efendi, nr. 211; *a.e.*, İstanbul 1305; *a.e.* (haz. Mehmet Figani), İstanbul 1970; *a.e.* (haz. Ahmet Kahraman), İstanbul 1973; a.mlf., *Istılâhât-ı Sûfiyye*, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 5310, vr. 37^{a}-43^{a}; a.mlf., *Müntehâ Tercümesi*, Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, nr. 630; a.mlf., *Şemsiyye*, TSMK, nr. R 1751; Herevî, *Menâzilü's-sâ'irîn*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2101; Kâşânî, *Iṣṭılâḥâtü'ṣ-ṣûfiyye*, Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi, nr. 725; Yazıcıoğlu Mehmed, *Meğāribü'z-zamân*, Nuruosmaniye Ktp., nr. 2593; a.mlf., *Muhammediye* (haz. Âmil Çelebioğlu), İstanbul 1975; a.mlf., *Müntehâ*, Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 293; Bahâizâde Abdürrahîm, *Lübb-i Müntehâ-yi Fusûs*, TSMK, nr. EH 1251; Taşköprizâde, *Şakāik* (trc. Hâki Efendi), TSMK, nr. H 1263, vr. 79^{a}; Mecdî, *Şakāik Tercümesi*, TSMK, nr. A 1596, vr. 129^{b}; Âlî, *Künhü'l-ahbâr*, Millet Ktp., nr. 4225, I, vr. 75^{b}; Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, III, 401, 417; V, 232, 320; İsmâil Hakkı Bursevî, *Ferahu'r-rûh*, Bulak 1252; Ahmed Hasîb Efendi, *Silkü'l-leâli Âli Osmân*, İÜ Ktp., TY, nr. 104, vr. 135^{b}; Müstakimzâde, *Mecelletü'n-Nisâb*, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 628, vr. 152^{a}, 287^{b}; a.mlf., *Menâkıb-ı Ahvâl-i Melâmiyye*, Millet Ktp., Ali Emîrî, Şer'iyye, nr. 105; Süleyman Köstendilî, *Bahrü'l-velâye*, Süleymaniye Ktp., H. Hüsnü Paşa, nr. 579, vr. 282^{a}; Gövsa, *Türk Meşhurları*, s. 19; Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, s. 14; Gibb, *HOP*, I, 389 vd.; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II, 598; Ayverdi, *Osmanlı Mimârîsi II*, s. 493 vd.; Fuat Bayramoğlu, *Hacı Bayram-ı Veli*, Ankara 1983, I, 30-31; Franz Taeschner, "Osmanlılarda Coğrafya", *TM*, II (1926), s. 271; Âmil Çelebioğlu, "Yazıcı Salih ve Şemsiyyesi", *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, sy. 1, Erzurum 1976, s. 171-218; "Ahmet Bîcan", *TA*, I, 250-251; "Ahmed Bîcan", *İA*, I, 181-182; a.mlf.—Kemal Eraslan, "Yazıcı-oğlu", *İA*, XIII, 366 vd.; V. L. Ménage, "Bīdjān", *EI²* (İng.), I, 1202.

 ÂMİL ÇELEBİOĞLU

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.



Ahmed Bîcan Türbesi - Gelibolu / Çanakkale

AHMED BÎCAN TÜRBESİ

Gelibolu'da XV. yüzyıla ait türbe.

Muhammediyye müellifi Yazıcıoğlu Mehmed'in küçük kardeşi Ahmed Bîcan için yaptırılmış olduğu söylenmekte, ancak üzerinde hiçbir kitâbe bulunmamaktadır. Âmil Çelebioğlu, *Envârü'l-âşıkīn* yazarı Ahmed Bîcan'ın kabrinin ağabeyi Yazıcıoğlu Mehmed Efendi'nin mescid ve türbesi yanındaki hazîrede bulunduğunu belirtmektedir (bk. AHMED BÎCAN). Ayrıca Evliya Çelebi, Sofya'ya gittiğinde kendisine orada Ahmed Bîcan'a ait bir kabir gösterildiğini kaydederse de bu gerçekle uyuşmamaktadır (*Osmanlı Müellifleri*, I, 17, dipnot 1).

Taş ve tuğladan muntazam bir işçilikle inşa edilen türbe kare planlı olup üstü sekizgen sağır kasnaklı bir kubbe ile örtülüdür. Giriş kısmında iki ağır pâyeye dayanan kemerlere oturan bir ön mekân vardır. Türbenin içinde iki lahit bulunmaktadır. Bunlardan Ahmed Bîcan'a ait olduğu kabul edilenin dış yüzü zengin surette geometrik ve rûmî kabartmalarla bezenmiştir. Diğeri ise bir kadına aittir. İrdesel ve Alemdaroğlu'nun hiçbir tarihî esasa dayanmaksızın Hallâc-ı Mansûr Türbesi olarak adlandırdıkları bu eser son yıllarda tamir edilerek yenilenmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, III, 147; V, 318-320; *Osmanlı Müellifleri*, I, 17, 195; Mehmed İrdesel—Mehmed Alemdaroğlu, *Tarihî, Coğrâfî, İktisâdî ve Turistik Yönleriyle Gelibolu*, Gelibolu 1964; Ayverdi, *Osmanlı Mimârîsi II*, s. 493-494; Âmil Çelebioğlu—Kemal Eraslan, "Yazıcı-oğlu", *İA*, XIII, 363-368.

 SEMAVİ EYİCE

AHMED-i BİRİLVÎ

(bk. AHMED ŞEHİD).

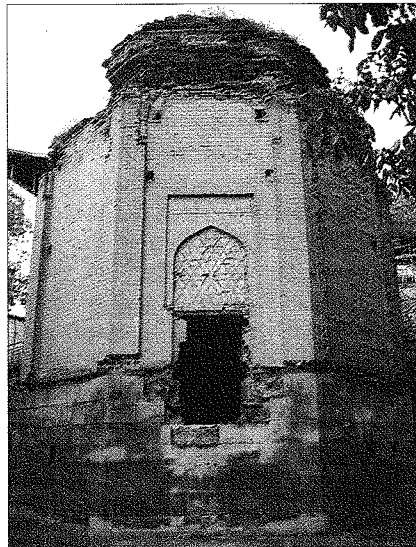
AHMED b. BİZL el-MERENDÎ

(أحمد بن بذل المرندي)

XIII. yüzyılın ilk yarısında yaşayan Selçuklu mimarı.

Babasının adı Ebû Bekir olarak da geçmektedir. Doğum ve ölüm tarihleri bilinmemektedir. İran'ın Azerbaycan bölgesindeki Merend şehrinden Anadolu'ya göç ederek XIII. yüzyılın ilk çeyreğinde Selçuklu sultanlarının hizmetine girmiş ve onların yapılarında çalışmıştır. Yetiştiği bölgenin mimari geleneklerine bağlı kalarak daha çok tuğla malzemeli yapılarda çalışan sanatçının adına, günümüze gelebilmiş ancak iki eserin kitâbesinde rastlanmaktadır. Bunlar, Sivas'ta 1219 yılında yapılan sultan I. İzzeddin Keykâvus Türbesi ile yine aynı yıllarda yapıldığı sanılan Niksar'daki Kırk Kızlar Türbesi'dir. Bunlardan başka, kitâbelerinde Ahmed b. Bizl adı geçmemesine rağmen, bu iki yapıyla üslûp ve işçilik yönünden tam bir benzerlik gösteren Sivas Ulucami minaresinin de ona ait olması kuvvetle muhtemeldir.

Ahmed b. Bizl el-Merendî'nin inşa ettiği Kırk Kızlar Türbesi - Niksar / Tokat



BİBLİYOGRAFYA :

Uzunçarşılı, *Kitâbeler*, İstanbul 1927, s. 72; A. Gabriel, *Monuments Turcs d'Anatolie*, Paris 1934, II, 126-127; L. A. Mayer, *Islamic Architects and Their Works*, Genève 1956, s. 41; Zeki Sönmez, *Başlangıçtan XVI. Yüzyıla Kadar Anadolu'daki İslâm ve Türk Devri Yapılarında Çalışan Sanatkârlar* (doktora tezi, 1981), İÜ Ed.Fak., s. 159-161; C. Huart, "Epigraphie arabe d'Asie Mineure", *RS*, III/64 (1985), s. 363.

 ZEKİ SÖNMEZ

AHMED-i BUHÂRÎ

(bk. EMÎR BUHÂRÎ).

AHMED b. CA'FER

(bk. SEBTÎ, Ahmed b. Ca'fer).

AHMED-i CÂMÎ

(bk. CÂMÎ, Ahmed-i Nâmeki).

AHMED CÂVİD

(أحمد جاود)

(ö. 1803)

Osmanlı tarihçisi.

İstanbul'da doğdu. Timarlı sipahilerden Mustafa adlı bir süvari alay beyinin oğludur. 1787 yılında Hazîne-i Hümâyun hizmetkârı olarak saraya girdi. Kabiliyeti sayesinde kısa bir süre sonra Has Oda'ya alındı ve 1803'te "hâcelik" rütbesiyle şehremini oldu. Bu görevde iken öldü; mezarı Beşiktaş'ta Yahyâ Efendi Dergâhı hazîresindedir.

Sarayda bulunduğu sırada III. Selim tarafından önemli olayları kronolojik olarak yazmakla görevlendirilen Ahmed Câvid, 1204 Ramazanında (Mayıs 1790 ortaları) başlayıp 1205 Cemâziyelevveline (1791 yılı başları) kadar gelen yıllık tarzında bir eser kaleme almış ve bu sebeple sarayda kendisine "vak'anüvîs-i Enderûn" denilmiştir. *Hadîka-i Vekāyi'* adıyla bilinen bu eserin birçok yazması olup bir nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ndedir (TY, nr. 6037). Müellifin önsözde belirttiği gibi, eserin başlıca kaynakları III. Selim'in hatt-ı hümâyunları, İslâm ülkelerinden gelen mektuplar ve öteki bazı resmî kayıtlardır. Ahmed Câvid'in tarihe dair bazı yazılarını ihtiva eden iki ciltlik bir eseri daha vardır. *Müntehabât-ı Câvid Bey* veya *Târîh-i Câvid Ahmed Bey* adıyla bilinen bu eserin birinci cildi 1035-1188 (1626-1774), ikinci cildi ise 1188-1197

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

(1774-1782) yılları arasındaki olayları ihtiva eder. Müellif bu eserini Kâtip Çelebi, Naîmâ, Fındıklılı Mehmed Ağa, Çelebizâde Âsım, Enverî, Vâsıf, Ahmed Resmî ve Edîb efendilerin tarihleri ile Vâsıf'ın İspanya sefaretine gitmesi sırasında onun yerine vekâlet eden Teşrifâtî Hasan Efendi'nin *Cerîde*'sinden faydalanarak, son kısımlarını ise bizzat kendi gözlemlerine dayanarak kaleme almıştır. III. Selim'e sunulan ve son kısımları birinci elden tarih kaynağı olduğu için ayrı bir değer taşıyan bu eser Cevdet Paşa'nın kaynakları arasındadır. İki nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ndedir (TY, nr. 92 ve 93). Ahmed Câvid, Osmanzâde Tâib'in *Hadîkatü'l-vüzerâ*'sına Dilâver Ağazâde Ömer Efendi tarafından yapılmış olan zeylin devamı olarak *Verd-i Mutarrâ* adıyla bir başka zeyil de kaleme almıştır. Râgıb Mehmed Paşa ile Yûsuf Ziyâ Paşa arasındaki vezîriâzamların (1757'den 1798'e kadar) biyografilerini ihtiva eden bu eser İstanbul'da yayımlanmış (1271), daha sonra da bunun tıpkıbasımı yapılmıştır (Freiburg 1969).

Ahmed Câvid'in *Müntehabât-ı Câvid Bey* adlı eserinin ilk sayfası (İÜ Ktp., TY, nr. 92)



BİBLİYOGRAFYA :

Ahmed Câvid, *Hadîka-i Vekāyi'*, İÜ Ktp., TY, nr. 6037; a.mlf., *Târîh-i Câvid Ahmed Bey*, İÜ Ktp., TY, nr. 93; Cemâleddin, *Osmanlı Târih ve Müverrihleri (Âyîne-i Zurefâ)*, İstanbul 1314, s. 39; Cevdet, *Târih*, I, 8-9; *Osmanlı Müellifleri*, III, 42; Flügel, *Handschriften*, II, 318; Babinger (Üçok), s. 341-343; Levend, *Türk Edebiyatı Tarihi*, I, 367.

 ABDÜLKADİR ÖZCAN

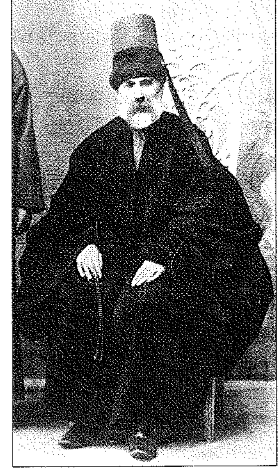
AHMED CELÂLEDDİN DEDE

(1853-1946)

Galata Mevlevîhanesi'nin son şeyhi, şair ve mûsikişinas.

Gelibolu'da doğdu. Gelibolu Mevlevîhanesi şeyhi Hüseyin Azmi Dede'nin oğludur. 1870'te babası Mısır Mevlevîhanesi'ne tayin edilince onunla birlikte Mısır'a gitti. Orada bir yandan Câmiü'l-Ezher'e devam ederken bir yandan da bazı hocalardan özel dersler aldı; dergâhta da edebiyat ve mûsiki bilgisini ilerletti. Bu arada klasik mûsiki ile Mevlevî âyin ve na'tlarını, ayrıca Mısır hidivinin kölesi neyzen Mehmed Subhi Bey'den ney üflemesini öğrendi. Manastırlı Nâilî Efendi'den Farsça dersleri aldı. 1873'te yirmi yaşlarında çileye girdi. Çilesini tamamladıktan sonra bir süre Kahire Mevlevîhanesi'nde kudümzenbaşılık ve neyzenbaşılık yaptı; devrin seçkin neyzenleri arasına katıldı. 1893'te babasının ölümü üzerine İstanbul'a geldi. Üsküdar'daki evinde uzunca bir süre münzevi bir hayat yaşadı. 1908 yılında önce vekâleten, daha sonra asâleten Üsküdar Mevlevîhanesi'ne şeyh ve mesnevihan oldu. 1910'da Atâullah Efendi'nin vefatı ile Galata (Kulekapısı) Mevlevîhanesi şeyhliğine ve mesnevihanlığına getirildi. Tekkelerin kapatılmasına kadar (30 Kasım 1925) bu görevi yürüttü. Soyadı kanunundan sonra Baykara soyadını alan Ahmed Celâleddin Dede'nin kabri Karacaahmet Mezarlığı'nda Miskinler Tekkesi'nin arkasındadır.

Mesnevihan olarak uzun müddet *Mesnevî* okutan, derin bir tasavvuf bilgisi yanında geniş mûsiki bilgisine de sahip olan Ahmed Celâleddin Dede na'thanlık da yapmıştır. Kaynaklarda, Hamparsum ve Batı notalarını da çok iyi bildiği ve kıymetli bir nota koleksiyonuna sahip bulunduğu da belirtilmektedir. Genç yaştan itibaren şiir ve edebiyatla da meşgul olmuş, ancak bir divançe doldurabilecek sayıdaki şiirlerini ise bir araya getirmemiştir.



Ahmed Celâleddin Dede

BİBLİYOGRAFYA :

Hüseyin Vassâf, *Sefîne*, V, 237-239; İbnülemin, *Son Asır Türk Şâirleri*, I, 217-218; Ergun, *Antoloji*, II, 664-666; a.mlf., *Türk Şairleri*, I, 273-276; Abdülbâki Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, İstanbul 1953, s. 240, 458-459; Bedi N. Şehsuvaroğlu, *Eczacı Yarbay Nâyzen Halil Can*, İstanbul 1974, s. 35-38; *İst.A*, I, 334; *TDEA*, I, 57.

 ABDULLAH UÇMAN

AHMED CELÂYİR

(أحمد جلاير)

(ö. 813/1410)

Celâyirliler Devleti hükümdarı (1382-1410).

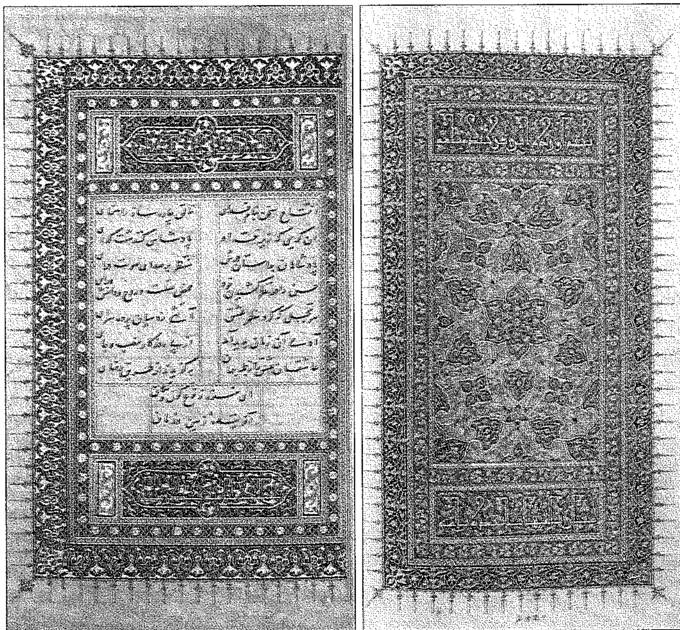
Ahmed Bahâdır ve Sultan Gıyâseddin Ahmed adlarıyla da tanınır. Celâyirliler Devleti'nin kurucusu Şeyh Hasan'ın (Büzürg) torunu, Sultan Üveys'in oğludur. Doğum tarihi bilinmemektedir. Ağabeyi Sultan Hüseyin zamanında bir süre Erdebil ve yöresini idare etti. Sultan Hüseyin zayıf bir şahsiyet olduğundan devletin idaresi emîrlerinden Âdil Aka'nın eline geçmişti. Ahmed 1382'de Tebriz'e baskın yapıp Sultan Hüseyin'i öldürdü ve Celâyir tahtını ele geçirdi. Kendi adına Tebriz'de para bastırdı. Fakat bu arada Sultâniyye'ye kaçan kardeşi Bayezid, Âdil Aka tarafından hükümdar ilân edildi. Bundan sonra tahtı kesin olarak elinde tutabilmek için kardeşleri ve Âdil Aka ile amansız bir mücadeleye girmek zorunda kaldı. Tahtı ele geçirmek için Tebriz üzerine yürüyen Bağdat'taki kardeşi Şeyh Ali'den Karakoyunlular'ın reisi Kara Mehmed'in onu mağlûp etmesiyle kurtuldu. Hatta bunun üzerine bütün ülkede hükümdar olarak tanındı. Ayrıca Karakoyunlu reisinin kızı ile evlenip iki devlet arasındaki dostluğu daha

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

da kuvvetlendirdi. Diğer kardeşi Bayezid ile önce bir anlaşma yaptı, daha sonra da Bağdat'ı ele geçirdi. Tebriz'in önce Altın Orda Hükümdarı Toktamış (1385), bir yıl sonra da Timur tarafından işgal ve yağma edilmesi ve bu sebeple Batı ve Kuzeybatı İran'da karışıklıkların sürmesi üzerine devlet merkezini Tebriz'den Bağdat'a nakletti (1386). Fakat onu Bağdat'ta da rahat bırakmayan Timur'un 1393'te Bağdat önlerinde görünmesi üzerine, şehri müdafaa edemeyip Memlük Sultanı Berkuk'a sığındı. Timur Semerkant'a geri dönünce tekrar Bağdat'a döndü ve burada birkaç yıl hüküm sürdü. Timur'un, Fars hâkimi olan torunu Rüstem'i Bağdat üzerine yolladığını öğrenen Ahmed, Karakoyunlu reisi Kara Yûsuf'tan yardım istediyse de Timur'un Bingöl'de olduğunu haber almaları üzerine onunla beraber yeniden Memlükler'e sığınmak zorunda kaldı (1400). Ancak Memlükler Timur'dan korkup onları kabul etmeyince Osmanlı Devleti'ne iltica ettiler ve Yıldırım Bayezid tarafından merasimle karşılanarak kendisine Kütahya, Kara Yûsuf'a da Aksaray **dirlik*** olarak verildi. Timur-Yıldırım mücadelesini fırsat bilerek Bağdat'ı yeniden ele geçiren Ahmed, muhtemelen Yûsuf'a karşı bazı vaadlerini yerine getirememesi yüzünden şehri eski müttefikine bırakmak zorunda kaldı ve tekrar Memlükler'e iltica etti. Bir süre sonra Timur'un torunu Ebû Bekir'in Bağdat'ı zaptetmesi üzerine Kara Yûsuf da onlara sığındı. Fakat Şam nâibinin Kahire'den aldığı emir üzerine Ahmed ile Kara Yûsuf hapse atıldılar ve ancak 1405'te serbest bırakıldılar. Ahmed birkaç adamıyla birlikte Bağdat'a gelerek hiçbir güçlükle karşılaşmadan yeniden tahta oturdu. Bir süre sonra Tebriz'e gitti ise de Timur'un torunu Ebû Bekir'in yaklaştığını duyunca Bağdat'a dönmek zorunda kaldı. 811'de (1408-1409) Hûzistan'da Çağataylar'ın idaresindeki kaleleri fethetmeye başladı ve bunlardan birçoğunu ele geçirerek Bağdat'a döndü. Aynı yıl Kara Yûsuf'tan Hemedan'ın kendisine bırakılmasını istedi. Kara Yûsuf'un bu teklifi reddetmesi üzerine Tebriz'e kadar gelerek burada onun vekil bıraktığı oğlu Şah Mehmed'i mağlûp etti. Bu sırada Erzincan'ın fethiyle meşgul olan Kara Yûsuf süratle Tebriz'e hareket etti. Tebriz'in Esed köyü yakınlarında yapılan savaşta Ahmed yenilgiye uğradı ve öldürüldü (1410).

Celâyirliler Devleti'nin son ünlü hükümdarı Sultan Ahmed'in ölümünden sonra, başta Bağdat olmak üzere Irak'ın geniş bir kısmı Karakoyunlular'ın eline geçti. Ahmed'in halefleri ancak Vâsıt ve Hûzistan'da kısa bir müddet tutunabildiler.

Gerek hareketli ve maceralı geçen hayatı, gerekse diğer özellikleriyle tarihçilerin ilgisini çekmiş olan Sultan Ahmed, cesur bir hükümdar olmakla birlikte halkına zulmetmiş ve sefih bir hayat yaşamıştır. Bu yüzden halkı kendisinden nefret etmiştir. Zalimliğine ve sefih hayatına rağmen Sultan Ahmed tahsilli bir hükümdar olup hattatlığı, müzehhip ve musavvirliği, şairliği, mûsikişinaslığı ve nücum ilmine (astroloji) olan vukufu ile de tanınmıştır. Sülüs ve nesih yazılarını babasından öğrenerek **aklâm-ı sitte***de iyi bir hattat olmuş, bilhassa ta'likte üstat sayılmıştır. Kaynaklar onun ayrıca iyi bir okçu, oymacı ve kakmacı olduğunu da kaydeder. Şiire meraklı olan sultan Türkçe, Arapça ve Farsça şiirler yazmıştır. Türkçe bir gazeli Fuat Köprülü tarafından neşredilmiştir ("XVI. Asırda Bir Âzerî Şairi", *HM*, sy. 82). Farsça divanı ise hayli tanınmıştır (bu divanın yabancı ülkelerden başka İstanbul'da şu nüshaları bulunmaktadır: Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3924 ve Lala İsmâil, nr. 429; TSMK, Hazine, nr. 909; Türk ve İslâm Eserleri Müzesi, nr. 2046). Mûsiki ile de yakından ilgilenen ve bu alanda derin bilgi sahibi olduğu söylenen Sultan Ahmed besteler yapmış, sanatkârlara ilgi göstermiş ve onları himaye etmiştir. Devrin en büyük mûsiki üstatlarından Abdülkādir-i Merâgī, sanat hayatının en parlak yirmi yılını, yakın ilgisini gördüğü Sultan Ahmed'in yanında geçirmiş ve onun adına "devr-i şâhî" adlı usulü tertip etmiştir.



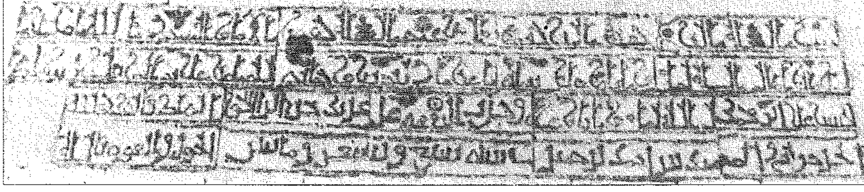
Ahmed Celâyir divanından müzehhep iki ayrı sayfa (Türk ve İslâm Eserleri Müzesi, nr. 2046)

BİBLİYOGRAFYA :

Nizâmeddîn-i Şâmî, *Ẓafernâme* (nşr. Felix Tauer), Prague 1937, s. 99, 139-140; Hâfız-ı Ebrû, *Zübdetü't-tevârîḫ*, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 4371, vr. 402ª-404ᵇ, 439ᵇ-440ª, 450ª, 457ª, 468ª-469ª; a.mlf., *Ẕeyl-i Câmiʿu't-tevârîḫ* (nşr. Hânbâbâ Beyânî), Tahran 1317, s. 263; İbn Hacer, *İnbâʾü'l-ġumr*, Haydarâbâd 1387-96/1967-76, V, 25, 61; VI, 238-242; İbn Arabşah, *ʿAcâʾibü'l-maḳdûr*, Kahire 1285, s. 24, 40, 43, 45, 47, 75-76, 80-81, 118-119; Şerefeddin Ali, *Ẓafernâme* (nşr. M. Abbâsî), Tahran 1336, I, 289, 448-451, 454, 455, 457; II, 196, 199, 257, 369, 372, 391, 405, 406; İbnü'l-Furât, *Târîḫu'd-düvel ve'l-mülûk* (nşr. K. Zureyk), Beyrut 1939, X; İbn Tağrîberdî, *el-Menhelü'ṣ-ṣâfî*, Kahire 1956, I, 232-240; Sehâvî, *eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ*, I, 244-245; Mîrhând, *Ravżatü'ṣ-ṣafâ*, Leknev 1332, VI, 193, 196, 204-205; M. Ali Terbiyet, *Dânişmendân-ı Âẕerbâycân*, Tahran 1314 hş., s. 30; Muînüddîn-i Natanzî, *Münteḫabü't-tevârîḫ* (nşr. J. Aubin), Tahran 1336 hş., s. 437, ayrıca bk. İndeks; Müstakimzâde, *Tuhfe*, s. 62; Basil Grey, "The Pictorial Arts in the Timurid Period", *CHIr.*, V, 846-848; Abbas el-Azzâvî, *Târîḫu'l-ʿIrâḳ beyne iḫtilâleyn*, Bağdad 1354/1936, II, 382; M. Fuad Köprülü, "XVI. Asırda Bir Âzerî Şairi", *HM*, sy. 82 (1927); Deborah E. Klimburg—Salter, A Sufi Theme in Persian Painting: the Diwan of Sultan Ahmad Gala'ir in the Free Gallery of Art, Washington D.C.", *KO*, XI/1-2 (1976-77), s. 43-84; W. Barthold, "Ahmed Celâyir", *İA*, I, 182; M. Fuad Köprülü, "Âzerî", *İA*, II, 130-131; Mükrimin Halil Yınanç, "Celâyir", *İA*, III, 64-65; Jr. M. Smith, "Djalāyir", *EI²* (İng.), II, 401-402.

 FARUK SÜMER

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.



Ahmed b. Cemîl el-Âmidî'nin Diyarbakır surlarında adının bulunduğu kitâbe

AHMED b. CEMÎL el-ÂMİDÎ

(احمد بن جميل الآمدى)

Anadolu'da adı bilinen ilk İslâm mimarı.

Hayatı hakkında bilgi yoktur. X. yüzyıl başlarında Abbâsî Halifesi Muktedir-Billâh tarafından yeniden inşa ettirilen Diyarbekir surlarında çalıştığı, Harput (Dağ) Kapısı ile Mardin (Tel) Kapısı bölümlerindeki 297 (909) tarihli dört kitâbede adının bulunmasından anlaşılmaktadır. Kitâbelerden "el-mühendis" unvanını taşıdığı ve Diyarbekirli (Âmidî) olduğu öğrenilen Ahmed b. Cemîl'in surları yeniden inşa sırasında eski plan ve cephe düzenlerine bağlı kalıp kalmadığını, değişiklik yapmış ise bunların hangi bölümlerde ve ne ölçüde olduğunu tesbit etmek bugün için mümkün değildir. Ancak Diyarbekir'in pek çok defa mâruz kaldığı muhasaralar sırasında çeşitli biçimlerde zorlanmalarına rağmen bu kapıların bugüne kadar sağlam vaziyette kalmış olmalarında, Anadolu'daki İslâm mimarisinin adı bilinen bu ilk sanatkârının mühendislik bilgisiyle ve uyguladığı inşaat tekniğindeki başarısıyla büyük pay sahibi olduğu anlaşılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

M. Van Berchem – J. Strzygowski, *Amida*, Heidelberg 1910, s. 14-17, nr. 2-4; B. Konyar, *Diyarbekir Kitabeleri*, Ankara 1936, II, 14-16; Gabriel, *Voyages*, s. 129-150, 311-312; L. A. Mayer, *Islamic Architects and Their Works*, Genève 1956, s. 43; Zeki Sönmez, *Başlangıçtan XVI. Yüzyıla Kadar Anadolu'daki İslâm ve Türk Devri Yapılarında Çalışan Sanatkârlar* (doktora tezi, 1981), İÜ Ed. Fak., s. 52-55.

 ZEKİ SÖNMEZ

AHMED CEVAD PAŞA

(bk. CEVAD PAŞA).

AHMED CEVDET, Bergamalı

(bk. BERGAMALI CEVDET).

AHMED CEVDET, İkdamcı

(1862-1935)

Türk gazetecisi.

İstanbul'da doğdu. Babası, İstanbul'un tanınmış tütün tüccarlarından Hacı Ahmed Efendi'dir. Kaptanpaşa Rüşdiyesi'nden sonra Mülkiye'den ve Hukuk Mektebi'nden mezun oldu. Arapça, Farsça ve Fransızca dersleri aldı; kendi gayretiyle Almanca ve Rumca öğrendi. Bildiği diller sayesinde daha yirmi bir yaşında iken *Tercümân-ı Hakîkat* gazetesine mütercim olarak girdi ve ilk yazılarını bu gazetede yayımlamaya başladı. Bu arada *Takvîm-i Vekāyi'*de de yazılar yazdı ve bir süre bu gazetenin yazı kurulunda görev aldı. Daha sonra Tömbeki Rejisi'nde ve Osmanlı Bankası'nda memur olarak çalıştı. *Sabah, Tarîk, Saâdet* gazetelerinde başmuharrirlik yaptı. 5 Temmuz 1894'te *İkdam* gazetesini yayımlamaya başladı. Uzun süre bu gazeteyi yayımladığı için İkdamcı Cevdet diye tanındı.

II. Meşrutiyet'in ilânından sonra idareyi eline geçiren İttihat ve Terakki Fırkası'na muhalefette bulunan Ahmed Cevdet, 31 Mart Vak'ası'nın ardından Avrupa'ya gitmek zorunda kaldı (1909). Gazeteye oradan yazılar göndermeye devam etti. 26 Şubat 1912'den itibaren gazetenin adı *İktiham* olduysa da birkaç ay sonra yeniden *İkdam* adıyla yayınına devam etti. Millî Mücadele yıllarında gazetesindeki yazı kadrosuyla birlikte Millî Mücadele'yi destekledi. Cumhuriyet ilân edilince Türkiye'ye döndü. Gazetede yayımlanan bir haberden dolayı İstiklâl Mahkemesi'ne verildiyse de suçsuz olduğu anlaşılarak beraat etti ve hayatının sonuna kadar siyasetten tamamen uzak kaldı. *İkdam* 31 Aralık 1928'e kadar 11.384 sayı yayımlandı. 1935'te Ankara'da yapılan I. Matbuat Kongresi'ne katıldığı gün çok heyecanlanarak kalp krizi geçirdi ve ertesi gün 27 Mayıs 1935'te öldü.

Gazetecilik faaliyeti yanında yayıncılıkla da meşgul olan Ahmed Cevdet, İkdam Kütüphanesi adı altında pek çok faydalı kitap yayımlamıştır. Sâlim ve Latîfî tezkireleri, *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi*'nin ilk altı cildi, Şemseddin Sâmi'nin *Kāmûs-ı Türkî*'si, Bursalı Mehmed Tâhir'in *Türklerin Ulûm ve Fünûn'a Hizmetleri*, Kemalpaşazâde'nin *Divan*'ı, Ali Şîr Nevâî'nin *Muhâkemetü'l-lugateyn*'i, Necip Âsım'ın *Orhun Âbideleri, En Eski Türk Yazısı* ve *Büyük Türk Tarihi* bu seride çıkan önemli kitaplardandır.

Yazılarında sade bir dil kullanan Ahmed Cevdet'in Türkçülüğü ve Türkçeciliği, hem dilinde hem fikir hayatında değişmeyen hareket çizgisini teşkil etmiştir. *İkdam* kısa sürede aynı fikri paylaşan pek çok yazarın toplandığı bir merkez ve yayın organı olmuş, Ahmed Cevdet daha ilk yıllardan itibaren Ahmed Midhat Efendi, Recâizâde Ekrem, Hüseyin Rahmi, Ahmed Râsim, Cenab Şahabeddin, Halid Ziya, Sâmipaşazâde Sezâi, Hüseyin Dâniş, Fatma Aliye, Sâmih Rıfat, Hüseyin Kâzım, Veled Çelebi, Ahmed Refik, Ahmed Hikmet, Hamdullah Suphi, Ahmed Naim, Necip Âsım ve daha birçok yazarın roman, hikâye ve yazılarına yer vermiş ve bu şekilde devrin en seçkin yazar kadrosunu oluşturmuştur. Zengin iç ve dış haberleri, ciddi, seviyeli, ilgi çekici tefrika ve makaleleriyle kısa sürede gazeteyi okuyuculara sevdiren Ahmed Cevdet, böylece *İkdam*'ı devrin en çok satılan gazetesi haline getirmiştir. II. Meşrutiyet'in ilânından sonra gazetesinde bazı yenilikler yapan Ahmed Cevdet, ilk defa rotatif baskı makinesini Türkiye'ye getirmiş, *İkdam*'ın sayfalarını çoğaltmış ve böylece Türk gazeteciliğinde yeni ve olumlu bazı adımlar atmıştır.



Ahmed Cevdet

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

BİBLİYOGRAFYA:

Selim Nüzhet Gerçek, *Türk Gazeteciliği*, İstanbul 1931; Akyüz, *Modern Türk Edebiyatı*, s. 156; Enver Behnan Şapolyo, *Türk Gazetecilik Tarihi*, İstanbul 1971; Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul 1979, s. 211; Fethi Tevetoğlu, "İkdam", *TA*, XX, 55-56; Vedad Günyol, "Matbuat", *İA*, VII, 367-380.

 NURİ YÜCE

AHMED CEVDET PAŞA

(bk. CEVDET PAŞA).

AHMED CEZZÂR PAŞA

(bk. CEZZÂR AHMED PAŞA).

AHMED ÇELEBİ, Na'ne

(ö. 1098/1686-87)

Türk bestekârı ve icracısı.

Türk mûsiki kaynaklarında Na'ne lakabıyla tanınır. İstanbul'da Galata semtinde doğdu. Devrinin mûsiki üstatlarından ders aldı. Sesi çok güzel olduğu için Sultan IV. Mehmed devrinde (1648-1687) şöhreti artarak padişah sohbetlerine katılmaya başladı. Bir müddet sonra da hânendeler arasına girdi. Hayatının son yılları hakkında yeterli bilgi yoksa da İstanbul'da vefat ettiği bilinmektedir.

Devrinin bestekârları arasında önemli bir yeri bulunan Ahmed Çelebi aynı zamanda iyi bir hoca idi. Talebelerini büyük bir titizlikle seçtiği, mûsikinin inceliklerine vâkıf olmayanları kabul etmediği söylenir. Çeşitli el yazması güfte mecmualarında dinî ve din dışı birçok eserine rastlanıyorsa da zamanımıza ancak iki bestesi ile bir ağır semâisi ulaşmıştır.

BİBLİYOGRAFYA:

Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, I, 634; Esad Efendi, *Atrabü'l-âsâr*, Millet Ktp., Ali Emîrî, T, nr. 706, s. 12-13; Ergun, *Antoloji*, I, 43; Ezgi, *Türk Musikisi*, II, 78-79; IV, 9-10; Öztuna, *TMA*, I, 18.

 NURİ ÖZCAN

AHMED ÇELEBİ, Şîve

(XVII. yüzyıl)

Türk bestekârı ve zâkirbaşı.

Türk mûsikisinde daha çok Şîve lakabıyla tanınmaktadır. İstanbul'da doğdu. Devrinin meşhur mûsiki üstatlarından ders alarak kendini yetiştirdi. Mûsiki kabiliyetinin yanı sıra sesi de çok güzel olan Ahmed Çelebi'nin İstanbul Şehremini'deki Himmetzâde Tekkesi'ne zâkirbaşı olarak tayin edildiği bilinmektedir. Burada kazandığı şöhret yanında, bestelediği eserlerle de Sultan IV. Mehmed devrinin (1648-1687) tanınmış mûsikişinasları arasında yer aldı. Esad Efendi, onun yüzden fazla dinî ve din dışı eser bestelediğini söylemektedir. El yazması güfte mecmualarında bu eserlerinden bazısına rastlanmakta ise de zamanımıza hiçbir bestesi ulaşmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA:

Esad Efendi, *Atrabü'l-âsâr*, Millet Ktp., Ali Emîrî, T, nr. 706, s. 98; Ergun, *Antoloji*, I, 127.

 NURİ ÖZCAN

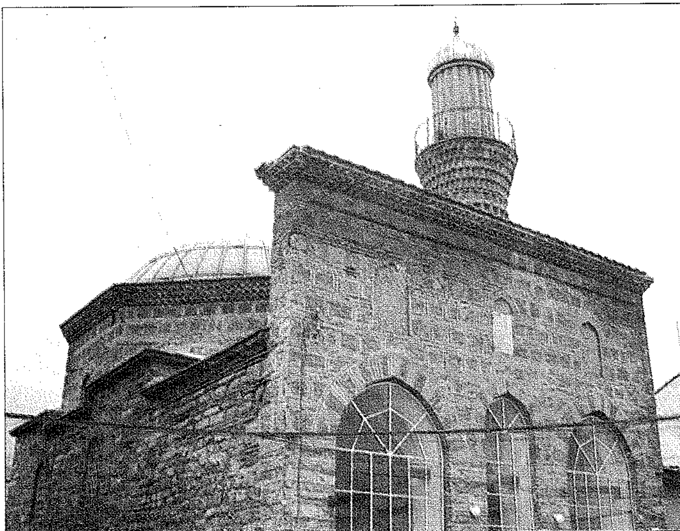
AHMED-i DÂÎ

(احمد داعی)

(ö. 824/1421'den sonra)

Türk edebiyatında nazım ve nesir türünde çeşitli eserler veren, fakat daha çok *Çengnâme* adlı manzum eseriyle tanınan şair.

Babasının adı İbrâhim, dedesinin adı Mehmed'dir. Adı ve mahlası birlikte anılan Ahmed-i Dâî hakkında bilgi veren kaynakların hepsi onu Germiyanlı olarak gösterirler. Doğum yeri ve tarihi üzerinde tezkirelerdeki bilgiler birbirini tutmaz. Sehî ve Latîfî, Dâî'nin Emîr Süleyman devri (1402-1410) şairlerinden olduğunu söyledikleri halde, Hasan Çelebi ve Mehmed Süreyyâ onu I. Murad dönemi (1362-1389) şairlerinden sayarlar. Velûd bir şair olan Dâî'nin eserlerine bakarak onun I. Murad, Germiyan Beyi II. Yâkub, Yıldırım Bayezid'in oğlu Emîr Süleyman ve II. Murad devirlerini idrak ettiği söylenebilir. Âlî ve Sehî'nin kaydettiklerine göre Dâî, Germiyan'da bir süre kadılık yapmıştır. Germiyan Beyi Süleyman Şah'ın kızı ile Yıldırım Bayezid'in evlenmesi münasebetiyle (1378) Kütahya'nın çeyiz olarak Yıldırım Bayezid'e verildiği yıllarda Dâî'nin orada kadılık yaptığı tahmin edilmektedir. Süleyman Şah'ın 1387 yılında vefatından sonra yerine geçen II. Yâkub (1387-1390) Dâî'yi himayesine almıştır. II. Yâkub'un Yıldırım tarafından mağlûp edilmesi ve Germiyan (Aydın, Saruhan, Menteşe) topraklarının Osmanlı ülkesine katılması sonucu Dâî de muhtemelen Kütahya'da tanıştığı Emîr Süleyman'ın yanına gitmiştir. Divanındaki Bergama ve Mihaliç'le ilgili sanatkârane yazılmış iki şiirinden, onun 1390-1402 yılları arasında Emîr Süleyman'la birlikte olduğu tahmin edilmektedir. Fakat Ankara Savaşı sırasında Dâî'nin nerede olduğu ve ne yaptığı bilinmemektedir. Son derece cömert olan ve sanatkârları himayesi altına alan Emîr Süleyman'ın çevresinde toplanan Dâî, Ahmedî, Şeyhî ve Hamza gibi şairler ona şiirler söylüyor, eserler sunuyorlardı. Dâî de 808'de (1406) *Çengnâme* adlı mesnevisini Emîr Süleyman adına kaleme almıştır. Divanında da Emîr Süleyman adına yazılmış şiirleri vardır. Emîr Süleyman'ın 1410 yılında öldürülmesi üzerine Dâî'nin Çelebi Mehmed'in himayesine girdiği, onun cülûsu ile ilgili olarak yazdığı kasidesinden anlaşılmaktadır. Bu sırada düzenlediği Farsça


Ahmed-i Dâî'nin adıyla anılan cami - Bursa

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. -- Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

divanını Vezîriâzam Osmancıklı Halil Paşa'ya sunmuştur. Bir süre ilgi göremediğinden şikâyet eden Dâî, nihayet Çelebi Mehmed tarafından korunmuş ve hatta Çelebi Mehmed'in oğlu Murad'a hocalık yapmak üzere sarayda görevlendirilmiştir. *ʿUkūdü'l-cevâhir* adlı Arapça'dan Farsça'ya sözlüğünü Şehzade Murad için bu sırada yazmıştır. Çelebi Mehmed'in 1421'de vefatından sonra II. Murad'ın himayesine giren Dâî, bu devrede de *Tezkiretü'l-evliyâ* adlı eserini kaleme almıştır. *Tezkiretü'l-evliyâ*, Dâî'nin son eseri olmalıdır. Zira daha sonraki tarihlerde yazdığı başka bir eserine rastlanmamıştır.

Dâî'nin ölüm tarihi bilinmemektedir. Ancak son eseri *Tezkiretü'l-evliyâ* olduğuna göre, o tarihten sonra uzun süre yaşamadığı anlaşılıyor. Bursa'da onun adıyla anılan bir cami, bir mahalle ve bir hamam vardır. Caminin yanındaki Dâî Dede adlı birinin mezarının Ahmed-i Dâî'ye ait olduğu söylenmektedir.

Eserleri. Ahmed-i Dâî'nin mensur ve manzum eserleri bir külliyat içinde toplanmış, fakat düzenli bir sıralama yapılmamıştır. Dâî, çoğu tercüme olan sekizi mensur, altısı manzum on dört eser kaleme almıştır. Bunların tasavvufî bir mesnevi, evliya tezkiresi, rüya tabiri, fıkıh, tefsir, inşâ örnekleri, tıp, astronomi, lugat ve hadis örnekleri gibi hemen hepsinin ayrı konularda yazılmış olması, ilgi alanlarının genişliğini göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Eserleri şunlardır: **1.** *Tercüme-i Tefsîr-i Ebü'l-Leys es-Semerkandî.* Anadolu'da Türkçe'ye tercüme edilen ilk Kur'an tefsiri olarak kabul edilmektedir. Emîr Süleyman adına Timurtaş Paşaoğlu Umur Bey'in emir ve teşvikleriyle hazırlanmıştır. Dâî bu eserinde sadece tercüme ile yetinmemiş, yer yer kendisinden de bazı açıklamalar eklemiştir. Tamamen kendi telifi olan mukaddime kısmı manzumdur. Bu kısımda tevhid ve na't bölümlerinden sonra eserin telif sebebi anlatılmaktadır. Dil özellikleri bakımından tam bir Eski Anadolu Türkçesi devri örneği olan eserin nüshaları oldukça çoktur. Bunlardan İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi (TY, nr. 8248) ve Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki (Fâtih, nr. 631) yazmalar, manzum mukaddime kısmını da ihtiva etmeleri bakımından önemlidirler. **2.** *Miftâhu'l-cenne.* Lü'lü' Paşa adına Arapça'dan Türkçe'ye tercüme edilen bir akaid kitabıdır. Lü'lü' Paşa'nın kimliği hakkında yeterli bilgi yoktur. Sekiz bölümden meydana gelen eserin pek çok nüshası vardır. Bunlardan birkaç tanesi Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir (Esad Efendi, nr. 1726; Fâtih, nr. 2853; Bağdatlı Vehbi, nr. 1565). **3.** *Tercüme-i Kitâbü't-Ta'bîrnâme.* Rüya tâbiriyle ilgili olan eser, Ebû Bekir b. Abdullah el-Vâsıtî'nin mensur Arapça eserinin Farsça'ya yapılan tercümesinden Türkçe'ye çevrilmiştir. Dâî bu eserini II. Yâkub adına tercüme etmiştir. Biri Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 588), diğeri Atatürk Kitaplığı'nda (Eski Belediye Ktp., Muallim Cevdet, nr. 0.26) olmak üzere iki nüshası bilinmektedir. **4.** *Tercüme-i Eşkâl-i Nasîr-i Tûsî* (*Tercüme-i Sî fasl fi't-takvîm*). Nasîrüddîn-i Tûsî'nin *Sî fasl* adlı mensur eserinin Türkçe'ye tercümesidir. Astronomi ve astrolojiyle ilgili olan eserin çeşitli nüshaları vardır. Önemli bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir (Lâleli, nr. 2735). **5.** *Teressül. Sehî Tezkiresi*'nin de özellikle belirttiği gibi, bu eser inşâ örneklerinin en eskilerini ve güzellerini ihtiva etmesinden dolayı çok önemlidir. Eksik bir nüshası Manisa İl Halk Kütüphanesi'ndedir (Muradiye, nr. 1856/3, vr. 113-121). **6.** *Tercüme-i Tezkiretü'l-evliyâ.* Karaca Bey'in isteği üzerine II. Murad için Ferîdüddin Attâr'ın aynı addaki eserinden tercüme edilmiştir. Bilinen tek nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Serez, nr. 1800) bulunmaktadır. **7.** *Tercüme-i Tıbb-ı Nebevî.* Timurtaş Paşaoğlu Umur Bey'in isteği üzerine, Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin *Tıbb-ı Nebevî* adlı eserinin Ahmed b. Yûsuf et-Tifâşî tarafından yapılan muhtasarının tercümesidir. Dâî bu eserde baba ve dede adını açıkça vermektedir. Şimdiye kadar tesbit edilen dört nüshasından biri İstanbul Üniversitesi Tıp Tarihi Kütüphanesi'ndedir (nr. 90). **8.** *Vesîletü'l-mülûk fî ehli's-sülûk.* Âyetü'l-kürsî'nin tefsiri olan bu eserde ayrıca *Şerh-i Esmâü'l-hüsnâ* da bulunmaktadır. Eserde sözü edilen emîrin hangi emîr olduğu bilinmemekle birlikte II. Yâkub olması muhtemeldir. Bu eserin bilinen tek nüshası Konya'da İzzet Koyunoğlu Kütüphanesi'ndedir. **9.** *Farsça Dîvân.* Çelebi Mehmed'in tahta geçmesi münasebetiyle Vezîriâzam Hacı Halil Bey'e sunulan bu eserin telif tarihi 816'dır (1413). Bilinen tek nüshası, Dâî'nin el yazısıyla Bursa'da Eski Yazma ve Basma Eserler Kütüphanesi'ndedir (Orhan Gazi, nr. 1196). Bu nüsha esas alınarak Ali Nihat Tarlan tarafından hazırlanan yeni bir nüsha ise Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Tarlan, nr. 187) bulunmaktadır. **10.** *ʿUkūdü'l-cevâhir.* II. Murad'ın şehzadeliği sırasında yazılmış 650 beyitten oluşan Arapça'dan Farsça'ya manzum bir sözlüktür. Bunu bizzat Dâî, sözlüğünün Farsça mensur mukaddime kısmında söylemektedir. Reşîdüddin Vatvât'ın *Nukūdü'z-zevâhir*'inin kısa bir tercümesi olan bu eserin, biri Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Muğla Kitapları, nr. 624) bulunan toplam dört nüshası bilinmektedir. Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki nüshada satır aralarında kelimelerin Türkçe anlamları da yazılmıştır. **11.** *Câmasbnâme.* Nasîrüddîn-i Tûsî'nin aynı addaki eserinin Türkçe tercümesidir. Dânyâl peygamberin oğlu Câmasb'ın hayatı hakkında küçük bir mesnevidir. Eldeki nüshalar eksiktir. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Seminer Kitaplığı'nda (nr. 4028) kayıtlı nüshanın içinde sadece yirmi altı beyit bulunmaktadır. **12.** *Türkçe Divan.* Burdur Vakıf Halkevi Kütüphanesi'nde kayıtlı (nr. 735) Dâî külliyatı içindedir. Bu külliyatta *Divan, Çengnâme* ve *Vasıyyet-i Nûşirevân* adlı eserler yer almaktadır. Külliyattaki sıra karışıktır. İsmail Hikmet Ertaylan bu külliyatın tıpkıbasımını verirken külliyatın sayfalarını sıraya koymuşsa da *Divan*'da yer yer atlamalar göze çarpar. *Divan*'da, ikisi Çelebi Mehmed'e dair olmak üzere beş kaside ve 199 gazel bu-

Ahmed-i Dâî'nin *Tercüme-i Tezkiretü'l-evliyâ* adlı eserinin ilk sayfası (Süleymaniye Ktp., Serez, nr. 1800)



Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

lunmaktadır. Daha önce genellikle ayrı bir eser olarak düşünülen "Mutâyebât"ın Kahire'de bulunan başka bir *Dâî Divanı* nüshasından bir parça olduğu anlaşılmıştır. Bu divan Kahire'de Dârü'l-kütübi'l-kavmiyye'de bulunmaktadır (nr. 8658/23). **13.** *Vasıyyet-i Nûşirevân-ı Âdil be-Pusereş Hürmüz-i Tâcdâr.* Küçük bir mesnevi olan bu eser külliyat içinde olup "pendnâme" türünde yazılmıştır ve Burdur nüshası içinde bulunmaktadır. **14.** *Çengnâme.* Uzun süre adının *Cengnâme,* konusunun da savaş olduğu sanılmıştır. Ayrıca Âlî, eseri Şeyhoğlu'nun eseriyle karıştırmış, adının *Ferahnâme* olduğunu kaydetmiştir. Kâtip Çelebi ise eserin adını *Cengnâme* olarak tesbit etmiştir. Daha sonraki kaynaklar da aynı yanlışları tekrarlamışlardır. Sehî ve Latîfî dışında, eserin adı tam olarak verilmemiştir. Ayrıca bazı araştırıcılar da Dâî'yi hem *Cengnâme* hem de *Ferahnâme* adlı iki eser yazmış gibi gösterirler. Bursalı Mehmed Tâhir ise onun *Cengnâme* tarzında bir *Ferahnâme* yazdığını kaydeder. Gibb ve Hammer de aynı hataya düşmüşlerdir. Gibb onun savaşla ilgili *Cengnâme* adlı bir eser yazdığını, Hammer de *Cengnâme* ve *Ferahnâme* yazdığını kaydeder. Hammer daha sonra bir başka makalesinde bu yanlışını düzeltmiştir. Nihayet eserin bulunması bütün şüpheleri ortadan kaldırmış ve eserin, **çeng** adı verilen Türkler'e has bir mûsiki aletinin yapısını alegorik ve mistik bir biçimde ele aldığı anlaşılmıştır. *Çengnâme*'nin Burdur, İzzet Koyunoğlu ve Sivas'ta Ziya Karal'da olmak üzere bilinen üç nüshası vardır. Fakat bu üçüncü nüsha henüz hiçbir araştırıcı tarafından görülmemiştir. *Çengnâme* aruzun "mefâîlün mefâîlün feûlün" kalıbı ile yazılmış 1446 beyitten ve yirmi dört bölümden meydana gelen bir mesnevidir. İ. H. Ertaylan'ın Vasfi Mâhir Kocatürk'ten aldığını söylediği nüsha aslında Koyunoğlu nüshasıdır. İ. H. Ertaylan Burdur nüshasının tıpkıbasımını diğer eserleriyle birlikte yayımlamıştır. Koyunoğlu nüshası, başında Ahmed-i Dâî ve eser hakkında bir tedkikle birlikte Gönül Alpay (Tekin) tarafından tıpkıbasım olarak neşredilmiştir (bk. bibl.).

Dâî'ye atfedilen *Cinânü'l-cenân* ve *Sirâcü'l-kulûb* adlı eserlerin Dâî'ye ait olmadığı kesindir. Birincisinin Muhammed b. Hacı İvaz el-Müfessir'in eseri olduğu anlaşılmıştır. İkincisinde ise Dâî'nin adı geçmemektedir. Oysa Dâî bütün eserlerinde adını zikreden bir şairdir. Bundan dolayı bu eserin de ona ait olmadığı söylenebilir. Dâî'ye ait olduğu ileri sürülen *Esrarnâme* ve *Mansûrnâme* hakkında ise, bu eserler ele geçmediği için şimdilik bir şey söylemek mümkün değildir. Yine Ahmed-i Dâî'ye mal edilen *Yüz Hadis Tercümesi*'nin kime ait olduğu belli değildir (bu eserin yazması için bk. Süleymaniye Ktp., Pertevniyal, nr. 438, vr. 122^b-235^a).

BİBLİYOGRAFYA :

Sehî, *Tezkire,* s. 56; Latîfî, *Tezkire,* s. 85; Âlî, *Künhü'l-ahbâr,* İstanbul 1277, V, 130; Kınalızâde, *Tezkire,* I, 139; *Keşfü'z-zunûn,* I, 607; *Sicill-i Osmânî,* I, 190; *Osmanlı Müellifleri,* II, 171-172; Gibb, *HOP,* I, 256-257; Hammer (Atâ Bey), XI, 106; a.mlf., *GOD,* I, 72; İsmail Hikmet Ertaylan, *Ahmed-i Dâî, Hayatı ve Eserleri,* İstanbul 1952; ayrıca bk. Faksimile, s. 108-109, 295; Gönül Alpay, *Aḥmed-i Dā'ī and His Çengnāme (An old Ottoman Mesnevī),* Cambridge 1975; *TÜYATOK,* 34/I (1981), s. 135, nr. 329; Mehmet Özmen, *Ahmed-i Dā'ī Divanı* (doktora tezi, 1984), SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Ahmed Ateş, "Burdur-Antalya ve Havalisi Kütüphanelerinde Bulunan Türkçe, Arapça ve Farsça Bazı Mühim Eserler", *TDED,* II/3-4 (1948), s. 171-191; Adnan Erzi, "Ahmed Ateş; Burdur-Antalya ve Havalisi Kütüphanelerinde Bulunan Türkçe, Arapça ve Farsça Bazı Mühim Eserler", *TTK Belleten,* XIII/49 (1949), s. 166-168; F. Timurtaş, "Ahmed-i Dâî ve Eserlerinin Türk Dili ve Edebiyatındaki Yeri", *TD,* III/31 (1954), s. 426-430; Tunca Kortantamer, "Ahmed-i Dâî ile İlgili Yeni Bilgiler", *TDe.,* VII (1977), s. 103-138; a.mlf., "Ahmed-i Dâî'nin Mutâyebât Adıyla Tanınan Eseri Üzerine", *a.e.,* s. 157-170; Fahir İz, "Dā'ī", *EI²* (İng.), II, 98-99.


GÜNAY KUT

AHMED ed-DERDÎR

(bk. DERDÎR).

AHMED b. EBÛ DUÂD

(bk. İBN EBÛ DUÂD).

AHMED b. EBÛ TÂHİR

(bk. İBN EBÛ TÂHİR).

AHMED b. EBÜ'l-HAVÂRÎ

(احمد بن أبي الحواري)

(ö. 246/860)

İlk devir sûfîlerinden.

Babasının adı Abdullah, dedesinin adı Meymûn olup aslen Kûfelidir. 164'te (780-81) doğdu. Şam'da yaşadı. Uzun yıllar ilim tahsiliyle meşgul oldu. Ebû Abdullah Saîd en-Nibâcî, Ebû Bekir b. Ayyâş ve Ahmed b. Âsım el-Antâkî ile görüştü. Ebû Süleyman ed-Dârânî'nin müridi oldu. Süfyân b. Uyeyne ve Bişr b. Serî'nin sohbetlerine katıldı. Cüneyd-i Bağdâdî'nin takdirini kazandı. Hâris el-Muhâsibî'nin de yakın dostu olan Ahmed b. Ebü'l-Havârî'nin zühd devri tasavvufunun hemen bütün konularına dair sözleri vardır. Tasavvufî konuları tahlilî bir görüş ve ilginç ifadelerle sunması en önemli özelliğidir. Hanımı Râbiatü'ş-Şâmiyye de tabakat kitaplarında adı geçen bir zâhidedir.

Otuz yıl kadar ilimle meşgul olduktan sonra, rabbine ulaştığını ve bu yolda bir vasıta olarak gördüğü kitaplarına artık ihtiyacı kalmadığını söyleyerek onları denize atması, tasavvuf tarihi bakımından önemli bir hadise olup başta İbnü'l-Cevzî olmak üzere bazı âlimler tarafından tenkit edilmiştir. Abbâsî Halifesi Me'mûn döneminde çağdaşı bazı âlimler gibi **halku'l-Kur'ân*** meselesinden dolayı sorguya çekildi ve Ahmed b. Hanbel ile birlikte bir ara hapse de atıldı. Ahmed b. Hanbel ile sohbetlerde bulunan ve hadis ilminde güvenilir bir râvi olan Ahmed b. Ebü'l-Havârî'nin rivayet ettiği hadislerden kırk kadarı *Ḥilyetü'l-evliyâ*'da yer almıştır. Yahyâ b. Maîn, İbn Ebû Hâtim, Zehebî gibi hadis münekkitleri kendisini övgüyle anarlar. Ebû Dâvûd, İbn Mâce, Ebû Zür'a ed-Dımaşkī ve Ebû Zür'a er-Râzî ondan hadis rivayet etmişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA :

Sülemî, *Ṭabaḳāt,* s. 75-80, 98-102; Ebû Nuaym, *Ḥilye,* X, 5-33; Kuşeyrî, *er-Risale,* I, 109-110, 117, 477, 509-510; II, 435, 456, 575, 646, 704-706, 727; Hücvîrî, *Keşfu'l-mahcûb: Hakikat Bilgisi* (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1982, s. 212, 217-219, 250; *Ṭabaḳātü'l-Ḥanâbile,* I, 78; Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ* (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1985, s. 309-311, 316, 320, 378-381; İbnü'l-Cevzî, *Ṣıfatü'ṣ-ṣafve,* IV, 237-238; a.mlf., *Telbîsü İblîs,* s. 320; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ',* XII, 85-94; Lâmiî, *Nefehât Tercümesi,* s. 117-118; Şa'rânî, *eṭ-Ṭabaḳāt,* I, 82; Münâvî, *el-Kevâkib,* I, 199-201.


MUSTAFA BİLGİN

AHMED EFENDİ, Beyâzîzâde

(bk. BEYÂZÎZÂDE AHMED EFENDİ).

AHMED EFENDİ, Çâlâk

(ö. 1123/1711)

Türk bestekârı, şeyh ve zâkir.

Tasavvuf ve mûsiki çevrelerinde Çâlâk lakabı ile şöhret bulmuştur. Kelime halk ağzında "çaylak" şekline girdiğinden Çaylak Ahmed Efendi olarak da anılır.

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

Hayatı hakkında fazla bilgi bulunmamakla beraber İstanbul'da yaşadığı bilinmektedir. 1091'de (1680) Cağaloğlu Sarayı civarında kendi lakabı ile anılan Halvetiyye Tekkesi şeyhliğine tayin edildi. Safer 1123 (1711) tarihinde vefatına kadar bu vazifede kaldı ve aynı tekkenin hazîresine defnedildi. Müstakimzâde, *Mecmûa*'sında onun 1133'te öldüğünü kaydediyorsa da diğer kaynaklarla karşılaştırıldığında bu tarihin yanlış olduğu anlaşılmaktadır. Vefatından sonra yerine, Türk dinî mûsikisinin önde gelen bestekârlarından biri olan oğlu Çâlâkzâde Şeyh Mustafa Efendi getirilmiştir.

Ahmed Efendi zamanının önemli zâkirleri arasında yer almış, dinî mûsiki ve tasavvuf sahasındaki kudretini de uzun müddet devam ettirdiği şeyhlik vazifesi ile göstermiştir. Bestelediği dinî eserler muhtelif el yazması güfte mecmualarında görülmekte ise de bunlardan hiçbiri günümüze ulaşmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Hasîb-i Üsküdârî, *Vefeyât-ı Ekâbir-i İslâmiyye*, Millet Ktp., Ali Emîrî, T, nr. 620, vr. 21ª; Müstakimzâde, *Mecmûa-i İlâhiyyât*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3397, vr. 147ª; Mehmed Şükrî, *Silsilenâme*, Üsküdar Selim Ağa Ktp., Hüdâyî Kitapları, nr. 1098, vr. 23ᵇ; Ergun, *Antoloji*, I, 127-128.

 NURİ ÖZCAN

AHMED EFENDİ, Damadzâde

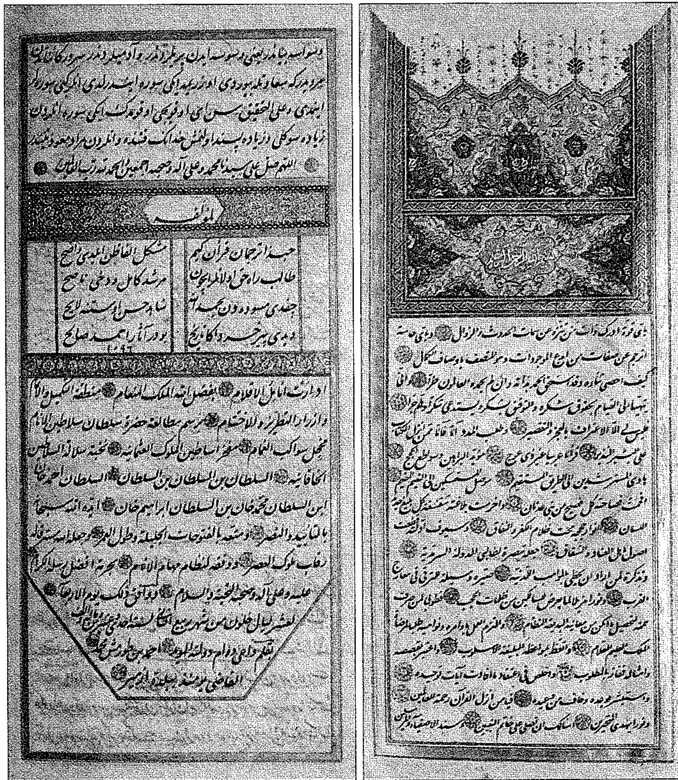
(bk. DAMADZÂDE AHMED EFENDİ).

AHMED EFENDİ, Durmuşzâde

(ö. 1129/1717)

Türk ta'lik hattatı.

1076'da (1665-66) İstanbul'da doğdu. Babası Şehremini Durmuş Efendi'dir. Gençliğinde babasının ihtimamıyla iyi bir tahsil gören Ahmed Efendi hat sanatına ilgi duyunca Kırîmî Camii imamı Ahmed Efendi'den meşke başladı. Daha sonra devrin önde gelen ta'lik üstatlarından Siyâhî Ahmed Efendi'nin derslerine devam etti ve ta'lik yazısının bütün özelliklerini öğrenerek icâzet aldı. Ayrıca devrin tanınmış hattatları olan Rodosîzâde ve Kazasker Abdülbâki Ârif efendilerden de istifade etti. Medrese tahsilini tamamladıktan sonra hâriç rütbesiyle (bk. HÂRİÇ MEDRESESİ) Üsküp Yâkub Paşa Medresesi'nde sekiz yıl müderrislik yaptı. Feyzullah Efendi şeyhülislâm olduktan sonra ta'lik hattatları arasında açılan imtihanı kazanınca, müderrisliği uhdesinde kalmak suretiyle İstanbul'a geldi ve Bâb-ı Meşîhat **ketebe***si arasına girdi. Yazısını çok beğenen Feyzullah Efendi'nin kâtibi olduğu gibi çocuklarına hat hocalığı da yaptı. Kısa zamanda derecesi **altmışlı***ya yükseltildi. Edirne Vak'ası'ndan sonra **hareket-i altmışlı***ya, arkasından mûsıle-i Süleymâniye rütbesiyle Galata Sarayı müderrisliğine tayin edildi. Bu sırada Sultan İbrâhim'in emriyle Gurâbzâde Abdullah el-Bağdâdî'nin *Zübedü âsâri'l-mevâhib ve'l-envâr* adlı Türkçe tefsirini istinsaha başladı. Şeyhülislâm Ebezâde tarafından Sultan Ahmed Medresesi'ne nakledildi. Yazmakta olduğu tefsiri tamamladıktan sonra İzmir kadılığına tayin edildi. İstinsah ettiği eseri Sadrazam Çorlulu Ali Paşa vasıtasıyla padişaha arzetti. Halen Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde bulunan (Emânet Hazinesi, nr. 596) bu nüshanın tamamlanışı 1121'de (1709-10) olduğuna göre İzmir'e bu tarihten sonra gitmiş olmalıdır. Burada hizmet müddetini tamamladı ve altı yıl mâzul kaldı. Daha sonra Edirne kadılığına tayin edilerek kendisine Mekke-i Mükerreme pâyesi verildi. Bu görevi tamamladığında rahatsızlanarak İstanbul'a döndü ve Rebîülâhir 1129'da (1717) vefat etti. Kabri Topkapı'dadır.



Durmuşzâde Ahmed Efendi'nin ince ta'lik hatla istinsah ettiği *Zübedü âsâri'l-mevâhib ve'l-envâr*'ın ilk ve ketebe sayfası (Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., Emânet Hazinesi, nr. 596, vr. 1ᵇ, 531ᵇ)

Ahmed Efendi Türk ta'lik mektebinin öncülerindendir. Celî-ta'lik ve gubârîde İmâd'dan sonra en kudretli sanatkâr kabul edilir. Tarihçi Râşid'in bildirdiğine göre İstanbul Galata, Üsküdar, Eyüp'te ve Edirne'deki pek çok saray, medrese, tekke, sebil ve çeşmelerde tarih kitâbeleri vardır. Bunlar arasında, Çorlulu Ali Paşa'nın yaptırdığı dârülhadis, tekke ve hırka-i şerif hücreleri ile Kasımpaşa'daki cami, Kaptan İbrâhim Paşa'nın Süleymaniye civarında yaptırdığı cami ve sebilin kitâbeleri, Şeyhülislâm Feyzullah Efendi Medresesi'nin (bugünkü Fatih Millet Kütüphanesi) bazı kitâbeleri ve çeşme kitâbesi, Üsküdar Vâlide Sultan Camii ve çeşmesinin tarihleri zikredilmelidir. Çok süratli yazdığı için pek çok eser vermiş, birçok değerli talebe yetiştirmiştir. Şeyhülislâm Veliyyüddin Efendi, Kâtipzâde Mehmed Refî', Abdullah b. Hamza, Lutfullah b. İsmâil, İmam Sâlih, Mîr Hüseyin Şâkir, Mehmed Çavuş ve Ömer b. Nûh Efendi bunlar arasındadır.

BİBLİYOGRAFYA :

Râşid, *Târih*, IV, 329, 338-341; Müstakimzâde, *Tuhfe*, s. 643; Habîb, *Hat ve Hattâtân*, İstanbul 1306, s. 236; *Sicill-i Osmânî*, I, 240; Karatay, *Türkçe Yazmalar*, I, 10; Ö. Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, İstanbul 1973, II, 702; Şevket Rado, *Türk Hattatları*, İstanbul, ts., s. 123, ayrıca bk. İndeks.

 MUHİTTİN SERİN

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

AHMED EFENDİ, Ebûbekirefendizâde

(ö. 1181/1767)

Osmanlı şeyhülislâmı.

Tireli Ebûbekir Efendi'nin oğlu ve Şeyhülislâm Mahmud Efendi'nin damadıdır. 1097'de (1686) Tire'de doğdu; medrese tahsilinden sonra hâriç pâyesini (bk. HÂRİÇ MEDRESESİ) elde etti. 1729-1744 yılları arasında Galata, Mısır, Mekke ve İstanbul kadılıklarında bulundu. Daha sonra 1751-1758 yılları arasında önce Anadolu kazaskeri, iki defa da Rumeli kazaskeri oldu; 6 Eylül 1761'de Veliyyüddin Efendi'nin yerine şeyhülislâmlığa getirildi. Meşihatta kaldığı süre içerisinde herhangi bir icraat yapamaması ve ihmalkâr davranması yüzünden 29 Nisan 1762'de azledildi. Bundan sonraki hayatını Kanlıca'daki konağında geçirdi. 3 Temmuz 1767'de vefat etti. Kanlıca'da Bahâî Kabristanı'nda babasının yanına defnedildi. Dürüstlüğü ve cömertliğiyle tanınmış olan Ahmed Efendi'nin herhangi bir eseri bilinmemektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Devhatü'l-meşâyih, s. 102-103; *Sicill-i Osmânî*, I, 261; *İlmiyye Salnâmesi*, s. 535-536; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, IV/2, s. 491.

 MEHMET İPŞİRLİ

AHMED EFENDİ, İshak Hocası

(bk. İSHAK HOCASI).

AHMED EFENDİ, Kurşuncuzâde

(ö. 1120/1708)

Türk hattatı.

İstanbulludur. Kaynaklardaki kısa mâlumattan Eyüp civarında yaşadığı anlaşılmaktadır. Sülüs ve nesihi Suyolcuzâde Mustafa Efendi'den öğrendi ve kısa sürede icâzet aldı. Kaynaklar, yazısının hocasının hattına, ayırt edilemeyecek kadar benzediğini belirtirler. Suyolcuzâde'nin Eyüp Sultan Camii için başladığı üç satırı sülüs, geri kalanı nesih hattıyla yazılmış büyük boy Kur'ân-ı Kerîm'i tamamladı. **Aklâm-ı sitte*** de mahir bir hattat idi. İstanbul'da öldü.

BİBLİYOGRAFYA :

Suyolcuzâde, *Devhatü'l-küttâb*, s. 12; Müstakimzâde, *Tuhfe*, s. 99; Şevket Rado, *Türk Hattatları*, İstanbul, ts., s. 120; R. Ekrem Koçu, "Ahmed Efendi (Kurşuncuzâde)", *İstA*, I, 358.

 MUHİTTİN SERİN



Mestçizâde Ahmed Efendi'nin Mahmud Paşa Türbesi hazîresindeki mezar taşı - Eminönü / İstanbul

AHMED EFENDİ, Mestçizâde

(ö. 1174/1760-61)

Türk hattatı.

İstanbulludur. Babası Hacı Abdullah Efendi'dir. Hat sanatını Hoca Mehmed Râsim'den öğrendi ve 1731'de icâzet aldı. Mehmed Râsim Efendi'den sonra Galata Sarayı yazı hocalığına tayin edildi. Daha sonra Hüseyin Hablî'den boşalan Enderun Mektebi hat hocalığına naklolundu. Vefatında Mahmud Paşa Türbesi hazîresinde Tophaneli Mehmed Emin Efendi'nin kabri yakınına defnedildi. Hocası Mehmed Râsim Efendi'nin mezar taşı için yazdığı ibâre, isim kısmı değiştirilerek kendi mezar taşına da hakkedilmiştir.

Ahmed Efendi, Şeyh Seyyid Ahmed Raûfî'ye intisap etmişti. Kaynaklarda şairliğinden bahsedilirse de şiirlerine rastlanmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Suyolcuzâde, *Devhatü'l-küttâb*, s. 123; Müstakimzâde, *Tuhfe*, s. 71; Habîb, *Hat ve Hattâtân*, İstanbul 1306, s. 93; Ergun, *Antoloji*, I, 163; a.mlf., *Türk Şairleri*, I, 355-356; Şevket Rado, *Türk Hattatları*, İstanbul, ts., s. 164; R. Ekrem Koçu, "Ahmed Efendi (Mestçizâde)", *İstA*, I, 358.

 MUHİTTİN SERİN

AHMED EFENDİ, Muîd

(bk. MUÎD AHMED EFENDİ).

AHMED EFENDİ, Mutafzâde

(ö. 1883)

Zâkir ve dinî eserler bestekârı.

Hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Tahsilini İstanbul medreselerinde yaptıktan sonra kadı nâibi olarak çeşitli yerlerde, bir müddet de Gelibolu'da bulundu. Hayatının büyük bir kısmını Üsküdar Bulgurlu'daki köşkünde geçirdi. Sünbüliyye tarikatına intisap ederek Koca Mustafa Paşa Hankahı'nda uzun yıllar zâkirlik yaptı. Yenikapı Mevlevîhanesi şeyhi Osman Selâhaddin Dede'ye de intisabı bulunan Ahmed Efendi, 1846'da mûsikideki hocası Hammâmîzâde İsmâil Dede Efendi ile birlikte hacca gitti. 1868'de Mısır mevleviyetine tayin edildi (bu tayin için Yûsuf Kâmil Paşa'nın Mısır hidivi İsmâil Paşa'ya yazdığı tavsiyenâmenin sûreti için bk. İbnülemin, s. 32-33). Bu göreve tayininden ölümüne kadar geçen zaman içerisindeki hayatıyla ilgili herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. 13 Aralık 1883'te İstanbul'da vefat etti.

İlmiye sınıfının önde gelenleri arasında yer alan Ahmed Efendi, bir süre Sadrazam Âlî Paşa'nın imamlığını yapmış, ancak asıl şöhretini dinî besteleri ve bu sahadaki icracılığı ile kazanmıştır. Zâkirliği sırasında bilhassa okuduğu **durak*** ve mersiyelerle şöhret bulmuştur. Mûsikideki hocası İsmâil Dede Efendi'nin en seçkin ve sadık talebelerindendi. Hac yolculuğunda hocasını yalnız bırakmamış, onun Mina'da vefatı sırasında da yanında bulunmuştu. Çok kuvvetli bir hâfızaya sahip olan Ahmed Efendi, Dede Efendi'nin meşkettiği bütün eserleri öğrenmiş ve talebelerine de öğretmiştir. Ayrıca Nâyî Osman Dede'nin bestelediği **mi'râciye***nin nevâ bahri ile mevlid bestelerinin unutulmak üzere olduğunu görüp dileyenlere bu eserleri öğretmek istemiş, ancak kimse buna iltifat etmediğinden Türk dinî mûsikisinin bu eşsiz eserleri bugün unutulmuştur. Yetiştirdiği talebeler arasında, Said Paşa imamı diye meşhur olan mevlidhan Hasan Rızâ Efendi (ö. 1890), mersiyehan Hüseyin Tevfik Efendi (ö. 1906), Şeyh Hüseyin Fahreddin Dede (ö. 1911) ve Şeyh Said Özok (ö. 1945) en tanınmışlarıdır. Bestelediği eserlerden günümüze sadece iki ilâhi ve bir şarkı ulaşmıştır.

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

BİBLİYOGRAFYA :

Rauf Yekta, "Şeyh Hüseyin Fahreddin Dede", *1328 Mâlî Senesine Mahsus Musavver Nevsâl-i Osmânî,* İstanbul 1328-30, s. 282; a.mlf., *Esâtîz-i Elhân III: Dede Efendi,* İstanbul 1924, s. 166; Mehmed Ziyâ, *Yenikapı Mevlevîhânesi,* İstanbul 1329, s. 195; Ergun, *Antoloji,* II, 441; İbnülemin, *Hoş Sadâ,* s. 31-33; Şengel, *İlâhîler,* I, 155-156; Yılmaz Öztuna, *Dede Efendi,* İstanbul 1987.

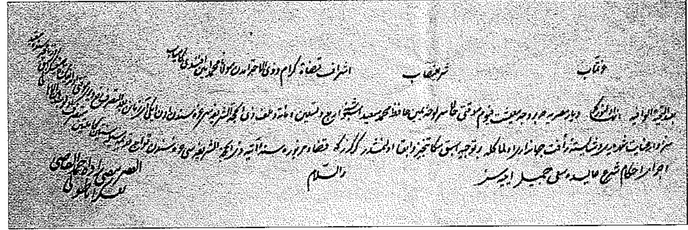
 NURİ ÖZCAN

AHMED EFENDİ, Müftîzâde

(ö. 1206/1791)

Osmanlı şeyhülislâmı.

Gelibolu müftüsü olan babasına nisbetle daha çok Müftîzâde lakabıyla meşhur olmuştur. Medrese tahsilinden sonra çeşitli ilmiye görevlerinde bulundu. 1772 Rus seferine Mekke pâyesiyle ordu kadısı olarak katıldı. 1782'de İstanbul kadısı, 1785'te Rumeli kazaskerliği pâyesiyle Anadolu kazaskeri ve 10 Şubat 1786'da şeyhülislâm oldu. 1787'de Rusya'ya sefer açılıp açılmaması hususunda devlet erkânı arasında farklı görüşler belirdiği zaman Sadrazam Yûsuf Paşa, Şeyhülislâm Ahmed Efendi ile birlikte I. Abdülhamid'i arzu etmediği bir savaşa sürükledi. Daha sonra Avusturya'nın da Rusya'nın yanında savaşa katılması, yaşlı şeyhülislâmı harbin neticesi hakkında endişeye düşürdü. Bunun üzerine hatasını ileri sürerek azlini istedi ve 24 Kasım 1787'de görevinden ayrıldı (Cevdet, IV, 38-39).



Müftîzâde Ahmed Efendi imzalı bir belge (Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi, nr. E 9764)

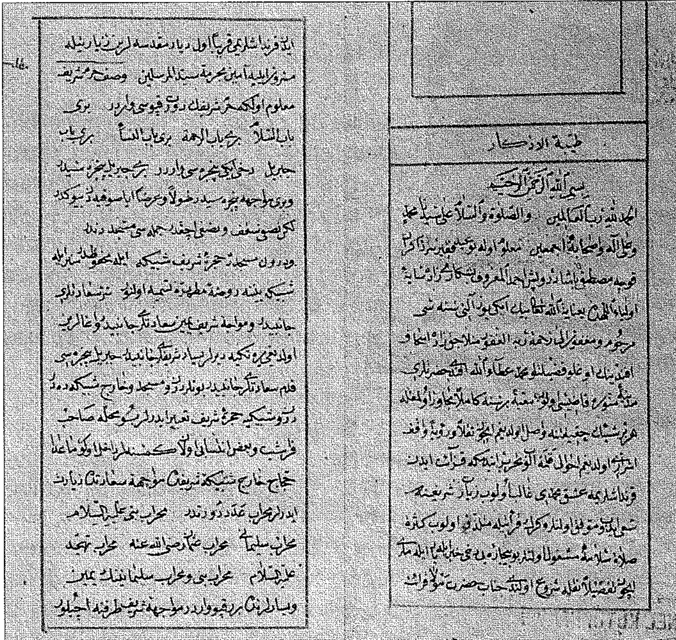
1789'da III. Selim'in tahta geçmesinden sonra Şeyhülislâm Hamîdîzâde'nin mâzul şeyhülislâmları **arpalık***larına gitmeye mecbur etmesi üzerine, Ahmed Efendi de arpalığı olan Ankara'ya gitti. Ancak Mekkî Mehmed Efendi'nin 1791'de ikinci defa şeyhülislâm olması ile İstanbul'a dönmesine izin verildi. 10 Kasım 1791'de vefat etti ve Üsküdar'da Havuzdibi'ne defnedildi.

Faziletli, bilgili, ilmî araştırmaya düşkün ve yumuşak huylu bir kimse olan Ahmed Efendi'nin şeyhülislâmlığı bir yıl on ay kadar sürmüştür. Fas Hükümdarı Muhammed b. Abdullah'ın Osmanlı ulemâsına sorduğu dört meseleye tek başına hazırladığı cevaplar, devrin âlimleri tarafından oldukça beğenilmiştir. Ahmed Efendi'nin ayrıca *Beyzâvî Tefsiri*'nin bazı kısımlarına hâşiyeler yazdığı da bilinmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

TSMA, nr. E 9764; *Devhatü'l-meşâyih,* s. 110-111; Cevdet, *Târih,* III, 261; IV, 9, 38-39; V, 108; *Sicill-i Osmânî,* I, 271; *İlmiyye Salnâmesi,* s. 555-556; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi,* IV/2, s. 503-504.

 MEHMET İPŞİRLİ



Şikârîzâde Ahmed Efendi'nin *Tayyibetü'l-ezkâr* adlı eserinin ilk iki sayfası (Millet Ktp., Şer'iyye, nr. 722)

AHMED EFENDİ, Müneccimbaşı

(bk. MÜNECCİMBAŞI, Ahmed Dede).

AHMED EFENDİ, Siyâhî

(ö. 1099/1687-88)

Türk nesta'lik hattatı.

İstanbul'da doğdu; babasının adı Sâlih'tir. Türk nesta'lik hattının ilk büyük üstatlarından biri olarak kabul edilmiş, rengi siyah olduğundan Siyâhî lakabıyla anılmıştır. Hattı, akrabası meşhur hattatlardan Tophaneli Mahmud Efendi'den öğrenerek icâzet aldı. Askerî **kassâm*** başkâtibi olarak Defterdar Kılıç Ali Paşa ile Trabzon'a giderken Ağva sahilinde vefat etti. Himmetzâde Abdullah Efendi'nin, vefatına düşürdüğü tarih şöyledir: "Haşrda rû-sefîd ola Siyâhî-i elemdîde" (1099/1687-88). Nesta'lik yazıdaki başarısından dolayı devrinin İmâd'ı olarak kabul edilmiştir. Aynı zamanda şair olan Ahmed Efendi pek çok hattat yetiştirmiştir; Durmuşzâde Ahmed Efendi bunların en meşhurudur.

Eserlerinin bir kısmı bazı müze ve özel koleksiyonlarda bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

Suyolcuzâde, *Devhatü'l-küttâb,* s. 63; Müstakimzâde, *Tuhfe,* s. 364; Habîb, *Hat ve Hattâtân,* İstanbul 1306, s. 236; Şevket Rado, *Türk Hattatları,* İstanbul, ts., s. 106, ayrıca bk. İndeks.

 ALİ ALPARSLAN

AHMED EFENDİ, Şikârîzâde

(ö. 1831)

Şeyh, zâkirbaşı ve mûsikişinas.

Türk mûsikisinde Şikârîzâde lakabıyla tanınır. Hayatı hakkında fazla bilgi bulunmamaktadır. İstanbul'da doğdu ve orada yaşadı. İlk yılları, yetişmesi ve tahsili ile ilgili herhangi bir kayıt da yoktur. Gençlik yıllarında Sünbüliyye tarikatına intisap etti. Koca Mustafa Paşa Hankahı şeyhi Seyyid Mehmed Hâşim

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

Efendi'den **hilâfet*** aldı; uzun yıllar bu tekkenin zâkirbaşılığını yaptı. Bu vazifedeyken, 1791 yılında Medine kadısı olan Mehmed Atâullah Efendi ile birlikte Medine'ye gitti. Haccını ifa ettikten sonra bir yıl kadar orada kaldı. Döndükten bir müddet sonra, eski tekkesinde zâkirbaşılığını sürdürürken ayrıca Yedikule civarındaki Hacı Evhadüddin Tekkesi şeyhliğine tayin edildi. Bu iki görevi hayatının sonuna kadar devam ettirdi. 27 Haziran 1831'de vefat etti. Mezarı Koca Mustafa Paşa Hankahı hazîresindedir.

Uzun süre şeyhlik vazifesinde bulunan Ahmed Efendi, daha çok devrinin önde gelen zâkirbaşılarından biri olarak tanınmıştır. Bu sebeple mûsiki ile de uğraşmış ve bilhassa dinî sahadaki besteleriyle meşhur olmuştur. Çeşitli el yazması güfte mecmualarında pek çok eserine rastlanıyorsa da bunlardan ancak dokuz tanesi zamanımıza ulaşmıştır.

Ahmed Efendi hac dönüşü *Der Beyân-ı Ahvâl-i Medîne-i Münevvere* adlı küçük bir eser kaleme almıştır. İki yazma nüshası Millet Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Ali Emîrî, T, nr. 305; Şer'iyye, nr. 722). Medine'de bulunduğu sıradaki şehir hayatını hâtırat üslûbuyla kaleme aldığı bu eser, *Tayyibetü'l-ezkâr* (İstanbul 1271, 1316) ve *Tayyibetü'l-ezkâr fî Medîneti'l-envâr* (Kazan 1283) adlarıyla basılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Ahmed Şikârîzâde, *Der Beyân-ı Ahvâl-i Medîne-i Münevvere*, Millet Ktp., Ali Emîrî, T, nr. 305, vr. 1[b]; Mehmed Şükrî, *Silsilenâme*, Hacı Selim Ağa Ktp., Hüdâyî Kitapları, nr. 1098, vr. 27[a]; Hüseyin Vassâf, *Sefîne*, III, 262, 305; Ezgi, *Türk Musikisi*, V, 327-328; Ergun, *Antoloji*, II, 403, 422-423, 478, 480; Şengel, *İlâhîler*, I, 88; II, 82-83; IV, 92-93; VI, 158-159; Töre, *İlâhîler*, VI, 10, 66, 132; Öztuna, *TMA*, I, 21.


NURİ ÖZCAN

AHMED EFLÂKÎ

(أحمد أفلاكي)

Şemseddîn Ahmed el-Eflâkî el-Ârifî
(ö. 761/1360)

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ve etrafındakileri anlatan *Menâkıbü'l- ʿârifîn* adlı eserin yazarı.

Asıl adı Ahmed olup daha çok Eflâkî nisbesiyle tanınır. Ârifî nisbesi ise Mevlânâ'nın oğlu Ulu Ârif Çelebi'ye intisabından gelmektedir. Eski kaynakların



Ahmed Eflâkî'nin *Menâkıbü'l-ʿârifîn* adlı eserinden bir sayfa (Süleymaniye Ktp., Serez, nr. 1794)

hiçbirinde ailesi, adı, doğum yeri ve tarihi hakkında bilgi yoktur. Hayatına dair bilgiler, ***Menâkıbü'l- ʿârifîn****deki kendisiyle ilgili dolaylı bilgilerden ibarettir. Sultan Veled'i (ö. 1312) gördüğüne ve 1360'ta öldüğüne göre, 1286-1291 yılları arasında doğduğu tahmin edilebilir. Ayrıca babasının Altın Orda Devleti'nin başşehri Saray'da öldüğünde kendisine büyük bir servetle birlikte kitaplar bıraktığına bakılarak da kültürlü bir aileden geldiği söylenebilir. Konya'da doğduğu, Ahî Nâtûr'un oğlu olduğu, İlhanlı Hükümdarı Keyhatu'nun 1291'de Konya'ya gelişinde orada bulunduğuna dair rivayetlerin (Sâkıb Dede, III, 5) gerçekle ilgisi yoktur.

Eflâkî, muhtemelen tahsilinin bir kısmını doğduğu ülkede tamamladıktan sonra devrin kültür merkezlerinden biri olan Konya'ya gelmiştir. Burada Sirâceddin Mesnevîhan, Abdülmü'min Tokadî ve Nizâmeddin Erzincânî'nin talebesi olmuş, büyük bir ihtimalle bir astronomi âliminden ders almış ve gözlemle uğraştığı için kendisine Eflâkî nisbesi verilmiştir.

Mevlânâ'nın oğlu Ulu Ârif Çelebi'ye (ö. 1316) intisap ederek ölümüne kadar yanından ayrılmayan Eflâkî, onun Azerbaycan ve Anadolu seyahatlerine katıldı. Şeyhinin isteği üzerine *Menâkıbü'l-ʿârifîn*'in ilk şekli olan *Menâkıbü'l- ʿârifîn ve merâtibü'l-kâşifîn* adlı eserini yazdı. Ulu Ârif Çelebi'nin ölümünden sonra türbedar olarak Âbid Çelebi'ye, onun ölümünden sonra da sırasıyla Vâcid, Şehzâde ve Emîr Âdil çelebilere intisap etti. Bu arada daha önce yazdığı menâkıbı, sadece *Menâkıbü'l- ʿârifîn* adı ile genişletmekle meşgul oldu. 30 Receb 761'de (16 Haziran 1360) vefat etti.

Eflâkî'nin adı geçen eseri dışında ayrıca dört Türkçe gazeli vardır. Bunlar, Kilisli Rifat ve Veled Çelebi tarafından yayımlanan *Dîvân-ı Türkî-i Sultan Veled*'in sonunda birinci ilâve şeklinde basılmış olup (İstanbul 1341, s. 117-119) daha sonra Abdülbaki Gölpınarlı (*Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, s. 469-472) ve Feridun Nâfiz Uzluk (*TDAY Belleten 1961*, s. 291-296) tarafından yeni harflerle de yayımlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Eflâkî, *Menâkıbü'l-ʿârifîn* (nşr. Tahsin Yazıcı), Ankara 1976, I, 8-10; Sâkıb Dede, *Sefîne*, III, 5; *Dîvân-ı Türkî-i Sultân Veled* (nşr. Kilisli Rifat—Veled Çelebi), İstanbul 1341, s. 117-119; Abdülbâki Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, İstanbul 1953, s. 129, 469-472; Feridun Nâfiz Uzluk, "XIV. Yüzyıl Mevlevi Şairlerinden Eflâkî Dede'nin 600. Ölüm Yıldönümü Dolayısiyla Ahmet Eflâkî Dede", *TDAY Belleten 1961*, Ankara 1962, s. 291-296; F. Meier, "Aflākī", *EI²* (İng.), I, 234; T. Yazıcı, "Aflākī", *EIr.*, I, 567.


TAHSİN YAZICI

AHMED EMÎN

(أحمد أمين)

Ahmed Emîn b. İbrâhîm et-Tabbâh
(1886-1954)

Mısırlı mütefekkir, medeniyet tarihçisi ve yazar.

Kahire'de doğdu. İlk öğrenimine babasının yanında başladı; özellikle babasının dinî ve edebî alanlardaki katkısı onun düşünce ve kültür hayatının şekillenmesinde önemli rol oynadı. İlkokuldan sonra tahsiline bir müddet Ezher'de devam etti. Birkaç yıl ilkokul öğretmenliği yaptı; ardından Medresetü'l-kazâi'ş-şer'î'ye kaydoldu (1907). Oradan mezun olup aynı medresede ahlâk dersi okuttu. Daha sonra dört yıl süreyle muhtelif kasabalarda hâkimlik yaptı. 1926 yılında Tâhâ Hüseyin'in aracılığı ile Kahire Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'ne intisap etti. Burada tanıdığı bazı müsteşriklerin ve Batı zihniyetine sahip öğretim üyelerinin çalışma tarzlarını benimsedi. Arkadaşları Tâhâ Hüseyin ve Ab-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

dülhamîd el-Abbâdî ile aralarında yaptıkları vazife taksimi gereğince, başlangıcından itibaren İslâm'da fikir ve düşünce hayatını araştırmaya başladı. *Fecrü'l-İslâm* serisi bu çalışmanın sonucu olarak meydana geldi. 1939'da Edebiyat Fakültesi dekanı oldu. 1947'de Arap Birliği (Câmiatü'd-düveli'l-Arabiyye) Kültür İşleri müdürlüğüne getirildi. Ölümüne kadar bu görevini sürdürdü. Bazı arkadaşları ile 1914 yılında kurduğu Lecnetü't-te'lîf ve't-terceme ve'n-neşr'in de hayatı boyunca başkanlığını yaptı. Bu müessese bazı Arap klasikleri yanında Arap edebiyatı ve kültür tarihine dair eserler neşretmiştir.

er-Risâle ve *eṣ-Ṣeḳāfe* dergileri başta olmak üzere çeşitli dergi ve gazetelerde yazılar yazdı. Kahire, Bağdat ve Şam dil kurumlarına üye seçildi. Kahire Üniversitesi'nce kendisine 1948 yılında fahrî doktor unvanı verildi. 30 Mayıs 1954'te Kahire'de öldü. Âmir el-Akkād, *Aḥmed Emîn ḥayâtühû ve edebühû* adlı kitabında (Beyrut 1402/1982, 2. bs.), Hamdî es-Sekkût ile Marsden Jones "A'lâmü'l-edebi'l-mu'âsır fî Mısr" serisinde neşredilen *Aḥmed Emîn* (Kahire-Beyrut 1401/1981) ve William Shepard da *The Faith of a Modern Muslim Intellectual: The Religious Aspects and Implications of The Writings of Ahmad Amin* (New Delhi 1982) adlı eserlerinde onu muhtelif yönleriyle incelediler.

İslâm kültür tarihi ile uğraşan ve daha çok bu sahadaki eserleriyle şöhrete kavuşan Ahmed Emîn, müsteşriklerden bilhassa Brockelmann'dan etkilenerek Batı düşünce ve tenkit metodunu eserlerinde uygulayanlardan biridir. Ancak, XIX. yüzyılın son çeyreği ile XX. yüzyılın ilk yarısında oryantalizmin etkisinde kalan bazı müslüman yazarlar gibi o da bu akımın fazlaca tesirinde kalmış ve bu yüzden İslâmî çevrelerde pek rağbet görmemiştir. Ayrıca bazı fikirleri ve çalışmaları uzmanlar tarafından haklı tenkitlere mâruz kalmıştır. Meselâ hadisle ilgili kanaatlerini Mustafa es-Sibâî (*es-Sünne ve mekânetühâ fi't-teşrî'i'l-İslâmî*, s. 236-319) ve Muhammed Accâc el-Hatîb (*es-Sünne ḳable't-tedvîn*, s. 255-259); tefsir ve bazı müfessir sahâbîler hakkındaki görüşlerini Muhammed Hüseyin ez-Zehebî (*et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, I, 47, 48, 71, 74, 189, 190); Arap edebiyatı tarihi hakkındaki görüşlerini Hüseyin Nassâr (*el-Mu'cemü'l-'Arabî*, s. 33-36), Muhammed Hayr el-Halvânî (*el-Mufaṣṣal fî târîḫi'n-naḥvi'l-'Arabî*, I, 50-61) ve Zeki Mübârek ("Cinâyetü Aḥmed Emîn 'ale'l-edebi'l-'Arabî", *er-Risâle*, 12 Haziran-13 Eylül 1939 tarihleri arasında çıkan sayılardaki yirmi iki makale) tenkit etmişlerdir. Art düşünceli bazı müsteşriklerin iddialarını paylaşarak *Ṣaḥîḥ-i Buḫârî* ve *Ṣaḥîḥ-i Müslim*'deki bir kısım hadislerin, özellikle de bazı şahısların faziletine dair rivayetler ile tefsirle ilgili hadislerin uydurma olduğunu, **cerh*** ve **ta'dîl*** konusunda muhaddislerin tutarsızlık içinde bulunduğunu, hadis tenkidinde metnin muhtevasından çok **isnad***a değer verdiklerini, Ebû Hüreyre'nin rivayetlerine pek güvenilemeyeceğini, İbn Abbas ile bazı sahâbîlerin daha sonra müslüman olan Ehl-i kitap âlimlerinin tesirinde kaldığını, Kâ'b el-Ahbâr'ın İslâmiyet'i samimiyetle benimsemediğini ileri sürmesi ve benzeri görüşleri sebebiyle birçok İslâm âliminin haklı tenkitlerine hedef olmuştur.


Ahmed Emîn

Eserleri. Velûd bir yazar olan Ahmed Emîn'in başlıca eserleri şunlardır: **1.** *el-Aḫlâḳ* (Kahire 1920). **2.** *Fecrü'l-İslâm* (Kahire 1928), *Ḍuḥa'l-İslâm* (I-III, Kahire 1933-1936) ve *Ẓuhrü'l-İslâm*'dan (I-IV, Kahire 1945-1955) oluşan sekiz ciltlik seri halindeki eserinde, başlangıcından IV. (X.) asra kadar İslâm medeniyet ve kültür tarihini tahlilî ve tenkidî bir şekilde ele alıp incelemiş, İslâmî ve tarihî konulardaki görüşlerinin birçoğunu bu kitaplarında ortaya koymuştur. *Fecrü'l-İslâm*, Abbas Halil İkdâm tarafından *Pertev-i İslâm* adıyla Farsça'ya (Tahran 1315/1930), Ahmet Serdaroğlu tarafından da *Fecrü'l-İslâm* adıyla Türkçe'ye (Ankara 1976) tercüme edilmiştir. Kadir Zâkirî Ugan'ın *Fecrü'l-İslâm* ve *Ḍuḥa'l-İslâm* tercümeleri ise henüz basılmamış olup Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. **3.** *Zü'amâ'ü'l-ıṣlâḥ fi'l-'aṣri'l-ḥadîs* (Kahire 1948). Ahmed Emîn bu kitabında Muhammed b. Abdülvehhâb, Midhat Paşa, Cemâleddîn-i Efgânî, Seyyid Ahmed Han, Seyyid Emîr Ali, Tunuslu Hayreddin Paşa, Ali Paşa Mübârek ve Muhammed Abduh gibi kişilerin yaptıkları ve yapmak istedikleri ıslahat hareketlerinin tahlil ve tenkidini yapmıştır. **4.** *Ḥayâtî*. Bir otobiyografidir (Kahire 1950, 1978 [7. bs.]). **5.** *Feyżü'l-ḫâṭır* (I-X, Kahire 1938-1956). Çeşitli gazete ve dergilerde neşrettiği 700 kadar makale ve araştırmasından yaptığı seçmeleri bu eserde toplamıştır (makalelerinin tam bir dökümü için bk. H. es-Sekkût-M. Jones, s. 131-195). **6.** *el-Mehdî ve'l-mehdeviyye* (Kahire 1951). **7.** *Hârûn er-Reşîd* (Kahire 1951). **8.** *eṣ-Ṣa'leke ve'l-fütüvve fi'l-İslâm* (Kahire 1952). **9.** *Yevmü'l-İslâm* (Kahire 1952). Bu eserinde, ikbal günlerinde müslümanların gayri müslimlere yaptıkları muameleye karşılık bugün onların müslümanlara yaptıklarını dile getirmekte ve İslâm dünyasının gerileme sebepleri ile kalkınma çarelerini münakaşa etmektedir. Eser Abdülvehhap Öztürk tarafından *İslâm'ın Bugünü* adıyla Türkçe'ye tercüme edilmiştir (Ankara 1977). **10.** *en-Naḳdü'l-edebî* (I-II, Kahire 1952). **11.** *Ḳāmûsü'l-'âdât ve't-teḳālîd ve't-te'âbîri'l-Mıṣriyye* (Kahire 1953). **12.** *eş-Şarḳ ve'l-Ġarb* (Kahire 1955). Muhtelif kongreler vesilesiyle gezip gördüğü Batı dünyası ile Doğu memleketleri arasında yaptığı mukayese ve değerlendirmeleri ihtiva etmektedir. **13.** *Ṣevretü'l-'âlemi'l-İslâmiyyi'l-yevm* (Kahire 1960). **14.** *Muḥammed 'Abduh* (Kahire 1960).

Bunlardan başka, Ahmed ez-Zeyn ile Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin *el-İmtâ' ve'l-mü'ânese* (I-III, Kahire 1939-1944); yine Ahmed ez-Zeyn ve İbrâhim el-Ebyârî ile İbn Abdürabbih'in *el-'İḳdü'l-ferîd* (I-VII, Kahire 1940-1953); Şevki Dayf ile Ebü'l-Ferec el-İsfahânî'nin *Ḫarîdetü'l-ḳaṣr ve cerîdetü'l-'aṣr* (I-II, Kahire 1951-1952, Mısırlı şairler kısmı); Abdüsselâm Hârûn ve Ahmed Sakr ile Ebû Ali el-Merzûkî'nin *Şerḥu Dîvâni'l-ḥamâse li-Ebî Temmâm* (I-III, Kahire 1951-1952); Ahmed Sakr ile Ebû Hayyân et-Tevhîdî ve İbn Miskeveyh'in *el-Hevâmil ve'ş-şevâmil* (Kahire 1951); yine Ahmed Sakr ile Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin *el-Beṣâ'ir ve'ẓ-ẓeḫâ'ir* (Kahire 1953) adlı eserlerinin ilmî neşrini yapmıştır. Ayrıca, 1926-1954 yılları arasında, Tâhâ Hüseyin, Ahmed es-Sikenderî, İbrâhim Mustafa, Muhammed Ahmed Câdülmevlâ, Ali Cârim gibi yazarlarla birlikte ilk ve orta dereceli okullar için yirmi kadar ders kitabı hazırlamıştır.

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

BİBLİYOGRAFYA :

Brockelmann, *GAL Suppl.*, III, 305; Ronart, *CEAC*, s. 27-28; M. Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, Kahire 1381 / 1961, I, 47, 48, 71, 74, 189, 190; M. Accâc el-Hatîb, *es-Sünne ḳable't-tedvîn*, Kahire 1383 / 1963, s. 255-259; Hüseyin Nassâr, *el-Muʿcemü'l-ʿArabî: neşʾetühû ve teṭavvüruh*, Kahire 1968, s. 33-36; Ahmed Emîn, *Ḥayâtî*, Kahire 1978; Kehhâle, *Muʿcemü'l-müʾellifîn*, I, 168-170; Mustafa es-Sibâî, *es-Sünne ve mekânetühâ fi't-teşrîʿi'l-İslâmî*, Beyrut 1398 / 1978, s. 236-319; Muhammed Hayr el-Halvânî, *el-Mufaṣṣal fî târîhi'n-naḥvi'l-ʿArabî*, Beyrut 1399 / 1979, I, 50-61; H. es-Sekkût - M. Jones, *Aḥmed Emîn*, Kahire 1401 / 1981; Âmir el-Akkâd, *Aḥmed Emîn: ḥayâtühû ve edebüh*, Beyrut 1402/1982; Ziriklî, *el-Aʿlâm* (Fethullah), I, 101; Muhammed Mehdî Allâm, *el-Mecmaʿiyyûn fî ḫamsîne ʿâmen*, Kahire 1406 / 1986, s. 30-32; Zeki Mübârek, "Cinâyetü Aḥmed Emîn ʿale'l-edebi'l-ʿArabî", *er-Risâle*, 12 Haziran—13 Eylül 1939 tarihleri arasında çıkan sayılardaki yirmi iki makale; M. Abdul Muid Khan, "ʿAllâma Aḥmad Amîn", *IC*, XXIX / 1 (1955), s. ii; Issa J. Boullata, "The Early Schooling of Aḥmad Amîn and Mârûn ʿAbbûd", *MW*, LXV/2 (1975), s. 93-99; H. A. R. Gibb, "Aḥmad Amîn", *EI²* (İng.), I, 279; *Mv. A*, I, 60; Şevki Dayf, "Ḍuḥa'l-İslâm", *Tİ*, I, 123-135.

 HULÛSİ KILIÇ

AHMED ESAD EFENDİ

(bk. ESAD EFENDİ).

AHMED ESAD PAŞA

(1828-1875)

Sultan Abdülaziz devri sadrazamlarından.

Sakız'da doğdu. Babası, Kuleağası lakabıyla anılan Kolağası Mehmed Ağa'dır. Kaptanıderyâ Halil Rifat Paşa'nın aracılığıyla Mekteb-i Harbiyye'ye girdi; 1857'de buradan erkân-ı harbiyye yüzbaşısı rütbesiyle mezun oldu. Mesleğinde hızla yükseldi ve Sadrazam Fuad Paşa'nın teveccühünü kazanarak Paris sefareti ataşemiliterliğine ve Paris'teki Mekteb-i Osmânî müdürlüğüne tayin edildi. Bu sırada rütbesi de binbaşılığa yükseltildi. Çalışmaları takdir edilerek kaymakam ve miralay oldu. Sultan Abdülaziz'in 1867'de Paris'i ziyareti sırasında mirlivalığa yükseltildi ve padişah ile birlikte İstanbul'a döndü. Bu arada Âlî Paşa'nın da teveccühünü kazandı ve dönüşünden kısa bir süre sonra Dâr-ı Şûrâ-yı Askeriyye âzalığına tayin edildi. 1868'de ferik rütbesiyle Bosna Fırka-i Askeriyyesi kumandanı, yine aynı yıl İşkodra vilâyeti mutasarrıfı oldu. 1869'da Dâr-ı Şûrâ-yı Askeriyye reisliğine ve ertesi yıl Hassa Ordusu müşirliğine getirildi. 1871'de, Alman İmparatoru I. Wilhelm'in imparatorluğunu tebrik etmek üzere gönderilen "fevkalâde heyet"le birlikte Berlin'e gitti. Dönüşünde Hüseyin Avni Paşa'nın yerine seraskerliğe getirildi. 1872'de Bahriye nâzırı oldu; aynı yıl içinde ikinci defa seraskerliğe tayin edildi. 15 Şubat 1873'te sadrazam oldu. Genç yaşta sadârete tayin edilmesi devlet ricâli arasında uygun görülmediğinden bu görevde ancak iki ay kalabildi. 15 Nisan 1873'te azledilerek önce Konya valiliğine, bir yıl sonra da Beşinci Ordu müşirliği ile birlikte Suriye valiliğine tayin edildi. 1875'te tekrar Bahriye nâzırı oldu. Aynı yıl ikinci defa sadârete getirildi, fakat dört ay sonra azledilerek önce Nâfia nâzırlığına, ardından Aydın valiliğine tayin edildi. Bu görevde iken 28 Kasım 1875'te vefat etti; İzmir'de Şeyh Seyyid Mükrimüddin Dergâhı hazîresine defnedildi.

Yunanca, Almanca, Fransızca ve İngilizce bilen Ahmed Esad Paşa dürüst ve kanaatkâr bir devlet adamıydı. İkinci sadâreti sırasında maaşını 200.000 kuruştan 50.000 kuruşa düşürmüş, diğer devlet adamlarının maaşlarını da aynı oranda indirerek devlet bütçesinde önemli bir tasarruf sağlamıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Kâmûsü'l-a'lâm, I, 415-416; Cevdet, *Ma'rûzât*, s. 214, 221-224; İbnülemin, *Son Sadrazamlar*, I, 415-436; Karal, *Osmanlı Tarihi*, VII, 133-134; *TA*, XV, 392-393.

 ALİ İHSAN GENCER

AHMED b. FADLÂN

(bk. İBN FADLÂN).

AHMED FÂİZ EFENDİ

(ö. 1907'den sonra)

Son devir Osmanlı âlimi ve devlet adamı.

Çok sayıda âlim yetiştiren ve Berzenciler adıyla tanınan seyyid bir aileden gelmektedir. Babası, Berzenciyye şeyhlerinden Mahmud Efendi'dir. 1842'de Musul yakınlarındaki Süleymaniye'ye bağlı Addân (عدان) köyünde doğdu. Özel hocaların yanında başladığı tahsilini Süleymaniye ve Kerkük medreselerinde tamamladıktan sonra Süleymaniye'de Nevtuşîzâde Müftü Efendi Medresesi'nde dersiâm oldu (4 Eylül 1859). Uzun süre bu görevi yürüttükten sonra ailesinin kalabalıklaşıp geçim zorluğu çekmeye başlaması üzerine 1868'de Merke kazası nâibliğine tayin edilerek idarî göreve geçti. Köysancak (Musul), Karadak, Kûtülamâre ve Müntefek nâibliklerinde bulunduktan sonra Kerbelâ sancağı nâibi oldu. İdarî ve ilmî çalışmalarındaki başarıları sebebiyle kendisine İzmir pâyesi verildi (1886). Kerbelâ'daki görevinde süresini tamamlayınca Dersim sancağı nâibliğine getirildi (1888). Bir yıl sonra Urfa nâibliğine tayin edildi ve burada üç ay kadar mutasarrıf vekilliği de yaptı. Bu vazifedeyken kendisine Kudüs pâyesi verildi. 1891'de Kastamonu merkez nâibi oldu. Burada ayrıca yedi ay valiliğe vekâlet etti 1892'de Musul vilâyeti nâibliğine getirildi. 1896'da Musul'dan ayrılarak Meclis-i Maârif üyesi oldu (24 Ağustos 1897) ve aynı yıl bilâd-ı hamse pâyesini aldı. 1901'de Haremeyn-i muhteremeyn pâyesine yükseltildi. 1 Şubat 1906'da Edirne vilâyeti merkez nâibliğine tayin edildi. 1907'de emekli oldu. Bu tarihten sonraki hayatı hakkında bilgi yoktur.

Eserleri. Faal bir idareci olan Ahmed Fâiz Efendi, aynı zamanda İslâmî ilimlerin çeşitli dallarında Türkçe, Arapça ve Farsça eserler yazmıştır. Hakkında bilgi bulunabilen basılmış veya yazma halindeki eserleri şunlardır: **1.** *Enfesü'l-fevâʾid fi'l-kelâm ve'l-ʿaḳāʾid.* Dersim nâibliği sırasında kaleme aldığı **fevâid*** türündeki bu Arapça eserde, başlıcaları kelâm, akaid ve fıkıh olmak üzere çeşitli İslâmî ilimlerle ilgili konular işlenmiştir. Ehl-i sünnet kavramını açıklayan bir bölümle başlayan eser 283 varaktır. Sonunda 284ᵃ'dan 289ᵃ'ya kadar devam eden bir ilâve kısımda müellif Hz. Hüseyin'e varan nesebi, doğum yeri ve tarihi, tahsili, eserleri, mansıpları ve rütbeleriyle ilgili bilgiler vermektedir. 1889 yılında tamamlanan eserin bir nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ndedir (AY, nr. 4783). **2.** *Ḫayrü'l-eṣer fi'n-nuṣûṣi'l-vâridetі fî ḥaḳḳı âli seyyidi'l-beşer.* Muteber kitaplarda yer alan Ehl-i beyt, ashap ve Hz. Muhammed hakkındaki bilgilerden derlenmiş elli yedi varak hacminde bir eserdir. Önsözünde belirtildiğine göre, 1888 Ramazanı başlarında, gece gündüz çalışılarak on iki günde tamamlanmıştır. Müellifin ta'lik hattıyla yazdığı bir nüsha İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ndedir (AY, nr. 4840). **3.** *Kitâbü ʿİḳdi'l-leʾâl fîmâ ḥavâ taʿrîfâti'l-ʿulûm ve yuḳraʾü ʿalâ iṣney ʿaşere*

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

minvâl. Gubârî ta'lik hatla yazılmış küçük bir risâledir. Ahmed Fâiz Efendi'nin sanatkâr yönünü de ortaya koyan eser, satranç usulüyle hazırlanmıştır. Sağdan sola ve yukarıdan aşağıya doğru okunduğunda kelâm, tefsir, hadis, rivayet usulü, fıkıh, ilm-i hikmet, mantık, meânî, bedî ve beyân gibi ilimlerin tarif edilip konularının açıklandığı görülmekte, sonunda ise aynı tarzda yazılmış Türkçe bir kaside yer almaktadır. Arapça olan kitabın kullanılışı önsözde Türkçe olarak açıklanmıştır. Sultan II. Abdülhamid'in doğum yıldönümü gününe rastlayan 21 Eylül 1895'te tamamlanan eserin bulunabilen tek nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ndedir (AY, nr. 4691). **4.** *Evżaḥu'l-beyân fî vücûbi iṭâ*ᶜ*ati's-sulṭân. Naṣṣü'l-Ḳur*ᵓ*ân fî vücûbi iṭâ*ᶜ*ati's-sulṭân* ismini de taşıyan bu Arapça eser (*Hediyyetü'l-*ᶜ*ârifîn,* I, 193) saray tercümanlarından Abdülhamid Hamdi Baban tarafından Türkçe'ye tercüme edilerek Sultan II. Abdülhamid'e sunulmuştur (İÜ Ktp., TY, nr. 9913). Arapça aslı elde mevcut olmayan bu tercümenin önsözünde müellif, görevli olarak bulunduğu yerlerdeki göçebe halkın "halife" veya "sultan" mefhumlarını bilmediğine şahit olduğunu, bundan dolayı halk arasında öldürme ve yağmalama hadiselerinin tabii görüldüğünü söylemekte, eserini buna engel olmak ve devlete itaat etmenin vâcip olduğunu cahil halka öğretmek maksadıyla kaleme aldığını belirtmektedir. Hacim itibariyle küçük olmasına rağmen konunun işlenişi yönünden dikkate değer bir eserdir. **5.** *Cilâ*ᵓ*ü'ṭ-ṭarf fî* ᶜ*ilmi'ṣ-ṣarf* (İstanbul 1300). Arapça bir dil bilgisi kitabıdır. **6.** *Tuhfetü'l-ihvân fî şerhi Fethi'r-rahmân* (İstanbul 1300). İlm-i meânîden bahseden Türkçe bir eserdir. **7.** *Hamîdiyye* (İstanbul 1303). Arap gramerinden bahseden Türkçe bir kitaptır. **8.** *Teshîlât-ı Berzenciyye der Avâmil-i Cedveliyye* (İstanbul 1303). Türkçe olan eser ᶜ*Avâmil*'in yeniden tertip edilmiş şeklidir. **9.** *Hamîdiyye fî ihtisâri's-sarf ve'n-nahv bi'l-lugati't-Türkiyye* (Kastamonu 1310). **10.** *Ebhe'l-ḳalâ*ᵓ*id fî telḫîṣi Enfesi'l-fevâ*ᵓ*id* (Musul 1314). Çeşitli dinî meselelerden bahseden *Enfesü'l-fevâ*ᵓ*id* adlı eserinin Arapça bir hülâsasıdır.

Ahmed Fâiz Efendi *Enfesü'l-fevâ*ᵓ*id* adlı eserinin sonunda (vr. 288ᵃ) yazdığı kitapların bir listesini vermektedir. Bunlardan hakkında ayrıca bilgi bulunamayanlar aşağıda gösterilmiştir. Müellif bu eserlerin adlarını, konularını ve kaleme alındıkları diller ile yazıldıkları yer ve yılları şu şekilde belirtmiştir: *Ravżatü'l-ezhâr fî şerḥi Ġâyeti'l-iḫtiṣâr* (fıkıh, Farsça, Süleymaniye 1277); *Ḫulâṣatü'l-*ᶜ*Aḳîde fî şerḥi Dürreti'l-ferîde* (akaid, Arapça, Süleymaniye 1278); *el-Bedrü'l-kâmil fî ihtisâri't-tasrîf ve'l-avâmil* (Arap grameri, Türkçe, İstanbul 1300); *es-Seyfü'l-meslûl fi'l-ḳat*ᶜ*i bi-necâti uṣûli'r-Resûl* (Arapça, Dersim 1306); *Zübdetü'l-âmâl fî tercemeti Nusûsi'l-âl* (Türkçe, Urfa 1307); *ed-Dürerü'l-manzûm fî îżâḥı me'ştemele* ᶜ*alâ seb*ᶜ*ati* ᶜ*ulûm* (Arapça, İstanbul 1308); *Behcetü'l-bünyân ḥâşiyetü Tuḥfeti'l-iḫvân* (Arapça, Kastamonu 1311).

BİBLİYOGRAFYA :

Ahmed Fâiz Efendi, *Enfesü'l-fevâ*ᵓ*id fi'l-kelâm ve'l-*ᶜ*aḳâ*ᵓ*id,* İÜ Ktp., AY, nr. 4783, vr. 284ᵃ-289ᵃ; Mizancı Mehmed Murad, *Devr-i Hamîdî Âsârı,* İstanbul 1308, s. 23-24; *Hediyyetü'l-*ᶜ*ârifîn,* I, 193; Karatay, *Arapça Basmalar,* I, 3, 127; Sadık Albayrak, *Son Devir Osmanlı Uleması,* İstanbul 1980, I, 134-135.

 MUSTAFA UZUN

AHMED FAKİH

Anadolu'da, çoğu XIII. yüzyılda yaşamış bazı mutasavvıf ve şairlerin taşıdıkları ortak ad ve mahlas.

Anadolu'da Oğuz-Türkmen Türkçesi'nin ilk temsilcileri arasında adı geçen ve Konya'da yaşadığı bilinen Ahmed Fakih hakkındaki bilgiler genellikle Mevlevî ve Bektaşî kaynaklarına dayanmaktadır. Bunlar arasında Ahmed Eflâkî'nin *Menâkıbü'l-*ᶜ*ârifîn*'i, Muhyiddin'in *Hızırnâme*'si, *Seyyid Hârûn-ı Velî Menâkıbı* ve *Menâkıb-ı Hâce Fakih Ahmed Sultan* ile Hacı Bektâş-ı Velî ve Hacım Sultan'ın *Velâyetnâme*'leri zikredilebilir. Bu kaynaklara Kirdeci Ali'nin *Kitâb-ı Kesikbaş*'ı gibi edebî eserleri de dahil etmek mümkündür.

Kaynaklar dikkatli bir şekilde incelenip değerlendirildiğinde, adı Hâce Ahmed Fakih ve Sultan Hâce Fakih şekillerinde geçen kişinin, a) Kutbü'd-din, Kutbü'ş-şark ve'l-garb, Kutbü'l-büdelâ, Seyyidü'l-meczûbîn, Kıdvetü'l-abdâl gibi farklı unvanlarla kaydedildiği; b) Konya'ya geldiği yerin Azerbaycan ve Horasan gibi değişik bölgeler olarak gösterildiği; c) Ölüm tarihi için 618 (1221) ve 650 (1252) gibi çeşitli yılların zikredildiği; d) Mezarlarının Tebriz'de Asbust (Esbust) köyü, Konya'da Akşehir ve Hoca Fakih yöresi gibi birbirinden uzak yerlerde bulunduğu hususları dikkat çekmekte ve sonuçta en az beş ayrı kişinin bu adı taşımış olduğu ve bunların birbirine karıştırıldığı gerçeği ortaya çıkmaktadır.

Mevcut bilgileri karşılaştırarak Anadolu Selçukluları döneminde ve XIII. yüzyıl içerisinde Konya'da Ahmed Fakih adlı iki ayrı kişinin yaşamış olduğuna ilk defa Abdülbaki Gölpınarlı işaret etmiştir (*Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik,* s. 88, not 102). Abdülbaki Gölpınarlı'dan on bir yıl sonra İbrahim Hakkı Konyalı, daha önce bilinmeyen Ahmed Fakih adında bir ikinci kişinin ilk defa kendisi tarafından tanıtılmakta olduğu iddiası ile konuyu yeniden işlemiştir ki, Konyalı'nın ortaya çıkardığı ikinci şahsiyet "Arap / Esvedî" Fakih Ahmed'dir (*Âbideleri ve Kitabeleri ile Konya Tarihi,* s. 395-396, 1095). İ. H. Konyalı'dan on yıl sonra ise Turhan Genceî Arap Ahmed Fakih'in de dışında bir başka kişi daha ortaya çıkarmış ve bu Azerbaycan asıllı Ahmed Fakih'e ve diğerine isnat edilen eserler üzerinde durmuştur (*Studi Preottomani e Ottomani, Atti del Convegno di Napoli,* s. 101-104; Emine Gürsoy—Naskali tarafından Türkçe tercümesi: *TK,* XXV/286, s. 74-77).

Kişilikleri birbirine karıştırılmış olan farklı Ahmed Fakih'ler, yukarıda zikredilen çalışmalar ve mevcut diğer bilgilerin yardımıyla şu şekilde tesbit edilebilirler:

Birinci Ahmed Fakih. Azerbaycanlıdır (?). Muhtemelen Tebriz'in Asbust köyündendir. Anadolu'da ahî teşkilâtının kurucusu Kırşehirli Ahî Evran Şeyh Nasîrüddin Mahmûd el-Hûyî'nin şeyhi ve kayınpederi olan Şeyh Evhadüddin Hâmid b. Ebü'l-Fahr el-Kirmânî'nin müridîdir. Şeyh Kirmânî'nin Konya'yı ziyareti sırasında 602'de (1206) Anadolu'ya gelmiş olmalıdır. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ve babası Bahâeddin Veled'in Konya'ya yerleşmelerinden yedi sekiz yıl kadar önce 1221 yılında ölmüştür. Hâfız Hüseyin Kerbelâî, *Ravżatü'l-cinân ve cennetü'l-cenân* adlı eserinde Şeyh Kirmânî'nin müridlerinden olan Fakih Ahmed-i Asbustî adlı bir kişiden bahseder (II, s. 48-49, 388; Turhan Genceî, *a.g.e.,* s. 103). Bu kişinin, mezarının Tebriz yakınlarındaki Asbust köyünde bulunması sebebiyle, 618'de (1221) Konya'da ölen ve oraya defnedilen Ahmed Fakih'ten ayrı olması gerekir. Ancak Asbust'taki mezarın bir makam olması ihtimali düşünülürse, Asbustî nisbeli Ahmed Fakih'in Konya'da gömülü Ahmed Fakih'le

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. -- Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

aynı kişi olduğu söylenebilir. *Hızırnâme* adlı menâkıbnâmesinde Ahmed Fakih'in Anadolu'nun ilk ahî erenlerinden olduğunu bildiren Muhyiddin, onu Kutbü'd-din unvanıyla zikreder ve bu unvan Yûnus Emre tarafından da tekrarlanır: "Ahmed Fakih Kutbü'd-din Sultan Seyyid Necmü'd-din / Mevlânâ Celâlüddin ol kutb-ı cihân kanı?" (Abdülbaki Gölpınarlı, *Yunus Emre Divanı*, I, 111).

Adı etrafında bir menkıbe hâlesi meydana gelen ve ölümünden sonra da kerametlerine inanılan bu kişi, Türkmenler arasında meczup olarak şöhret bulmuş abdal bir Türkmen dervişidir. Mezarı, Konya'nın batısındaki Yaka bağları ile Beyşehir yolunun kavşak noktasında bulunan Hoca Fakih Mescidi'nin bitişiğindeki türbededir. Bu türbenin mescide açılan kapısının üzerinde, mezar sandukasına ait olduğu ve sonradan türbe kapısına nakledildiği sanılan Selçuklu sülüsü ile yazılmış bir kitâbe yer almaktadır. Birkaç kere neşredilen bu kitâbedeki cümleler şöyledir: "Allah, hâze'l-kabr eş-şeyh el-ecel el-kebîr el-âlim el-âmil es-sâlik en-nâsik el-fâzıl el-âbid el-muhakkik melikü'l-abdâl seyyidü'l-meczûbîn kutbu'ş-şark ve'l-garb el-fakîh Ahmed, nevverallâhu madcaahû, tahrîruhû fî seneti semâne aşere ve sittemie" (Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, s. 88, resim 15; İ. Hakkı Konyalı, s. 391, 746; Mehmet Önder, *TY*, sy. 276, s. 51). Bu kitâbede zikredilen 618 (1221) tarihi Ahmed Eflâkî'nin *Menâkıbü'l-ʿârifîn*'indeki bilgi ve kayıtlarla da uygunluk göstermektedir (*Âriflerin Menkıbeleri*, I, 452-453).

İkinci Ahmed Fakih (Kutbü'l-büdelâ). Konya'ya Horasan'dan geldiği kabul edilen bu ikinci Ahmed Fakih'in Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin babası Bahâeddin Veled'in müridlerinden olduğu bilinmektedir. *Menâkıbü'l-ʿârifîn*'de kendisine geniş yer veren Ahmed Eflâkî, onun bir gün *el-Hidâye* okurken Bahâeddin Veled'in ilmindeki büyüklük karşısında kendini kaybederek kitaplarını ateşe atıp dağlara çıktığını ve ancak Bahâeddin Veled'in vefatından sonra şehre döndüğünü, Dervâze-i Ahmed'de oturarak **gayb*** da olanları söylemekle ve başka kerametler göstermekle şöhret bulduğunu anlatmaktadır. Yine Eflâkî'nin naklettiklerinden, onun henüz genç yaşta bulunan Mevlânâ'ya büyük saygı duyduğu ve bunu onun geçtiği yollarda **cünûn*** halinde naralar atmak, secdeler etmek gibi davranışlarla belli ettiği, Mevlânâ'nın da ona saygı gösterip bu aşırı hareketleri hoşgörü ile karşıladığı öğrenilmektedir. Eflâkî, Fakih Ahmed'in 618 (1221) yılında öldüğünü ve namazını da Mevlânâ'nın kıldırdığını bildirmektedir (*Âriflerin Menkıbeleri*, I, 452-453). Ancak Bahâeddin Veled'in Konya'ya 626 yılında geldiği ve iki yıl sonra da öldüğü göz önünde tutulursa söz konusu ölüm tarihinin yanlış olduğu ortaya çıkar. Herhalde Eflâkî, bu Ahmed Fakih'in ölüm tarihini diğerininki ile karıştırmış olmalıdır. Başvekâlet Arşivi'ndeki 881 (1476) yılına ait *Karaman Defteri*'nde Ahmed Fakih'in ölüm tarihi 650 (1252) olarak verilmektedir (Şehabeddin Tekindağ, *TTK Belleten*, XXX/117, s. 76-77). Buna göre, Mevlânâ'nın yaşadığı çağa da uygun düşen bu tarihi ikinci Ahmed Fakih'in ölüm yılı olarak kabul etmek yerinde olacaktır.

Üçüncü Ahmed Fakih. Ne zaman öldüğü bilinmeyen Fakih Ahmed adlı bir kişinin mezar taşı Konya Akşehir'dedir. 1930-1931 yıllarında yerine çocuk bahçesi yapmak gayesiyle, belediyenin Seyyid Mahmud Hayrânî Kabristanı'ndan söktürüp Taşmedrese'nin avlusunda muhafaza altına aldığı mezar taşları arasında bulunan bu taş (nr. 9) mermerden olup sülüs ile yazılmış şu cümleleri ihtiva etmektedir: "Allah rahîm, hâzâ sâhibü't-türbeti'l-merhûm el-mağfûr es-saîd eş-şehîd Fakîh Ahmed, nevverallâhu kabrehû" (Rıfkı Melûl Meriç, *TM*, V, 152).

Dördüncü Ahmed Fakih (Hâce Fakîh-i Karamânî, Hoca Kara Fakih). *Sehî Tezkiresi*'nin beşinci tabakasında adı Hâce Fakîh-i Karamânî şeklinde geçmekte ve Konyalı olduğu belirtilerek Türkçe, Arapça, Farsça sözleri ile eşsiz gazelleri olduğundan söz edilmektedir (Sehî, s. 195). Tezkirenin bazı nüshalarında bu kişi Hoca Kara Fakih adıyla geçiyor (*a.e.*, s. 367). İ. H. Konyalı'nın bahsettiği Fakih Ahmed bu zat olmalıdır. Bu Fakih Ahmed'in torunu Seyyid Ahmed, Karaman'da babası Seyyid İbrâhim Arab ile dedesi "melikü'l-meşâyih" Fakih Ahmed'in ve büyük dedesi Seyyid Ahmed'in adlarına 687 (1288) yılında bir zâviye yaptırmıştır. Zâviyenin yanında da Fakih Ahmed'in müridlerinden Şeyh Alaman'ın türbesi bulunmakta ve o yöre bugün Şeyh Alaman mahallesi adıyla anılmaktadır. Fakih Ahmed'in oğlu Seyyid İbrâhim'in zâviye kitâbesinde ve hicrî XI. yüzyıla ait bir mahkeme ilâmında "Arab" sıfatı ile zikredilmesi, *Sehî Tezkiresi*'ndeki Hâce Fakih'in Seyyid İbrâhim'in babası Fakih Ahmed olması ihtimalini kuvvetlendirmektedir (İ. Hakkı Konyalı, s. 743-747).

Beşinci Ahmed Fakih. *Kitâbü Evsâfı mesâcidi'ş-şerîfe*'nin yazarı olan bu Ahmed Fakih'in şeriat emirlerine bağlı, düzenli yaşayışa sahip bir kimse olduğu anlaşılmaktadır. Mukaddes diyarlarda iken oğul ve kız hasretine dayanamayıp oralarda iki aydan fazla kalamadığını belirttiğine göre evli ve çocuk sahibi, aile babası olduğu belli olan yazar, bu açıdan ilk iki Ahmed Fakih'ten ayrılır. Eserin dil özelliklerine dayanarak onun XIV. yüzyılın ikinci yarısında, hatta XV. yüzyılın ilk yarısında yaşamış olduğuna hükmedilebilir.

Kitâbü Evsâfı mesâcidi'ş-şerîfe'nin sonunda yer alan Kudüs'e dair dört methiyesinde mahlası Fakih Ahmed yerine yalnız Fakih şeklinde geçer. Bu şiirler, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Seminer Kütüphanesi'nde 4453 numaralı yazmanın sonunda da bu şekildedir.

Ahmed Fakih Adı Etrafında Toplanan Eserler.

1. *Çarhnâme-i Ahmed Fakîh der Bîvefâî-i Rûzigâr.* Eğridirli Hacı Kemal'in Beyazıt Devlet Kütüphanesi'nde (nr. 5782) kayıtlı *Câmiü'n-nezâir* adlı nazire şiirler mecmuasında (vr. 289a-291b) yer alan, aruzun "mefâîlün mefâîlün faîlün" kalıbı ile söylenmiş seksen üç beyitlik bir kasidedir. *Câmiü'n-nezâir*'in sonundaki listeye göre 100 beyit olması gereken kasidenin son on yedi beytini ihtiva eden yaprağın eksik olduğu anlaşılmaktadır. Kısa adı ile *Çarhnâme* dünyanın fâniliğinden, dünya zevklerine kapılmanın yanlışlığından, kabir azabından ve mahşerden bahsederek ölümü hatırlatan, bu dünyada âhiret için hazırlanmanın gerekliliğini öğütleyen, bunun da kanaat ve alçak gönüllülük içerisinde yaşayıp ibadet etmek ve ahlâkî güzelliklere sahip olmakla sağlanabileceğini açıklayan dinî-sûfiyâne bir eserdir. Halk için yazılmış basit bir şiir olup nazım tekniği ve sanat değeri bakımından önde gelen bir manzume değildir. *Çarhnâme*, M. Fuad Köprülü tarafından bulunmuş ve ilk defa yazarı hakkında bilgi ile birlikte seksen iki beyit halinde yayımlanmıştır ("Anatolische Dichter in der Seldschukenzeit. II. Ahmed Faqîh", *Körösi Csoma Archivum*, II/1-2 [1926], s. 20-38). Ayrıca Köprülü bu makalenin Türkçe'sini metinsiz ola-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

rak aynı yıl "Selçukîler Devrinde Anadolu Şâirleri II: Ahmed Fakîh" adı altında *Türk Yurdu* mecmuasında yayımlamış (sy. 22, s. 286-295), Ahmed Fakih'in ve *Çarhnâme*'nin Türk edebiyatındaki yerini de aynı yıllarda *Türk Edebiyatı Tarihi* adlı eserinde (s. 307-308) tekrar söz konusu etmiştir. Daha sonra eser Mecdut Mansuroğlu tarafından eski ve orta Türkçe'ye yakınlaştırılmak suretiyle okunup transkribe edilmiş, dil özelliklerinin açıklanması yanı sıra bir lugatçe ve gramer dizini eklenip metnin tıpkıbasımıyla birlikte yayımlanmıştır (*Ahmed Fakih-Çarhnâme,* İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayını, İstanbul 1956). Eser üzerinde Fahir İz ve Günay Kut da çalışma yapmışlardır (Fahir İz—Günay Kut, "Divan Nazım ve Nesri", *Başlangıcından Günümüze Kadar Büyük Türk Klâsikleri,* İstanbul 1985, I, 264-268). Bu yeni yayında, Mecdut Mansuroğlu'nun yaptığı birtakım zorlamalar ayıklanıp yanlış ve değişik okuduğu kelimeler düzeltilerek metin dil bakımından ait olduğu dönemin özellikleriyle verilmiştir.

2. *Kitâbü Evsâfı mesâcidi'ş-şerîfe.* British Museum Or. 9848'de kayıtlı bir mecmuanın ilk eseri olup 1^b-21^b yaprakları arasında yer almaktadır. Aruz vezninin "mefâîlün mefâîlün faîlün" kalıbı ile yazılmıştır. Esas şekli mesnevi olmakla beraber arada iki parçada kafiyece gazel, sondaki dört manzumede ise gazel-kaside tertibini gösterir. Harekeli nesihle yazılı 339 beyitten meydana gelen nüshanın istinsah tarihi yoktur. İlk yapraktan sonra bazı yaprakların kaybolmuş olduğu anlaşılmakta ve böylece metnin tamamının daha hacimli olabileceği tahmin edilmektedir. Eseri yayımlayan Hasibe Mazıoğlu'nun meâlen özetlediği üzere konusu şöyledir: Bir bölük arkadaşı ile hacca giden Ahmed Fakih bu gezisi sırasında gördüğü Şam, Kudüs, Mekke, Medine şehirleri ile orada ziyaret ettiği mukaddes yerleri anlatmaktadır. Şair gezdiği yerleri dikkatle seyretmiş, buradaki yapıların kaç kapısı olduğunu, kubbelerini, sütunlarını, merdiven basamaklarını saymış, enlerini boylarını adımlayarak ölçmüştür. Kudüs'te iki ay kalan şair eserin sonuna eklenmiş olan Kudüs methiyelerini o sıralarda yazmış olmalıdır. Şair memleketine dönünce eserini hacca gidemeyen arkadaşlarına verir ve onların da oraları görmelerini tavsiye eder.

Bu mesnevi ilk defa Hasibe Mazıoğlu tarafından bulunarak bir tebliğle ilim âlemine duyurulmuş ("Anadolu'da XIII. Yüzyıl Ürünlerinden Yeni Bir Eser", *X. Türk Dil Kurultayında Okunan Bilimsel Bildiriler-1963,* Ankara 1964, s. 75-79), bazı örnek parçaları ayrıca yayımlanmış ("Geçmişin Türkçesinden Örnekler", *TD,* XIII/145 [Ekim 1963], s. 25-30), eserin transkripsiyon ve sözlük eklemeli tıpkıbasım neşri de yine onun tarafından yapılmıştır (*Kitâbu Evsâfı Mesâcidi'ş-Şerîfe,* Ankara 1974; bu neşirle ilgili münakaşalar hakkında bk. Orhan Şaik Gökyay, "Okurken VIII: Güçlük Nerede?", *TD,* XXXII/289 [Ekim 1975], s. 549-550; bu yazıya Hasibe Mazıoğlu'nun cevabı: "Güçlüğün Nerede Olduğu", *TD,* XXXII/290 [Kasım 1975], s. 665-666); buna O. Ş. Gökyay'ın mukabelesi: *TD,* XXXII/291 [Aralık 1975], s. 707-710).

3. Fakih (Ahmed)'in Şiirleri. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Seminer Kitaplığı 4453 numarada kayıtlı seksen yedi varaklık yazma Mekke, Medine ve Kudüs methinde yazılan Türkçe bir eseri ihtiva etmektedir. Eserin tamamı otuz bab olup her şehir için on bab ayrılmıştır. Başta ve sonda zikredildiğine göre müellifi Muhammed b. Muhsin b. Hasan b. Halîl b. Ömer el-Yemenî'dir ve bu eseri Kudüs'te yazmıştır. Fakih mahlaslı şiirler, toplam beyit sayısı altmış dokuz olan beş ayrı manzume halinde yazmanın sonuna rastlayan 83^b-87^b varakları arasında yer almaktadır. Bu beş manzumeden dördü, *Kitâbü Evsâfı mesâcidi'ş-şerîfe*'nin 340-390. beyitleri arasındaki dört manzumenin on bir beyit fazlası ile ikinci nüshasıdır; yedi beyitlik beşinci manzume ise *Kitâbü Evsâfı mesâcidi'ş-şerîfe*'de bulunmamaktadır. Buradaki beş manzume, *Kitâbü Evsâfı mesâcidi'ş-şerîfe* ile bazı yerlerde küçük nüsha farkları niteliğinde, bazı yerlerde de daha geniş çapta ayrılıklar göstermektedir.

M. Fuad Köprülü'nün *Çarhnâme*'nin Eski Anadolu Türkçesi'nin en eski örneği olduğu görüşü, hiç kontrol edilmeden Nihad Sâmi Banarlı, Mecdut Mansuroğlu ve Hasibe Mazıoğlu gibi araştırıcılar tarafından aynen kabul edilmiştir. Halbuki elde bulunan metinlerin hepsi de dil bakımından en erken XIV. yüzyılın ikinci yarısı ile XV. yüzyılın ilk yarısına ait göründüklerinden, ilk defa Turhan Genceî'nin işaret ettiği gibi, bu metinlerin bilinen Ahmed Fakih'lere ait olmaları şüphelidir.

BİBLİYOGRAFYA :

Ahmed Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri* (trc. Tahsin Yazıcı), İstanbul 1986, I, 452-453; Sehî, *Tezkire* (G. Kut), s. 195, 367; Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi,* s. 307-308; Hâfız Hüseyin Kerbelâî, *Ravżatü'l-cinân ve cennetü'l-cenân* (nşr. Sultan el-Qurrâî), Tahran 1349, II, 48-49, 388; Ergun, *Türk Şairleri,* I, 281-283; Abdülbâki Gölpınarlı, *Yunus Emre: Hayatı,* İstanbul 1936, s. 53; a.mlf., *Yunus Emre Divanı,* İstanbul 1943, I, 111; a.mlf., *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik,* İstanbul 1953, s. 88, resim 15; a.mlf., *Yunus Emre ve Yattığı Yer,* Eskişehir 1963, s. 14; Kocatürk, *Türk Edebiyatı Tarihi,* s. 119; İ. Hakkı Konyalı, *Âbideleri ve Kitabeleri ile Konya Tarihi,* Konya 1964, s. 391, 395-396, 743-747, 1095; Alessio Bombaci, *Storia Della Letteratura Turca,* Milano 1969, s. 270, 282; Banarlı, *RTET,* I, 319-320; Mehmet Önder, *Mevlânâ Şehri Konya,* Ankara 1971, s. 127-129; a.mlf., *Konya Klavuzu,* Ankara 1972, s. 99; a.mlf., "İlk Türkçecilerden Ahmed Fakih Hakkında Yeni Bilgiler", *TY,* sy. 276 (1959), s. 51; Yalkın Safovna Ahmetgaleeva, *Issledovaniya Türkoyaziçnogo Pamyatnika:* "Kisekbaş Kitabı", Moskva 1979, s. 26; Rıfkı Melûl Meriç, "Akşehir Türbe ve Mezarları", *TM,* V (1936), s. 152; Şehabeddin Tekindağ, "Yunus Emre Hakkında Araştırmalar", *TTK Belleten,* XXX/117 (1966), s. 76-77; Turhan Genceî, "Notes on the Attribution and Date of the "Čarḫnāme", *Studi Preottomani e Ottomani, Atti del Convegno di Napoli (24-26 Settembre 1974),* Napoli 1976, s. 101-104; Türkçe trc.: Emine Gürsoy-Naskali, "Çarhnâme Müellifi ve Tarihi Hakkında Notlar", *TK,* XXV/286 (1987), s. 74-77; *TA,* I, 255; Fahir İz, "Aḥmed Faḳīh", *EI² Suppl.* (İng.), I, 50; *TDEA,* I, 61.

 OSMAN F. SERTKAYA

AHMED b. FÂRİS

(bk. İBN FÂRİS).

AHMED FÂRİS eş-ŞİDYÂK

(bk. FÂRİS eş-ŞİDYÂK).

AHMED FERİDUN

(bk. FERİDUN AHMED BEY).

AHMED FEVZÎ es-SÂATÎ

(bk. SÂATÎ, Ahmed Fevzi).

AHMED FEYZİ

(1839-1909)

Son dönem Osmanlı din âlimi ve müellif.

Çorum'un Azap Ahmed mahallesinde doğdu. İlmiyeye mensup bir ailedendir. Babası Ali Ârif Efendi ve dedesi Osman Râif Efendi müftülük yapmışlardır. Tah-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.



Ahmed Feyzi Efendi'ye ait *Feyz-i Rabbânî Redd-i Bâtıl-ı Îrânî* adlı eserin müellif hattı nüshasının ilk sayfası
(Kâmil Şahin özel kitaplığı)

silini memleketindeki çeşitli âlimlerden okuyarak tamamladı. Meşhur âlimlerden İskilipli Arapzâde Mehmed Emin Efendi'den (ö. 1888) icâzet aldı. Nakşibendiyye tarikatının Hâlidiyye koluna mensuptu. Çorum'da Kurtzâde ve Alaybeyoğlu medreselerinde müderrislik ve 1851-1884 yılları arasında aralıklarla müftülük görevlerini yürüttü. Aynı yerde şer'iyye mahkemesinde başkâtiplik ve kadılık vazifelerinde de bulundu. Çorum'da vefat etti.

Ahmed Feyzi Efendi'nin müderrisliği sırasında pek çok talebeye icâzet verdiği, Çorum İl Halk Kütüphanesi'nde bulunan icâzetnâmelerden anlaşılmaktadır. Dedesi ve babasından kalanlarla kendisinin edindiği kıymetli eserlerden oluşan 6112 ciltlik bir kitap koleksiyonu ile Çorum'un ilk müstakil kitaplığını tesis etti. Bu kitaplık Cumhuriyet döneminde kurulan Çorum İl Halk Kütüphanesi'nin nüvesini teşkil etmiştir.

Eserleri. İyi bir müderris olarak tanınan Ahmed Feyzi Efendi aynı zamanda birçok eser telif etmiştir. Bunlardan Çorum İl Halk Kütüphanesi'nde bulunanların başlıcaları şunlardır: *el-Feyżü'l-ᶜalî fî şerḥi Ḥizbi'n-Nevevî* (nr. 627/3); *el-Fevâ'idü'l-Feyżiyye şerḥu Risâleti'l-Emîniyye* (nr. 438/3); *Risâle fî [teklîfi] mâ lâ yuṭâḳ* (nr. 971/5); *Taḥḳîḳāt ᶜalâ Muḳaddimeti't-Telvîḥ* (nr. 1587); *el-Fevâ'idü'l-Feyżiyye fî aḥvâli'z-zevcâti'n-nebeviyye* (nr. 3747/2); *Feyz-i Rabbânî Redd-i Bâtıl-ı Îrânî*. Sonuncusu dışındaki eserlerinin hepsi Arapça'dır. Türkçe olan *Feyz-i Rabbânî* Şiîliğe reddiye olarak yazılmış olup 471 varaktır (müellif hattı nüshası Kâmil Şahin'in özel kütüphanesinde bulunmaktadır). Ahmed Feyzi Efendi'nin, Şeyhülislâm Hâmid Mahmud Efendi'nin (ö. 985/1577) ***el-Fetâva'l-Hâmidiyye**** adlı eserindeki fetvaların dayanağı olan fıkhî kaynakların tesbiti konusunda bir eser kaleme aldığı da kaydedilmektedir (*Osmanlı Müellifleri*, I, 250).

BİBLİYOGRAFYA:

Ahmed Feyzi Efendi'nin Osmancıklı Hüseyin Sabri Efendi'ye verdiği *icâzetnâme*, Millî Ktp., nr. 2291/2, vr. 5ª; *Çorum Şer'iyye Sicilleri*, Ankara Etnografya Müzesi, nr. 2, s. 1, belge 3, s. 3, belge 8, s. 32, belge 64; nr. 10, s. 171, belge 278; *Ankara Vilâyeti Salnâmesi* (1290), s. 63; Arapzâde Mehmed Emin Efendi, *er-Risâletü'l-Emîniyye fi'l-İstiᶜâre*, Çorum İl Halk Ktp., nr. 2368/1, vr. 2ª; *Hediyyetü'l-ᶜârifîn*, I, 195; *Osmanlı Müellifleri*, I, 250; Kehhâle, *Muᶜcemü'l-mü'ellifîn*, II, 47; *Çorum İl Yıllığı* (1973), s. 172; *YA*, III, 2017, 2103.

 KÂMİL ŞAHİN

AHMED b. FURÂT

(bk. İBNÜ'l-FURÂT, Ahmed).

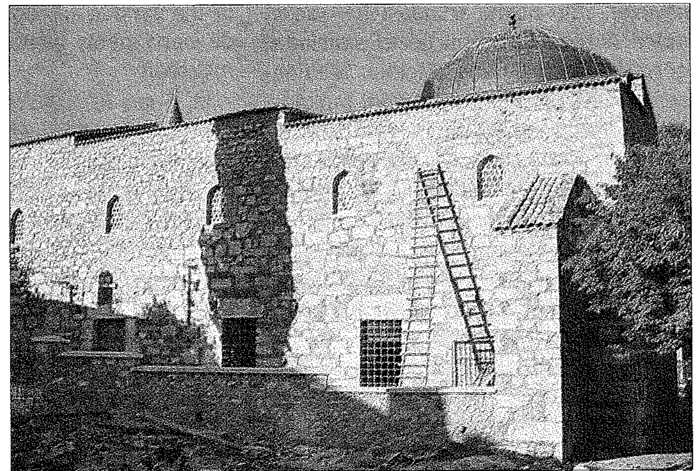
AHMED GAZİ CAMİİ

Milas'ta XIV. yüzyılda Menteşeoğulları döneminde yapılmış cami.

Milas'ın en büyük camii olan yapı günümüzde Ulucami olarak da tanınır. Halbuki 1671 yılına doğru Milas'tan geçen Evliya Çelebi, şehrin kuzeyinde kurşun örtülü, beş kubbeli ve içi dışı mermer kaplı Firuz Bey Camii'ni, Câmi-i Kebîr olarak adlandırmaktadır. Kapısı üstünde yer alan iki buçuk metre uzunluğundaki bir mermer levhaya iki satır halinde yazılmış kitâbesine göre, Cemâziyelâhir 780'de (1378) Emîr Ahmed Gazi Bey tarafından yaptırılmıştır. Aynı adı taşıyan mahallede bulunan cami 1879 ve 1912 yıllarında tamir görmüştür.

Ahmed Gazi Camii 23×20.50 m. ölçüsünde, üstü düz damlı ve dış mimarisi son derece sade ve iddiasız bir yapıdır. Damı, ölçü ve biçimleri değişik olan iki sıra pâye taşımaktadır. Sol tarafta uzanan sahnın bölümlerinin beş çapraz tonozla örtülü olmasına karşılık, sağ taraftaki sahnda uzunlamasına ve arada kemerlerle takviye edilmiş bir beşik tonoz uzanır. Böylece caminin iç mimarisinin de bir bütünlüğe sahip olmadığı dikkati çeker. Orta sahnın kıble bölümünde bir **maksûre*** kubbesi bulunmaktadır. Yapı eski binalardan devşirilmiş taşlardan yapılmış, bunlar arasında İlkçağ'a ait kitâbe veya işlenmiş sunak parçaları da kullanılmıştır. Duvarlar açılma tehlikesi gösterdiğinden bazı kısımlarda dıştan destek payandaları ilâve edilmiştir. Caminin cümle kapısı yanında duvara bitişik olarak dıştan taş bir merdiven bulunmaktadır. Bu merdiven caminin damına çıkışı sağlar. Ezan bu merdivenlerden çıkılarak damdan okunurdu. Bu çeşit minarelere Milas'ta başka camilerde de (Hacı İlyas, Pazar) rastlandığına göre, bir bölge mimarisi özelliği sayılabilir. Bir yan kapısının üstünde de Hacı Mehmed ile Sert Ahmed kızı Fatma Hanım'ın camiye bir zeytinlik ile bir ev vakfettiklerini bildiren bir vakıf kitâbesi bulunmaktadır.

Ahmed Gazi Camii'nin sanat değerine sahip bir aksamı yoktur. Evvelce değer-



Ahmed Gazi Camii - Milas/Muğla

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

li bir ahşap minberinin olduğu ve bunun kitâbesinin de Şevval 781'de (Ocak 1380) Ahmed Gazi Bey'in emriyle yaptırıldığı bildirilmişti. Ancak bu ahşap minber 1879'da yerinden sökülerek lüzumsuz eşya olarak bir köşeye atılmış, yerine de taştan yeni bir minber yapılmıştır. Ahşap minberin çok ufak ve kitâbesiz bir parçası sonraları İzmir Müzesi'ne götürülmüş, kitâbenin tam metni ise 1912'ye doğru Hâfız Kadri Bey tarafından kopya edilerek yayımlanmıştır. Caminin etrafında önceleri bir medrese bulunduğu, fakat bunun daha sonraları harap olduğu ileri sürülmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, IX, 208-209; *a.e.* (haz. Zuhurî Danışman), İstanbul 1971, XIII, 139; Uzunçarşılı, *Kitâbeler*, İstanbul 1929, II, 157-158; a.mlf., "Menteşe-oğulları", *İA*, VII, 729; P. Wittek, *Das Fürstentum Mentesche*, İstanbul 1934, s. 140-143; a.mlf., *Menteşe Beyliği* (trc. O. Şaik Gökyay), Ankara 1944, s. 137-141; Aşkıdil Akarca–Turhan Akarca, *Milas*, İstanbul 1954, s. 96-98; K. Ekrem Uykucu, *Muğla Tarihi*, İstanbul 1983, s. 76; Ahmed Tevhid, "Menteşeoğullarından Ahmed Gazi Bey'in Hayratı Kitabeleri", *TOEM*, III (1328), s. 1148-1149; Besim Darkot, "Milas", *İA*, VII, 313.

 SEMAVİ EYİCE

AHMED GAZİ MEDRESESİ ve TÜRBESİ

Milas Peçin'de Menteşeoğulları dönemine ait medrese ve türbe.

Bugün Milas'a 4 km. mesafede, vaktiyle Menteşe Beyliği'nin merkezi olan Peçin'de (Perçin, Berçin, Barçın) bulunan medrese, kapısı üstündeki inşa kitâbesine göre 777 (1375-76) yılında Menteşeoğulları'ndan Ahmed Gazi tarafından yaptırılmıştır. Ahmed Gazi Peçin'i beyliğin merkezi yapmış ve imarına büyük önem vermiştir. Evliya Çelebi 1671'e doğru burayı ziyaret ettiğinde, Ahmed Ağa Medresesi adıyla tanınan medrese Menteşeoğlu Orhan Bey Camii'nin karşısında bulunuyordu. "Eni ve boyu yüzer ayak olan, toprak damı on altı çam direk tarafından desteklenen" Orhan Bey Camii'nden bugüne pek az bir iz kalmış, medrese ise harap bir halde günümüze gelebilmiştir.

Muntazam kesme taştan yapılan medresenin cümle kapısı kademeli profilli iki sivri kemer içinde yer alır. Giriş eyvanından dikdörtgen biçimli ve evvelce ortasında bir şadırvanın olduğuna ihtimal verilen bir iç avluya ulaşılır. Eyvanın tam karşısında ise dershane odasının bulunması gereken yerde yine geniş bir kemerle avluya açılan kubbeli türbe bulunmaktadır. Avlunun etrafında üzerleri beşik tonozlarla örtülü on hücre vardır. Bu hücrelerin önlerinde bir revak yoktur. Giriş cephesinin iç tarafında iki yanda medresenin damına çıkışı sağlayan birer merdiven vardır. Bu merdivenler ayrıca, türbeye bitişik bir çift odanın üstünde yer alan iki odanın da aşağı ile bağlantısını sağlamaktadır. K. Erdmann tarafından ortaya atılan, türbe bölümünün diğer kısımlardan daha önce yapılmış olabileceği yolundaki görüş ise inandırıcı değildir.

Ahmed Gazi Medresesi - Peçin / Muğla

Ahmed Gazi Medresesi'nde fazla bir süsleme olmamakla beraber, yapı gerek mimari düzenlemesi, gerekse âdeta gotik üslûbu andıran cümle kapısı kemerleri ile Selçuklu geleneklerinden farklı bir mimari anlayışın belirtilerini taşımaktadır.

Menteşeoğlu İbrâhim Bey'in üç oğlundan biri olan Ahmed Gazi, Sultânü's-sevâhil unvanıyla tanınmaktadır. Medresenin kubbeli büyük eyvanı bir türbe haline getirilmiş olup Ahmed Gazi'nin mezarı burada bulunmaktadır. Türbenin dışında, duvarda Batı'daki asâlet armalarını andırır biçimde mermere işlenmiş arka ayakları üstünde duran birer arslan kabartması görülür. Bu arslanlar ön pençelerinde birer sancak tutarlar. Sancaklardan bir tanesinde Ahmed Gazi adı okunmaktadır. Türbenin içinde iki kabir vardır. Bunlardan biri, Memlük neshi olarak adlandırılan hatla yazılmış ve gerek baş, gerek ayak taşlarının her iki yüzünde devam edecek biçimde düzenlenmiştir. Bundan, Ahmed Gazi'nin 793 Şâbanında (Temmuz 1391) vefat ettiği anlaşılmaktadır. Kitâbeyi yazan ise Hacı Hatib lakabıyla tanınan Mustafa b. Îsâ'dır. İkinci kabrin eski bir tarihte tamir görmüş olduğu ve bu arada değişik taşların kullanıldığı, hatta ayak taşının esasında bu mezara ait olmadığı ileri sürülmektedir. Çünkü bir taşta 6 Rebîülevvel 823 (21 Mart 1420), diğerinde 10 Zilhicce tarihi vardır. Bu ikincide ise yıl eksiktir. Lahdin yapımında kullanılan kırık parçalardan birinde de İlyas kızı Fatma adı okunmuştur. Her halde bu kabir de Menteşeoğulları ailesinden birine ait olmakla beraber kimin olduğu bilinmemektedir. Türbenin dip duvarında dışarı açılan bir kapı vardır. Beçin Dedesi adıyla çevrede bir ziyaretgâh olarak tanınan kabir, halk nazarında bir evliya türbesi durumuna girmiştir. Medresenin dışında yeni, arslan kabartmaları ile süslü bir de çeşme vardır.

BİBLİYOGRAFYA :

Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, IX, 210; *a.e.*, (haz. Zuhurî Danışman), İstanbul 1971, XIII, 141; Uzunçarşılı, *Kitâbeler*, İstanbul 1929, II, 161-165; a.mlf., "Menteşe-oğulları", *İA*, VII, 724; P. Wittek, *Das Fürstentum Mentesche*, İstanbul 1934, s. 128, 138-140, 143, 152; a.mlf., *Menteşe Beyliği* (trc. O. Şaik Gökyay), Ankara 1944, s. 127, 136-137, 141, 149; Aşkıdil Akarca–Turhan Akarca, *Milas*, İstanbul 1954, s. 117-120; K. Erdmann, "Vorosmanische Medresen und İmarets...", *Studies in Islamic Art in honour of Prof. K. A. C. Creswell*, London 1965, s. 57-58; K. Ekrem Uykucu, *Muğla Tarihi*, İstanbul 1968, s. 201-202; Metin Sözen, *Anadolu Medreseleri*, İstanbul 1970, I, 179-182; Ahmed Tevhid, "Menteşe Oğullarından Ahmed Gazi Bey'in Hayratı Kitabeleri", *TOEM*, III (1328), s. 1146-1147; Aylâ Arel, "Menteşe Beyliği Devrinde Peçin Şehri", *Anadolu Sanatı Araştırmaları*, I, İstanbul 1967, s. 76-80.

 SEMAVİ EYİCE

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

AHMED el-GAZZÂLÎ

(احمد الغزالى)

Mecdüddîn Ebü'l-Fütûh Ahmed b. Muhammed el-Gazzâlî
(ö. 520/1126)

İmam Gazzâlî'nin kardeşi, vâiz ve mutasavvıf.

Tûs'ta doğdu. İlk tahsilini burada yaptı. Babasıyla birlikte sûfîlerin semâ meclislerine katıldı. Şâfiî fıkhı tahsil etti. Bağdat'a giderek Nizâmiye Medresesi müderrisliğini bırakıp halvete çekilen İmam Gazzâlî'ye vekâleten bu medresede dersler verdi. Ancak daha sonra tasavvuf sevgisi ağır bastığından inziva ve halvet yolunu seçti. Çeşitli yerleri gezdi ve sûfîlere hizmet etti. Ebü'l-Kāsım el-Cürcânî'nin müridlerinden Ebû Bekir en-Nessâc'ın sohbetlerine katıldı. Kazvin'de vefat etti.

Ahmed el-Gazzâlî, tasavvufta ağabeyi İmam Gazzâlî'den farklı bir yol tutmuştur. İmam Gazzâlî ilim, mârifet, şer'î hükümler ve ahlâkî kaidelere öncelik tanıyan bir tasavvuf anlayışını hâkim kılmaya uğraşırken, o aşk ve vecde önem veren bir tasavvuf anlayışını yaymaya çalıştı ve aşk üzerine yazdığı ***Sevânihu'l-ʿuşşâk**** adlı Farsça eseri ile bu vadide çığır açtı. Onun bu eserindeki görüşleri Senâî, Rûzbihân-ı Baklî, Attâr, Fahreddîn-i Irâkī gibi büyük mutasavvıflar üzerinde müessir oldu. Talebesi Aynülkudât el-Hemedânî, *Temhîdât* ve *Levâʾih*, Irâkī de *Lemeʿât* isimli eserlerinde *Sevânih*'i örnek almışlardır. Ahmed el-Gazzâlî'nin bu tasavvuf anlayışı, Celâleddîn-i Rûmî ve İbn Fâriz'de en yüksek seviyesine ulaşmıştır. Tasavvufî hayatın esasını semâ, aşk, vecd, cezbe ve şevkten ibaret görenler, Ahmed el-Gazzâlî'yi İmam Gazzâlî'den üstün tutarlar. Rivayete göre İmam Gazzâlî, kardeşine, "şeriata daha çok bağlı kalmak için gayret göstermesini" tavsiye etmiş, kardeşi de ona "hakikat hususunda mârifet sahibi olmaya daha çok önem vermesi gerektiğini" söylemiştir. İmam Gazzâlî'nin tasavvufa kardeşinin tesiriyle girdiği ve "Biz aradık, o buldu" dediği rivayet edilir.

Âlemde olan her şeyi aşkla açıklayan Ahmed el-Gazzâlî, ilâhî güzelliklerin "gözle görülür güzeller" şeklinde tecellî ettiğine inanır. Bu konudaki düşünceleri onu, Hallâc'dan itibaren çeşitli şekillerde kendini gösteren İblis'i mâzur, hatta haklı görme fikrine götürmüştür. O, İblis'in Âdem'e secde etmemesini, ebedî bedbahtlığı göze alarak yüce mâşuku Allah'tan başkasına secde etmeme şeklinde açıklar. Onun anlayışına göre İblis, Allah'a o kadar büyük bir aşkla bağlı idi ki cehennemde ebedî olarak azap görme pahasına bile olsa, O'ndan başkasına secde etmedi ve gerçek bir muvahhid olduğunu böylece ispat etti. *Sevânih*'te, "İblis'teki aşkın konusu, sıfatları yüce olan mâşuktur" diyen Ahmed el-Gazzâlî'nin "İblis'ten tevhid dersi almayan zındıktır" dediği nakledilir. Bu görüşlerinden dolayı Yûsuf el-Hemedânî, İbnü'l-Cevzî ve Şiî âlim İbn Ebü'l-Hadîd'in şiddetli tenkidine uğramıştır. İbnü'l-Cevzî, "Ahmed el-Gazzâlî'nin hikmet ve nükteleri bulunmakla beraber sözlerinin çoğunun saçma sapan şeyler olduğunu, uydurma hadisler, düzme hikâyeler ve çarpık sözler naklettiğini, uyanıkken Hz. Peygamber'le görüşerek müşkillerini hallettiğini ileri sürdüğünü, İblis'i mâzur görerek aleyhinde kimseye söz söyletmediğini" anlatır. İbn Hacer, Yûsuf el-Hemedânî'nin onun hakkında, "Tasavvuf yolunu ifsat etti. Bir kere konuşmasını dinledim, sözü ateş gibiydi. Ama kaynağı rabbânî değil, şeytanî idi. Semâ meclisinde baş aşağı, ayakları havada deveran ettiğini gördüm" dediğini nakleder (*Lisânü'l-Mîzân*, I, 293). İbn Ebü'l-Hadîd ise, "Kıssacı bir vâiz olan Ahmed el-Gazzâlî yanlış yola girmişti" der. Onu iyi tanıyan bir arkadaşı kendisini "yalancılıkta ve verdiği vaazlarla mal mülk sahibi olmada Allah'ın yarattığı harikalardan biri" olarak tanıtır. Bununla birlikte birçok âlim onu övmüş, özellikle İbnü'l-Esîr onu İbnü'l-Cevzî'ye karşı savunmuştur.

Ahmed el-Gazzâlî'nin en önemli eseri, konusu aşk olan *Sevânihu'l-ʿuşşâk*'tır (nşr. H. Ritter, İstanbul 1942). İmam Gazzâlî'nin *İhyâʾü ʿulûmi'd-dîn*'ini *Lübâbü'l-İhyâʾ* adıyla ilk defa o özetlemiş, semânın haram olduğunu iddia edenlerin görüşlerini reddetmek için *Bevâriku'l-ilmâʿ* adlı eserini kaleme almıştır. Eser J. Robson tarafından *Tracts on Listening to music* (London 1938) adıyla İngilizce'ye tercüme edilmiştir. *et-Tecrîd fî tercemeti't-tevhîd* isimli eseri *et-Tefrîd fî tercemeti't-Tecrîd* adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir (trc. M. Fevzi, İstanbul 1285). Diğer eserleri *ez-Zahîre fî ʿilmi'l-basîre, Sırru'l-esrâr ve teşkîlü'l-envâr, Havâssü't-tevhîd*'dir. Bu son eser, talebesi Saîd b. Fâris el-Lübbânî'nin onun vaaz meclislerinde tuttuğu notlardan derlenmiştir (Brockelmann, *GAL*, I, 546; *Suppl.*, I, 756).

BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, IX, 260; İbn Hallikân, *Vefeyât*, I, 97; Zehebî, *Mîzânü'l-iʿtidâl*, I, 150; Sübkî, *Tabakāt*, VI, 60; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XII, 196; Safedî, *el-Vâfî*, VII, 3; Yâfiî, *Mirʾâtü'l-cinân*, Haydarâbâd 1334-39, III, 224; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, I, 293; Câmî, *Nefehât*, s. 370; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, IV, 60; İbn Hibetullah, *et-Tabakāt*, Bağdad 1956, s. 71; Mirzâ Muhammed – Bâkır Hânsârî, *Ravzâtü'l-cennât*, Haydarâbâd 1925, s. 75; Rızâ Kulî Han Hidâyet, *Tezkire-i Riyâzü'l-ʿârifîn*, Tahran 1305, s. 38; Ma'sûm Ali Şah, *Tarâyıku'l-hakāyık*, Tahran 1339 hş., II, 564; Nebhânî, *Kerâmâtü'l-evliyâʾ*, I, 293; Nasrullah Pürcevâdî, *Sultân-ı Tarîkat, Sevânih-i Zindegî ve Şerh-i Âsâr-ı Ahmed-i Gazzâlî*, Tahran 1358 hş.; Abdülhüseyin Zerrînkûb, *Cüstücû der Tasavvuf-i Îrân*, Tahran 1367 hş., s. 85-110; Brockelmann, *GAL*, I, 546; *Suppl.*, I, 756; A. Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, North Carolina 1975, s. 91, 244, 291; H. Ritter, "al-Ghazālī", *EI²* (İng.), II, 1041-1042.

 Süleyman Uludağ

AHMED GRAN

(bk. AHMED el-MÜCÂHİD).

AHMED b. HÂBIT

(احمد بن خابط)

(ö. 232/846-47)

Mu'tezile mezhebine mensup iken sonraları benimsediği bazı görüşler sebebiyle İslâm'dan ayrıldığı kabul edilen kelâmcı.

İbn Hâbıt (veya İbn Hâit, bk. Hayyât, s. 107, 108, 110; Makrîzî, II, 347), hayatı hakkında kaynaklarda bulunabilen pek az bilgiye göre Basra'da yaşamış; ileride kendisiyle aynı görüşleri paylaşacak olan Fazlü'l-Hadesî ile birlikte Mu'tezile ileri gelenlerinden Nazzâm'ın öğrencisi olmuş; daha sonra İslâm akīdesine aykırı görüşler ileri sürerek hocasından ayrılmış ve bu yüzden Mu'tezile mezhebi mensuplarının dahi tepkisine mâruz kalmıştır.

Ahmed b. Hâbıt'a göre biri kadîm olan Allah, diğeri yaratılmış olan Îsâ b. Meryem olmak üzere iki ilâh vardır. Îsâ Allah'ın oğludur. Kâinatı yaratan, insanları âhirette hesaba çekecek olan da odur. Bu görüşlerine Kur'an'dan destek arayan İbn Hâbıt, "Melekler saf saf olup rabbin geldiğinde..." (el-Fecr 89/22); "... onlar rabbinin gelmesini mi bekliyorlar?" (el-En'âm 6/158); "onlar Allah'ın meleklerle birlikte bulut gölgeleri içinde gelmesini mi bekliyorlar?" (el-Bakara

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

2/210) meâlindeki âyetlerde geçen "rab" ve "Allah" lafızlarıyla Îsâ'nın kastedildiğini; aynı şekilde, "Allah Âdem'i kendi sûretinde yarattı" (kaynakları ve yorumu için bk. İbn Fûrek, s. 12-31) anlamındaki hadiste bulunan "sûret"in sahibi olan ilâhın, insan kılığına bürünmüş kadîm **kelime*** yani Îsâ olduğunu savunmuştur.

İlkel toplumların ve Hint dinlerinin bâriz özelliği olan **tenâsüh*** inancının Ahmed b. Hâbıt'ın düşüncesinde büyük bir yer tuttuğu görülmektedir. Ona göre Allah, kullarını daha önce, bulunduğumuz âlemin ötesinde başka bir âlemde akıllı, yetişkin ve sağlıklı olarak yaratmış, onlara kendini bilme özelliğini ve bütün nimetleri ihsan etmiştir. Daha sonra Allah'ın kendilerine bazı vazifeler yüklediği bu kullardan ilâhî emirlere eksiksiz uyan zümre nimetler âleminde bırakılmış, tamamen âsi olanlar ise cehenneme atılmıştır. Bu emirlere bazan uyup bazan uymayanlarsa bir beden kalıbına konularak içinde bulunduğumuz âleme gönderilmiştir. İlk âlemlerindeki amellerinin değerine göre güzel veya çirkin bir canlının sûretine konulan bu kimseler, ilk âlemdeki suç ve günahları ölçüsünde belâ ve sıkıntılarla imtihan edilirler. Ruhun saflığı kötülüklerle bozulduğu sürece çeşitli kalıplar içinde dünyaya geliş devam edecektir. Ahmed b. Hâbıt, bu düşüncesinin sonucu olarak beş âlem (dâr) kabul etmektedir. İlk ikisi nimetler âlemidir. Bunların birinde yeme içme ve cinsel hazlar bulunduğu halde diğerinde yalnız ruhanî lezzetler vardır. Üçüncü âlem, sadece azap yeri olan cehennemdir. Diğer iki âlemin biri kulların ilk yaratıldığı yer (dârü'l-ibtidâ), diğeri de içinde bulunduğumuz mükellefiyetler dünyasıdır (dârü'l-ibtilâ).

Ahmed b. Hâbıt, Allah'ın görülmesi (**rü'yetullah***) ile ilgili hadisleri değişik bir şekilde ele almıştır. Ona göre görülecek olan zât-ı ilâhî değil, varlıkları şekillendiren (kendisinden şekillerin çıktığı) **faal akıl** veya **aklü'l-evvel**dir. Yine ona göre Hz. Îsâ beden haline gelmeden önce "akıl"dan ibaretti. İbn Hâbıt, çok evliliği sebebiyle Hz. Peygamber'e ta'netmiş, Ebû Zer el-Gıfârî'nin ona nisbetle nefsine daha hâkim ve daha faziletli olduğunu ileri sürmüştür.

Onun ve arkadaşı Fazlü'l-Hadesî'nin müştereken benimsedikleri bu görüşler, daha önce mensubu bulundukları Mu'tezile dahil, bütün müslüman âlimler tarafından reddedilmiş, fikirleri İslâm'a, ilmî ve tarihî gerçeklere aykırı görülerek küfür sayılmış ve kendileri de lânetlenmiştir. Bazı kaynaklarda (bk. Şehristânî, I, 60) Ahmed b. Hâbıt ile Fazlü'l-Hadesî'nin bu müşterek görüşlerini benimseyenlere Hâbıtıyye ve Hadsiyye (الحدثية) denildiği kaydediliyorsa da tarihte böyle bir zümrenin varlığı tesbit edilememiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Hayyât, *el-İntişâr* (nşr. M. Nyberg), Beyrut 1957, s. 107-110, 142-143; İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs* (nşr. Abdülmu'tî Emîn Kal'acî), Haleb 1402/1982, s. 12-31; Bağdâdî, *el-Fark* (Abdülhamîd), s. 274-278; Beyrûnî, *Tahkîku mâ li'l-Hind*, Beyrut 1403/1983, s. 39; İbn Hazm, *el-Faṣl* (Umeyre), V, 64-65; Şehristânî, *el-Milel* (Kîlânî), I, 60-63; *et-Taʿrîfât*, "el-Hâʾitıyye" md.; Makrîzî, *el-Hıtat*, II, 347; "Ahmed", *İA*, I, 170; Ch. Pellat, "Ahmad b. Hābit", *EI²* (İng.), I, 272; a.mlf., "Ahmed b. Hâbıt", *UDMİ*, II, 60-61.

 MUSTAFA ÖZ

AHMED b. HADRAVEYH

(أحمد بن حضرويه)

Ebû Hâmid Ahmed b. Hadraveyh el-Belhî
(ö. 240/854)

İlk sûfîlerden ve Melâmetiyye'nin ilk temsilcilerinden.

Dinî ilimleri öğrendikten sonra tasavvufa yöneldi. Hâtim el-Asam ve Ebû Türâb en-Nahşebî'den istifade etti. Bâyezîd-i Bistâmî ve Ebû Hafs el-Haddâd ile görüştü. Sohbetine katılanlar arasında, "müeddibü'l-evliyâ" unvanını alan Ebû Bekir el-Verrâk ile Ebü'l-Hüseyin en-Nûrî ve Ebû Abdullah el-Belhî'yi saymak gerekir.

Ahmed b. Hadraveyh fakirlikteki izzetin ve dervişlikteki şerefin gizli tutulmasını ister ve diğer ilk devir Melâmetîleri gibi, gönül dünyasının sırlarını açığa vurmama konusu üzerinde önemle durur. Ebû Hafs onun için, "Ahmed'den daha büyük bir himmete, daha doğru bir hale sahip bir başkasını görmedim" derken Bâyezîd-i Bistâmî, "Üstadımız Ahmed'dir" demişti. Ahmed b. Hadraveyh'in "Horasan'ın güneşi ve fütüvvet ehlinin yöneticisi" olduğunu söyleyen Hücvîrî onun melâmet yolunu tuttuğunu söyler. Zevcesi Fâtıma'nın da en derin tasavvufî konuları Bâyezîd-i Bistâmî ile tartışabilecek kadar bu hayatın içinde olduğu rivayet edilir. Hücvîrî, Ahmed b. Hadraveyh'in *er-Riʿâye bi-hukûkıl-lâh* adlı bir eseri olduğunu kaydeder.

BİBLİYOGRAFYA :

Sülemî, *Tabakāt*, s. 103; Ebû Nuaym, *Hilye*, s. 42; *Kuşeyrî Risâlesi* (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1981, s. 133; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb: Hakikat Bilgisi* (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1982, s. 219; Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ* (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1985, s. 382; Şa'rânî, *et-Tabakāt*, I, 95; Münâvî, *el-Kevâkib*, I, 198; Abdülhüseyin Zerrînkûb, *Cüstücû der Taṣavvuf-i Îrân*, Tahran 1367 hş., s. 39; Sezgin, *GAS*, I, 639.

 MUSTAFA KARA

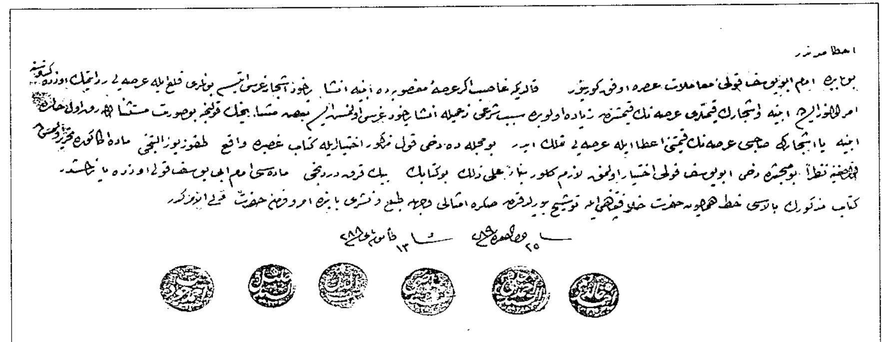
AHMED HÂLİD EFENDİ

(ö. 1882)

Türk hukuk âlimi, Mecelle Cemiyeti âzası.

Ahmed Hâlid Efendi, Kazasker Yûsuf Efendi'nin oğlu ve Sultan II. Abdülhamid devri şeyhülislâmlarından Cemâleddin Efendi'nin babasıdır. İlmiye mesleğine müderrislikle girdi. Mayıs 1853'te

Mecelle Cemiyeti'nin 9. Kitap hakkındaki lâyihasında sağ başta Ahmed Hâlid Efendi'nin mührü (BA, İrâde, Dosya Usulü, 65/7)



Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

Diyarbekir mollası, daha sonra **mahreç*** pâyesini alarak Şubat 1861'de Şam mollası oldu. Ardından Mekke-i Mükerreme pâyesini elde etti. Ağustos 1866'da askerî **kassâm***lık görevine getirildi ve ilmî rütbesi İstanbul pâyesine yükseltildi. Nisan 1876'da bilfiil İstanbul kadısı oldu. Bundan sonra Anadolu kazaskerliği pâyesini kazanarak Emvâl-i Eytâm Dairesi reisliğine tayin edildi. Temmuz 1878'de Tedkîkāt-ı Şer'iyye ve İntihâb-ı Hükkâm meclisleri reisi oldu. 13 Şevval 1299'da (28 Ağustos 1882) İstanbul'da vefat etti. Fatih'te babasının yanına defnedildi.

Ahmed Hâlid Efendi'nin *Mecelle*'nin altı, yedi ve sekizinci kitaplarında "kassâm-ı askerî", dokuz-on dördüncü kitaplarında "Tedkîkāt-ı Şer'iyye Meclisi âzası", on beş ve on altıncı kitaplarında da "Dârülhilâfe kadısı" unvanıyla mührü vardır. Bize kadar intikal etmiş müstakil eserleri bulunmamakla beraber âlim, aynı zamanda müdebbir ve vakur bir zat olduğu kaynaklarda belirtilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye, İstanbul 1308; *Sicill-i Osmânî*, II, 268; *İlmiyye Salnâmesi*, s. 615; Ebü'l-Ulâ Mardin, *Medenî Hukuk Cephesinden Ahmed Cevdet Paşa*, İstanbul 1946, s. 164-165.

 HULÛSİ YAVUZ

AHMED b. HÂLİD en-NÂSIRÎ

(bk. SELÂVÎ).

AHMED HAMDİ, Serbestzâde

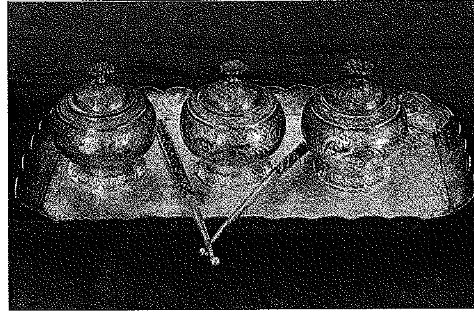
(1864-1939)

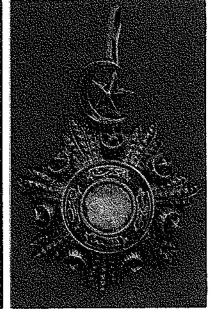
Son devir tefsir âlimi ve şair.

İskilip Ulaştepe mahallesinde doğdu. Babası Serbestzâde Hasan Efendi'dir. İlk öğrenimine İskilip Hacı Nuh Mektebi'nde başladı. Rüşdiyeyi de aynı yerde



Serbestzâde Ahmed Hamdi





Ahmed Hamdi'ye Sultan II. Abdülhamid tarafından hediye edilen yazı takımı ile üçüncü rütbeden aldığı Mecîdî nişanı (Süreyya Serbest özel koleksiyonu)

bitirdi. Daha sonra İskilip Tabakhane Medresesi'ne devam etti. Bundan sonraki öğrenimini Kastamonu'da sürdürdü. Hocası Ballıklızâde Ahmed Mâhir Efendi'den icâzet aldı.

İlk resmî görevi İskilip belediyesi memurluğudur. Daha sonra Kastamonu, İskilip, Araç ve Taşköprü'de **âşâr*** memurluğu yaptı. 1890-1891 yılları arasında Safranbolu ve Tosya'da mal müdürü, 1895'te de Bolu ve çevresinde belediye müfettişi olarak çalıştı. Bundan sonra sırasıyla Boyabat mal müdürlüğü, Hakkâri ve Van muhasebe müdürlüğü görevlerini yürüttü. Bir ara Manastır vilâyeti muhasebeciliği ve İşkodra vilâyeti defterdarlığı yaptı. 1906 yılında Trabzon defterdarlığına tayin edildi. Bu görevi yürütürken bir süre valiliğe de vekâlet etti. Bu vekâleti sırasında Trabzon Serasi Matbaası'nda Mansur Beyrûtî mahlasıyla neşrettiği *Hicivnâme*, dönemin bazı ileri gelenlerini rahatsız edince, kendisini teftişe gidenleri zehirli kahve içirerek öldürdüğü rivayet edilen Hicaz valisini teftiş etmek üzere oraya gönderildi. Daha önce bu rivayeti duyan ve Hicaz'a niçin gönderildiğini bilen Ahmed Hamdi Efendi, vali ile iyi münasebetler kurarak görevini tamamladı. Hicaz dönüşünde Konya defterdarlığına tayin edildi (1907). Bu görevde iken emekliye ayrılarak memleketi olan İskilip'e döndü. Emekliliği sırasında bir müddet Süleymaniye ve Fâtih medreselerinde tefsir ve fıkıh dersleri okuttu. İstiklâl Savaşı sırasında tekrar memuriyet hayatına döndü ve Ganâim-i Harbiyye Komisyonu reisliğine tayin edildi. Savaştan sonra Konya Tasfiye Komisyonu reisliğine getirilen Ahmed Hamdi Efendi, maliye teftiş grup başkanı sıfatıyla Gümüşhane'de görev yaparken yaş haddinden ikinci defa emekli oldu (1926).

2 Mayıs 1939'da İskilip'te vefat etti. Memuriyetindeki başarılı çalışmaları dolayısıyla Osmanlı döneminde kendisine üçüncü rütbeden Mecîdî nişanı verilmiş (1907) ve Sultan II. Abdülhamid'in özel iltifatlarına mazhar olmuştur. Ahmed Hamdi Efendi aynı zamanda şairdi. Hamdî, Mansur Beyrûtî mahlaslarıyla şiirler yazmış ve şiirlerini bir divanda toplamıştır. Bazı şiirleri ise 1935 yılında *Çorum Gazetesi*'nde yayımlanmıştır. Arapça, Farsça ve Fransızca bilen Ahmed Hamdi Efendi, tefsir ve edebiyat sahasındaki çalışmalarıyla tanınmıştır.

Eserleri. 1. *Tercümân-ı Kur'ân Tefsîru Kādî Beyzâvî*. Beyzâvî tefsirinin şerh ve tercümesi mahiyetinde yedi ciltten oluşan ve oğlu Süreyya Serbest'in özel kütüphanesinde yazma halinde bulunan bu eserin ilk üç cildi (En'âm sûresi'nin sonuna kadar) temize çekilmiş, diğer ciltleri ise müsvedde halindedir. Eserin sonunda müellifin otobiyografisi de yer almaktadır. **2.** *İlm-i Kelâmdan Akāid-i Adudiyye Şerhi Celâl Tercümesi*. Adudüddin el-Îcî'nin *el-ʿAkāʾid*'inin metnine Celâleddin ed-Devvânî tarafından yapılmış şerhin tercümesi olan bu eser, Fetvahane'de bir komisyon tarafından tetkik ettirildikten sonra yayımlanmıştır (Trabzon 1310). **3.** *Dîvân-ı Ahmed Hamdi*. Mansûr Beyrûtî mahlasıyla yazıp neşrettiği (Trabzon 1906) *Hicivnâme*si ile birlikte seksen dört varaktan oluşan bu divanın yazma nüshası müellifin özel kütüphanesinde bulunmaktadır. **4.** *Diplomasiden Hikmet-i Siyâsiyye* (İstanbul 1328). Edep Matbaası'nda yayımlanan bu eser 341 sayfadır. **5.** *Seyahatnâme-i Ahmed Hamdi*. Seyahat hâtıralarını, yolculukları sırasında başından geçen olayları anlattığı bu eser de özel kütüphanesinde yazma halinde mevcuttur. **6.** *Şerhu duâyı ricâli'l-gayb*. Yetmiş üç risâleden meydana gelen 166 varaklık bir mecmuadır. **7.** *el-Kevâkibü'd-dürriyye fî usûli'l-cifriyye*. Cifr ilmine dair olan bu eser de yazma halinde özel kütüphanesindedir.

Müellifin özel kütüphanesinde yazma nüshaları bulunan diğer eserleri ise şun-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

lardır: *Rehber-i Vüsûl ilâ ilmi'l-usûl; Amelî ve Nazarî Ta'lîm-i Lisân-ı Arabî; İlm-i Âdâbdan Mir'ât-ı Münâzara; Mutavvel Üzerine Ta'lîkāt; İnsan Öldükten Sonraki Ahvâline Dâir Tetkîkāt-ı Felsefiyye.*

BİBLİYOGRAFYA :

Serbestzâde Ahmed Hamdi Efendi'nin *Sicil Özeti,* Mâliye Nezâreti Memurîn ve Levâzım Müdüriyeti, 6 Haziran 1328 tarihli dosya, nr. 1242; Özege, *Katalog,* II, 705; *Çorum Gazetesi,* XIII/750, Çorum 1935, s. 2 (ayrıca oğlu emekli kaymakam Süreyya Serbest'ten alınan şifahî bilgilerden faydalanılmıştır).

 Kâmil Şahin

AHMED HAN, Seyyid

(سيد أحمد خان)

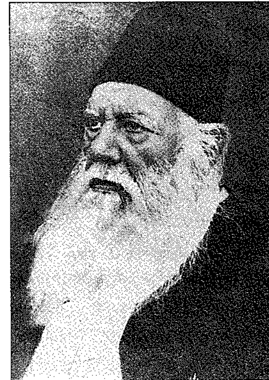
(1817-1898)

Hindistanlı tanınmış fikir adamı ve yazar.

17 Ekim 1817'de Delhi'de doğdu. Babası Seyyid Muhammed Müttakī Han'dır. Ataları, Şah Cihan devrinde Herat'tan Hindistan'a gelip yerleşmiş ve burada çeşitli devlet hizmetlerinde görev almışlardır. Neseplerinin Hz. Hüseyin vasıtası ile Hz. Peygamber'e ulaştığı yolundaki iddiadan dolayı aile fertleri "seyyid" unvanını taşımaktadır. Ahmed Han, ilk tahsilini annesinin nezaretinde geleneklere uygun olarak tamamladı. Daha sonra Farsça, Arapça, matematik ve geometri öğrenimi gördü; şiir ve edebiyatla ilgilendi; bu arada devrin önde gelen edipleriyle yakın ilişki kurdu. 1838 yılında babası Müttakī Han'ın ölümü üzerine hayatını kazanmak için çalışmak zorunda kaldı ve Delhi Ceza Mahkemesi zabıt kâtipliğine tayin edildi. Burada hâkim olan amcası Halîlullah'ın yanında meslekî bilgisini ilerletti. Bu sırada açılan hâkimlik imtihanını kazanarak 1841'de Manipûr'a stajyer hâkim oldu. Bir yıl sonra Fetihpûr Sikri'ye ve 1846'da Delhi'ye gönderildi. Delhi'de kaldığı dokuz yıl zarfında, resmî görevi yanında bir taraftan da kitap ve risâleler yazarak büyük bir şöhrete kavuştu. 1855 yılında daha yüksek bir hâkimlik derecesi olan "sadr-ı emîn" unvanı ile Bicnor'a tayin edildi.

1857 yılında İngilizler'e karşı başlatılan ve Hint tarihine "sipahi ayaklanması" olarak geçen hareket sırasında Bicnor'da bulunan Ahmed Han, tamamen İngilizler'e bağlı kaldı. Bicnor'daki birçok kadın ve erkek İngiliz'i Meerut'a göndermek suretiyle hayatlarını kurtardı. Bu hareketi İngilizler tarafından takdirle karşılanarak kendisine "Star of India" (Hint yıldızı) nişanının Companion rütbesi verildi. Daha sonra intikam almak için mukabil harekete geçen İngiliz askerlerine karşı, bu defa mâsum halkın kurtarılmasında büyük hizmetleri oldu. Hareketten sonra kendisine, hizmetlerine karşılık olmak üzere, yerlilerden müsadere edilen ve yıllık on beş bin İngiliz lirası gelir getiren bir mülk bağışlandıysa da kabul etmedi. 1857'den sonra Murâdâbâd'da daha üst bir derece olan "sadrü's-sadr" unvanı ile hâkimlik görevine devam etti. Burada müslümanların sosyal hayat ve eğitimle ilgili problemlerini dile getiren bazı yazı ve broşürler yayımladı. *Loyal Mohammadan of India* ve *Esbâb-ı Beğavât-ı Hind* adlı eserlerini bu sırada yazdı. İkinci eser Hindistan'da sıkıyönetim uygulandığı sırada neşredilmiş olup Hindistan halkının devlet kademelerinde temsil edilmediği yönünde birçok tenkitler ihtiva etmektedir. 1859'da eşini kaybeden Ahmed Han, aynı yıl Murâdâbâd'dan Gāzîpûr'a ve 1864 yılında Aligarh'a giderek hâkimlik görevini sürdürdü. Burada da müslümanların eğitim düzeyinin mutlaka yükseltilmesi gereği üzerinde önemle durdu.

Ahmed Han, 1869 yılında oğulları Hâmid ve Mahmud'la birlikte İngiltere'ye gitti. On yedi ay müddetle meslekî tetkiklerle birlikte İngiliz üniversite teşkilâtını da inceledi. Özellikle Kraliçe Victoria'dan ve İngiliz devlet adamlarından büyük ilgi gördü. Hindistan'a dönüşünde *Tehẕîbü'l-aḫlâḳ* adıyla aylık bir gazete çıkararak müslümanları Batı kültürüne ve İngiliz hükümetine ısındırmak için çaba gösterdi; din ile dünya işlerinin birbirinden ayrılması ve dinin her işe karıştırılmaması gerektiğini savundu. 24 Mayıs 1875'te, Kraliçe Victoria'nın doğum yıldönümünde, en büyük eseri sayılan Aligarh'taki Mohammadan Anglo-Oriental College'i kurdu. 1876'da mesaisini tamamen okula vermek istediği için hâkimlik görevini bıraktı ve Aligarh'a yerleşti. 1877'de kraliyet nâibi Lord Lytton yeni kolej binasının temelini attı; 1878'de Cambridge ve Oxford örnek alınarak yüksek öğretim sınıfları açıldı. Bu kolej Ahmed Han'ın ölümünden sonra 1920 yılında üniversite haline getirildi. Hindistan'daki günümüz müslüman aydınlarının birçoğu Aligarh Koleji veya üniversitesinde yetişmiştir.


Seyyid Ahmed Han

1878'den 1883'e kadar kraliyet nâibinin yasama meclisinde üye olan Ahmed Han, halkın direnişinden korkan birçok İngiliz memurun muhalefetine rağmen, bulaşıcı hastalıklara karşı mecburi aşılanma kanununu kabul ettirdi. 1886'da, ülke müslümanlarını eğitim, öğretim ve siyaset alanlarında aydınlatmak amacıyla ve her yıl toplanmak üzere, The Mohammadan Educational Conference'ı (İslâm Eğitim Konferansı) başlattı. Aynı yıl Hint aydınları tarafından kurulan All-India National Congress'e karşı çıkarak müslümanların bu harekete karışmamaları için bütün gücüyle çalıştı. 1887'deki İslâm Eğitim Konferansı'nda Millî Kongre'yi şiddetle tenkit etti. Onun kanaatine göre müslümanlar, İngiliz hükümetinin aleyhine olan Millî Kongre ile birlik oldukları takdirde İngilizler'in teveccühünü kaybedecekler ve bu kuruluşun istediği seçim tarzı getirilirse mağdur olacaklardır. Onun bu çabaları İngiliz hükümetince büyük bir memnuniyetle karşılandı ve kendisine "Sir" ve "Knight Commander of the Star of India" (Hint yıldızı nişanının şövalye kumandanı) unvanı verildi. 1889'da Edinburg Üniversitesi tarafından fahrî doktor unvanıyla taltif edildi. 27 Mart 1898 tarihinde Aligarh'ta öldü.

Dinî ve Siyasî Görüşleri. İslâm'ın akılla uzlaştığını kabul eden Ahmed Han, XIX. yüzyıl Avrupa akılcılığı ve tabiat felsefesinin geniş ölçüde tesirinde kalmıştır. İnanç sistemlerini değerlendirirken "tabiata uyma" ilkesini kabul etmiş ve İslâm'ın bu ölçüye en çok uyan bir din olduğu sonucuna varmıştır. Aklı en önemli standart sayarak İslâm'ı buna göre açıklarken radikal İslâmî yorumu canlandırmak yerine, Ortaçağ İslâm filozoflarının **sudûr*** görüşünü yoruma tâbi tutarak benimsemiş ve Allah'ı ilk sebep şeklinde ifade etmiştir. Ahmed Han,

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

Batı akılcılığına dayanarak İslâm'ı kendi şahsî yorum ve fikirleriyle uzlaştırmaya çalışmıştır.

Ona göre kâinatta sebep-sonuç prensibi hâkimdir ve kâinat bu prensibe bağlı olarak yönetilir. Bütün varlıkların yaratıcısı, yani ilk sebebi Allah'tır. Allah, tabiat kanunlarını yaratmış ve kesinliğe bağlamıştır; bu yüzden kâinatta bu kanunlara aykırı hiçbir şey cereyan etmez. Bu anlayıştan hareket eden Ahmed Han, peygamberlerin mûcizelerini ve velîlerin kerâmetlerini kabul etmeyip bunlarla ilgili nasları tabiat kanunlarına uygun bir şekilde yorumlamaya çalışır. Ona göre vahiy tabii bir olaydır ve peygamberin melek vasıtasıyla değil, kendi sahip olduğu istidatla ilâhî kelâmı duyması halidir. Buna göre peygamberlik de istidada bağlı tabii bir olaydır. Nasıl ki bütün istidatlar insanın fizik yapısıyla ilgiliyse, Allah tarafından verilen nübüvvet de peygamberin fizik yapısına bağlı bir özelliktir. Bu bakımdan peygamber ana rahminde iken de peygamberdir. Nübüvvet Hz. Muhammed'le sona ermiştir. İslâm Peygamberi'nin her sözü, konusunda söylenecek en son sözdür. İşte bu özelliğinden dolayı o son peygamberdir. Kendisinden sonra bin peygamber de gelse, onun söylediklerinden başka bir şey söylemeleri mümkün değildir.

Kur'an en mükemmel prensipleri ihtiva eder ve değiştirilemez. Fakat onun bütün muhtevası dinle ilgili değildir. Kur'an'da bulunan dinî mahiyetteki emirler (ahkâm âyetleri) beş yüz civarındadır. Kur'an'da dünyevî konuların zikredilmesi, onların dinin bir bölümü olduğunu göstermez. Hadisler Kur'an derecesinde mevsuk değildir. Çünkü onların çoğu sonraki nesillere aynen nakledilmemiştir. Sahâbe ve halefleri, naklettikleri hadislerde bizzat Hz. Peygamber'in kullandığı lafızları kullanmayıp kendi ifadeleriyle rivayet etmişlerdir; böylece hadis metinleri kitaplara son râvinin ifadesi ile girmiştir. Bundan dolayı, bu râviye kadar Hz. Peygamber'in ifadesinin ne derecede korunduğunu tesbit etmek çok güçtür. Râvinin, hadisi ve ifade ettiği mânanın mahiyetini anlayamaması sonucu, asıl metnin tamamen yanlış bir ifadeye bürünmesi de mümkündür. Hadis bilginleri, hadis ricâlinin güvenilir olup olmadığı hakkında tenkitler yürüttükleri halde, hadisin metni hakkında tenkitte bulunmamışlardır. Buna göre hadis akıl ve **dirâyet*** yoluyla sabit olmadıkça kabul edilemez. Ahmed Han, Hz. Peygamber'in hadislerde beliren söz ve fikirlerine karşı saygılı olmakla beraber bu nakillerin peygamberin hayatındaki fonksiyonunu ifa edeceği görüşünde değildir. O, bu kanaatiyle hadisin otoritesini kabul etmeyen ve Kur'an'la yetinen bir telakkiyi benimsemektedir. Ona göre, İslâm âlimlerinin görüş ve kanaatleri doğru veya yanlış olabilir. Yanlış olması halinde düzeltilir ve bu durum Kur'an'a zarar getirmez. Çünkü Kur'an ıslaha muhtaç değildir. Geçmişte İslâm âlimlerinin siyasî, içtimaî, hukukî, iktisadî vb. meselelerle ilgili münakaşa ve münazaralara getirdikleri çözüm tarzları fıkıh kitaplarında toplanmış ve sonraki nesillere kanun, şeriat ve İslâm'ın kendisi imiş gibi sunulmuştur. Âlimlerin şahsî görüş ve kanaatlerinden ibaret olan bu çözüm tarzlarının mükemmel ve değişmez bir hayat nizamı olduğuna inanılmış, fıkhın her sahada yeterli olduğu görüşü yayılmış, böylece müslüman topluluklar fikrî donukluğa sürüklenmişlerdir.

Ahmed Han'a göre, dünya ile ilgili konuların temel olarak değişmeyen dine dahil edilmesi büyük bir hatadır. O, bizzat kendisinin de bu hataya düştüğünü, nitekim konuyla ilgili olarak daha önce yayımladığı *Râh-ı Sünnet ve Bid-ʿat* adlı eserinde dinî hükümleri iki gruba ayırdığını, birinci grubu akîde ve ibadetler, ikincisini de sosyal âdetler (yeme, içme ve diğer muaşeret kaideleri) olarak belirttiğini, ancak ikinci kısmı dinden saymakla hata ettiğini söyler. Bu düşünceye göre din iman, ibadet ve ahlâkî hükümlerden ibarettir (*İS*, VI, 294-295).

Siyasetin dinden ayrılması Ahmed Han'ın önemle üzerinde durduğu konulardan biridir. Ona göre müslümanlar hiçbir devirde vahye dayanarak siyaset yapmamışlardır. Bizzat Hz. Peygamber çeşitli konularda ashabı ile istişarede bulunmuş ve ona göre hareket etmiştir. Daha sonra da hiç kimse siyasî meselelerle ilgili hadislerin ilâhî vahyin bir kısmı olduğunu düşünmemiştir. Gerek Kur'an gerekse Peygamber, yönetim konusunda idarecilere ülkelerindeki âlimlerle istişare esasına dayalı olarak geniş bir hareket serbestliği tanımıştır.

Ahmed Han, kendi zamanında Hindistan'daki müslümanların bir kısmının yahudiler gibi dışa dönük ve şekilci olduklarını, diğerlerinin de Katolikler gibi içe yöneldiklerini ifade ederek, her iki anlayışın da müslümanların gerçek İslâm'a olan imanlarını zedelediğini ve dinî hayatlarını dejenere ettiğini ileri sürmüştür. Halka yeni şeyler telkin edilmek istendiğinde söz konusu zümrelerin karşı çıkışından yakınan ve modern ilimlerle uzlaşacak yahut onları aşacak bir kelâm ilminin geliştirilmesinin zaruri olduğuna inanan Ahmed Han, fıkıh, hadis ve tefsir ilimleriyle bunların dayandığı prensiplerin yeniden münakaşa edilmesi gerektiğini, bu bakımdan Hindistan'ın bir Luther'e ihtiyacı olduğunu iddia etmiştir. Onun bu tür cüretli fikirlerinden, Protestanlık reformuna benzer bir hareketin İslâm dünyasında da meydana getirilmesini arzu ettiği sezilmektedir. Ahmed Han bu düşüncelerini *Tehẕîbü'l-aḫlâḳ*'ı çıkarmakla geliştirmeye başlamıştır. Bu gazete, müslümanlarda hâkim olan âdetlerin ve sosyal alışkanlıkların akıl ve faydacılık yönünden münakaşa edildiği bir yayın organı haline gelmiştir. Ahmed Han, siyasî görüş bakımından, çağdaşı olan Cemâleddîn-i Efgānî'nin temsil ettiği **panislâmizm***e karşıdır. Nitekim Hint müslümanlarını İslâm dünyasının diğer bölgelerinden, özellikle Osmanlı ülkesinden ayrı tutmuş, cihanşümul bir islâm hilâfetine karşı çıkmıştır.

Ahmed Han, düşünce ve uygulamalarından dolayı bazı İslâm âlimlerinin **tekfir***e kadar varan tenkitlerine hedef olmuştur. Onun bu alışılmamış görüşlerine, özellikle Kur'an tefsiri konusundaki anlayışına ve Batı medeniyetini olduğu gibi taklit etme fikrine karşı çıkan âlimlerin başında, Deyûbend Dârülulûmu'nun kurucusu Muhammed Kāsım en-Nânevtevî (ö. 1881) gelir. Ahmed Han da Nânevtevî'nin ilmî gücünü, münazaradaki ihlâs ve takvâsını kabul etmiştir (Ebü'l-Hasan en-Nedvî, *eṣ-Ṣırâʿ*, s. 72). Cemâleddîn-i Efgānî ve Muhammed Abduh, Ahmed Han'ın İngilizler'in sömürgecilik emellerine hizmet eden bir dehrî (materyalist) olduğunu söyleyerek, yazdığı tefsirde Allah'ın kelâmını bozmaya varacak kadar fahiş hatalar yaptığını ortaya koymuşlar, ayrıca Hint müslümanları arasına ihtilâflar soktuğunu belirtmişlerdir (*el-ʿUrvetü'l-vüsḳā*, s. 412, 417). Ahmed Han hareketinin tabii ilimler ve maddeci Batı medeniyetine hayranlık ve bağlılık esasına dayandığı, onun İslâm'ı modern hayata uydurmaya çalıştığı hususu da kendisine yöneltilen tenkitler arasında yer almaktadır (Muhammed el-Behî, s. 31-32). Batı kültür ve medeniyetinin sonuçlarını hiçbir şekilde

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

seçime tâbi tutmadan bunların müslüman toplumlarca uygulanmasını istemesi, kurduğu müesseselerde İngiliz hocalara öncelik tanıyarak yeni neslin İngiliz kültürü ile yetiştirilmesini sağlaması ve Batı'ya gereğinden fazla değer vermesi bir başka tenkit konusudur. Yine kurduğu okullarda uygulamalı ilimler terkedilip sadece teorik ilimler, dil ve edebiyat okutulması da ayrıca eleştirilmiştir (Ebü'l-Hasan en-Nedvî, *eş-Şırâʿ*, s. 83-84).

Ahmed Han, XIX. yüzyılın koyu determinist tabiat felsefesinden etkilenerek, nâdiren de olsa tabiat kanunlarını aşan olayları (mûcize, kerâmet) kabul etmemiş, bu sebeple Kur'an'da bazı peygamberlere nisbet edilen bu tür olayları dil ve mantık kurallarına uymayan yorumlarla açıklamaya çalışmıştır (bk. KERÂMET, MÛCİZE). Hadislerin tesbiti sırasında metin tenkidine önem verilmediği ve Hz. Peygamber'in sözleri rivayet edilirken onun kullandığı lafızların korunmasına dikkat edilmediği şeklindeki iddiası da gerçeklerden uzaktır (bk. HADİS, SÜNNET). Öyle anlaşılıyor ki Ahmed Han, yabancı tesirler altında kendine has bir din anlayışına sahip olmuş, İslâmiyet'i bu din anlayışına uydurmak maksadıyla bazı teoriler geliştirmiş ve benimsenmesi güç yorumlara girişmiştir. İslâmiyet'in siyasî ve hukukî problemlere çözüm bulma dinamizminden mahrum olduğunu ileri sürmesi de aynı yabancı tesirlere bağlanabilir.

Eserleri. Ahmed Han'ın yazarlığını üç devreye ayırmak mümkündür: **1.** 1857 yılına kadar olan gençlik döneminde eserlerinde geleneksel üslûp ve ifade hâkimdir. Bu dönemde, dinî ve tasavvufî konularda *Cilâʾü'l-ḳulûb bi-ẕikri'l-maḥbûb* (1839); *Câm-ı Cem* (Delhi 1840); Şîa'ya reddiye olarak yazdığı *Tuḥfe-i Ḥasan* (1844), *Kelimetü'l-ḥaḳ* (1849), *Râh-ı Sünnet ve Bidʿat* (1850); Delhi'nin arkeolojik tarihine dair *Âs̱ârü'ṣ-ṣanâdîd* (Delhi 1854, 2. bs.) ve Gazzâlî'ye ait *Kimyâʾü's-saʿâde*'nin bazı bölümlerinin Urduca'ya tercümesi gibi çalışmaları vardır. **2.** 1857-1869 yılları arasında, daha çok sipahi ayaklanmasının meydana getirdiği yeni şartlar çerçevesinde memleketinin genel ve siyasî durumu ile ilgili eserler yazdı. *Târîḫ-i Serkeşî-yi Bicnor*'da 1857-1858 yılları arasında cereyan eden olayları ele aldı. Ayrıca *Esbâb-ı Beġavât-ı Hind* (1859) ve *Loyal Muhammadan of India*'yı (1860-1861) yazdı (bu eserler için bk. Hafeez Malik, *Political Profile of Sir Sayyid Ahmad Khan*, s. 7-329). Onun bu döneme ait eserlerinde genellikle bir uzlaşma eğilimi görülür. Gayesi müslümanlarla İngilizler arasındaki siyasî bağları güçlendirmektir. *Taḥḳîḳ-i Lafẓ-ı Naṣârâ*, İncil tefsiri olan *Tibyânü'l-kelâm* (*Tebyînü'l-kelâm*) (1862), *Risâle-i Aḥkâm-ı Ṭaʿâm-ı Ehl-i Kitâb* (1868) bu devrede yazılan eserlerindendir. **3.** 1869'dan ölümüne kadar geçen zaman, onun düşünceleri ve eserleri itibariyle hayatının en verimli devresidir. İngiltere'de bulunduğu sırada Sir William Muir'in *Life of Mohamet* adlı eserine cevap olarak *Ḫuṭabât-ı Aḥmediyye*'yi yazdı. Daha sonra telif etmeye başladığı ve ilk cildi 1880'de yayımlanan *Tefsîrü'l-Ḳurʾân*'ı on yedinci cüze kadar yazabildi. Bu eserin İsrâ sûresine kadar olan kısmı altı cilt halinde yayımlanmıştır (1880-1895).

BİBLİYOGRAFYA :

W. H. T. Gairdner, *The Reproach of Islam*, London 1911, s. 205-207; A. H. al-Birûnî, *Makers of Pakistan and Modern India*, Lahor 1950, s. 1-60; Cemâleddîn-i Efgānî – Muhammed Abduh, *el-ʿUrvetü'l-vüs̱ḳā*, Beyrut 1389/1970, s. 412-417; Ahmed Emîn, *Züʿamâʾü'l-ıṣlâḥ*, Beyrut, ts. (Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî), s. 121-139; Bayur, *Hindistan Tarihi*, III, 380-386, 483; Abdülmüteâl es-Saîdî, *el-Müceddidûn fi'l-İslâm*, Kahire, ts. (Dârü'l-Hammâmî), s. 483-485; Ebü'l-Hasan en-Nedvî, *el-Müslimûn fi'l-Hind*, Dımaşk 1381/1962, s. 66-67; a.mlf., *eş-Şırâʿ beyne'l-fikreti'l-İslâmiyye ve'l-fikreti'l-ġarbiyye fi'l-aḳṭâri'l-İslâmiyye*, Kuveyt 1388/1968, s. 70-90; Haydar Bammat, *İslâmiyetin Mânevî ve Kültürel Değerleri* (trc. Bahadır Dülger), Ankara 1963, s. 402-404; Muhammed el-Behî, *el-Fikrü'l-İslâmî el-ḥadîs̱*, Kahire 1384/1964, s. 27, 33; G. F. I. Graham, *The Life and Work of Sir Syed Ahmed Khan*, Karachi 1979, s. 1-40, 58-125; Fazlurrahman, *İslâm* (trc. Mehmet Dağ – Mehmet Aydın), İstanbul 1981, s. 273-276; Morris Dembo, *Political Profile of Sir Sayyid Ahmad Khan [Hafeez Malik]*, İslâmâbâd 1402/1982, Giriş, s. XVI-XXII; *a.e.*, s. 7-329; John Obert Voll, *Islam, Continuity and Change in the Modern World*, Colarado 1982, s. 112-113; Hüseyin G. Yurdaydın, *İslâm Tarihi Dersleri*, Ankara 1982, s. 325-330; G. Allana, *Eminent Muslim Freedom Fighters 1562-1947*, New Delhi 1983, s. 111-123; *A Comprehensive History of India*, XI (nşr. K. K. Datta), New Delhi 1985, s. 798-799, 817; Mazheruddin Siddiqi, "Religious Thought of Sir Sayyid Ahmad Khan", *IS*, VI (1967), s. 289-308; Osman Keskioğlu, "Zuamâ'ul-Islâh = Islâhât Öncüleri Hakkında Görüşler", *AÜİFD*, XVII (1969), s. 143-144; Kan Kagaya, "A Comparative Study of Islamic Modernism in Indo-Pakistan, Egypt and Iran", *Orient*, XIV, Tokyo 1978, s. 71-78; Blumhardt, "Ahmed Hân", *İA*, I, 182-183; J. M. S. Baljon Jr., "Aḥmad Khān", *EI²* (İng.), I, 287-288; Seyyid Abdullah, "Aḥmed Ḫân", *UDMİ*, II, 116-122.

 Mustafa Öz

AHMED b. HANBEL

(احمد بن حنبل)

Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî (ö. 241/855)

Hanbelî mezhebinin imamı, muhaddis, fakih.

Hayatı. 164 (780) yılı Rebîülevvelinde (veya Rebîülâhir) Bağdat'ta doğdu. Ailesi Merv'den Bağdat'a göç ederken annesi ona hamile olduğu için Merv'de doğduğunu söyleyenler de vardır. Oğlu Sâlih'in rivayet ettiği şecereye göre soyu Hz. Peygamber'in dedelerinden Nizâr'la birleşerek Hz. İsmâil'e kadar uzanır. Dedesi Hanbel b. Hilâl Emevîler devrinde Serahs valiliği yapmış, Abbâsîler'in idareyi ele geçirmesinde önemli görevler üstlenmiş, babası da Abbâsî ordusunda görev almıştı. Ahmed b. Hanbel, babası otuz yaşlarında öldüğünden, Şeybânoğulları'ndan olan annesi Safiyye bint Meymûne'nin himayesinde büyüdü. Kur'ân-ı Kerîm'i ezberledikten ve Bağdatlı âlimlerden bir müddet gramer ve fıkıh okuduktan sonra hadis öğrenmeye başladı (795). İlk hocalarından biri, kendisinden pek çok hadis yazdığı tanınmış muhaddis Hüşeym b. Beşîr olup diğer hocaları arasında Süfyân b. Uyeyne, Yahyâ b. Saîd el-Kattân, Abdurrahman b. Mehdî, İmam Şâfiî ve Abdürrezzâk b. Hemmâm gibi âlimler bulunmaktadır. En çok hadis yazdığı hocası Vekî' b. Cerrâh'tır. İmam Şâfiî'den ise fıkıh ve usûl-i fıkıh öğrenmiştir. *el-Müsned*'deki rivayetlerine göre hocalarının sayısı 280 kadardır. Birini doğrudan, öbürünü başka bir râvi vasıtasıyla ondan iki hadis rivayet eden Buhârî'nin yanı sıra diğer tanınmış talebeleri arasında Müslim, Ebû Dâvûd, Tirmizî, Nesâî, akranlarından Yahyâ b. Maîn ile Ali b. Medînî, Ebû Zür'a er-Râzî, Ebû Hâtim er-Râzî, iki oğlu Sâlih ve Abdullah bulunmaktadır. Hocaları İmam Şâfiî, Abdürrezzâk ve Abdurrahman b. Mehdî de kendisinden hadis dinlemişlerdir. Yalnız İmâm Şafiî onun adını açıkça söylemek yerine, "güvenilir kimse bana rivayet etti (ḥaddes̱enî es̱-s̱iḳa)" demeyi tercih etmiştir (Zehebî, XI, 182-183). Ahmed b. Hanbel Bağdatlı muhaddislerden faydalandıktan sonra hadis tahsilini tamamlamak üzere önce Kûfe'ye (799), ardından dört defa Basra'ya (802-816 yılları arasında), ayrıca Mekke, Medine, Dımaşk, Halep ve Cezîre'ye seyahatler yap-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

tı. Bunların en uzunu ve en yorucusu, Abdürrezzâk b. Hemmâm'dan istifade etmek üzere ve yeterli parası olmadığı için kervancıların yanında deve bakıcılığı yapmak suretiyle 198 (813-14) yılında gerçekleştirdiği Yemen yolculuğudur. Fakat elli dirhemi bulunmadığı için Cerîr b. Abdülhamîd'den hadis okumak üzere diğer talebe arkadaşlarıyla birlikte Rey'e gidemedi. İkisi (veya üçü) yaya olmak üzere beş defa hacca gitti. Bu seyahatlerinde önemli hedeflerinden biri de Hicaz'daki muhaddislerle görüşüp onlardan faydalanmaktı. Hadis sahasındaki derin bilgisi ve güçlü hâfızası ilim muhitlerinde duyulduğu için onu gıyaben tanıyan muhaddisler, yanlarına gittiği zaman istediği hadisleri memnuniyetle kendisine rivayet ederlerdi. Kırk yaşına kadar devam eden talebelik hayatından sonra hadis okutmaya başladı. Çok zaman 5000 kadar hadis talebesi onu dinlemek üzere çevresinde toplanır, bunlardan 500 kadarı hadis yazarken diğerleri onun tavırlarından, ahlâk ve edebinden faydalanmaya çalışırlardı.

Abbâsî Halifesi Me'mûn (813-833), hilâfetinin son yıllarında Mu'tezile mezhebi ileri gelenlerinin tesiriyle, devrin tanınmış âlimlerini Kur'an'ın mahlûk olduğu görüşünü kabul etmeye çağırıncaya kadar Ahmed b. Hanbel hadis okutmaya devam etti. Bazı âlimler önceleri Kur'an'ın mahlûk olmadığını söylemekle beraber işkence ile tehdit edildikleri zaman halifenin zulmüne uğramamak için onun arzusuna uygun cevap verdiler; fakat o, bu görüşü benimsemediğini açıkça belirttikten sonra da kanaatinde ısrar etti. Bu sebeple hapse atıldı. Zulümden kurtulmak maksadıyla halifenin görüşünü kabul eder görünmesini tavsiye edenlere gücendi. O sıralarda Tarsus'ta bulunan Me'mûn onunla görüşmek isteyince, **halku'l-Kur'ân*** konusunda kendisi gibi düşünen Muhammed b. Nûh ile birlikte, Bağdat Valisi İshak b. İbrâhim tarafından zincire vurularak yola çıkarıldılar. Ancak Rakka'ya vardıklarında halifenin ölüm haberi geldi. Bu sebeple tekrar Bağdat'a gönderildiler. Fakat Muhammed b. Nûh, Ahmed b. Hanbel'den genç olmasına rağmen sıkıntılara daha fazla dayanamadı ve yolda öldü. Ahmed b. Hanbel Bağdat'a getirilerek hapsedildi. Yeni halife Mu'tasım (833-842) kardeşinin siyasetini takipte kararlı olduğu için İbn Hanbel'in hapiste tutulmasını istedi. Bir yıl sonra da huzuruna getirterek başkadı Ahmed b. Ebû Duâd ve güvendiği diğer kişilerle birlikte konu üzerinde yaptıkları münakaşaları dinledi. Onun âyet ve hadis dışında ileri sürülen delillere iltifat etmediğini ve kanaatinden vazgeçmediğini görünce işkenceye tâbi tutulmasını emretti. Şiddetli kamçı darbeleri altında inlediği halde orucunu dahi bozmadığını görünce, uygun bir ifade kullandığı takdirde serbest bırakılacağını söyledi. İbn Hanbel buna da yanaşmadı. İşkencenin hiçbir tesiri olmadığını gören halife onu serbest bırakmayı düşündü. Ancak İbn Ebû Duâd, Kur'an'ı mahlûk saymamak suretiyle dinden çıkan bir kimseyi serbest bırakmanın doğru olmayacağını, halkın bunu, "Mu'tasım kardeşi Me'mûn'un yolundan ayrıldı, üstelik İbn Hanbel her iki halifeyi de mağlûp etti" diyerek yanlış değerlendireceğini söyledi. Bunun üzerine halife kızgın güneş altında cellâtların daha çok kamçılamak suretiyle yaptıkları işkencelere bizzat nezaret etti.

Ahmed b. Hanbel iki yıl dört ay süren bu hapis ve işkence hayatından sonra serbest bırakıldı. Yaraları iyileşince yine fetva verip hadis okutmaya başladı. Mu'tasım'ın ölümünden sonra halife olan oğlu Vâsiḳ döneminde (842-847) halku'l-Kur'ân meselesi mekteplerde resmî program içerisine alınarak okutulma yoluna gidilince, bu hareket karşısında galeyana gelip isyan etmeyi düşünen halk Ahmed b. Hanbel'e başvurdu. Bunun doğru olmadığını ve sabretmek gerektiğini söylemesine rağmen halkla görüşmesi ve hatta halifenin bulunduğu yerde ikamet etmesi yasaklandı. Vâsiḳ'ın ölümüne kadar evinde göz hapsinde tutuldu. Cuma namazlarına bile gidemedi. Beş yıl boyunca oğulları dışında kimseye hadis rivayet edemedi (Zehebî, XI, 264-265). Onun bu dönemde hadis rivayetini bırakması, İbn Cevzî'nin bir rivayetine dayanmaya çalışan H. Laoust'un iddia ettiği gibi (*EI*² (Fr.), I, 281), Mu'tezile kadısının başına yeni bir dert açmasından korktuğu için değildir. Mütevekkil devrinde (847-861) halku'l-Kur'ân meselesi sona ermekle beraber, yine de Hz. Ali taraftarlarından birini evinde barındırdığı ve ona biat edeceği iddiasıyla evi arandı ve sorguya çekildi. İleri sürülen iddiaların asılsız olduğu anlaşılınca halife ona ihsanlarda bulunarak gönlünü almak istedi. Fakat o bu hediyeleri halifeye kızdığı için değil, içine haram karışmış bir mal olduğu düşüncesiyle kabule yanaşmadı. Bu tavrının kendisine yine zarar getirebileceğini düşünen dostları halifenin ihsanlarını reddetmemesini söylediler. Bunun üzerine hediyeleri kabul etmekle birlikte tamamını ihtiyaç sahiplerine dağıttı. Daha sonraları halifenin hiçbir ihsanını kabul etmeyeceğini kesin bir dille belirttiği halde ailesine maaş bağlandı. Bu maaşın kabul edilmemesini istemesine rağmen halifenin ihsanını alan oğullarına gücendi ve bundan sonra onların bir lokmasını bile yemedi. Ayrıca oğlu Sâlih'e kadılık görevini kabul ettiğinden dolayı kırıldı. Son günlerinde iyice halsiz düştüğü için halife özel doktorunu göndererek onu tedavi ettirmek istedi. Ancak doktor onun bedenen rahatsız olmadığını, az yemek, çok oruç tutmak ve ibadet etmek sebebiyle halsiz düştüğünü söyledi. Vefat edeceğini hissedince yanında bulundurduğu Hz. Peygamber'in üç tel saçından ikisini gözlerinin, birini de dilinin üstüne koymalarını vasiyet etti. İşkenceye tâbi tutulduğu günlerde yaptığı gibi kelime-i şehâdet getirerek oğullarının ve yakınlarının buna şahit olmalarını istedi.

Ahmed b. Hanbel 12 Rebîülevvel 241 Cuma günü (31 Temmuz 855) Bağdat'ta vefat etti. Halifenin muhtelif kimselere yaptırdığı tahminlere göre, cenazesinde altmış bini kadın olmak üzere 800 bin (veya bir milyon) kişi bulundu. Hayatında iki evlilik yaptı. İlk evliliğinden oğlu Sâlih doğdu. İsfahan kadısı olan Sâlih'in annesi vefat ettikten sonra ikinci defa evlendi. Bu hanımından da *el-Müsned*'i rivayet edecek olan oğlu Abdullah dünyaya geldi. İkinci karısının ölümünden sonra bir câriye aldı. Ondan da üç oğlu ile bir kızı oldu.

Şahsiyeti. Orta boylu, koyu esmer tenli ve güzel yüzlü olan Ahmed b. Hanbel'in altmış üç yaşından sonra sakalına kına yakmaya başladığı, ağırbaşlı hali ile çevresindekiler üzerinde derin bir saygı uyandırdığı ve son derece mütevazi olduğu, nüktedan bir kimse olan hocası Yezîd b. Hârûn'un bu çok sevdiği öğrencisi ile birlikte bulunurken yanında nükte ve şaka yapmamaya dikkat ettiği kaynaklarda zikredilmiş; bir imtihan saydığı şöhretten çok rahatsız olduğu, Mekke'nin bir mahallesinde tanınmadan yaşamayı arzu ettiği rivayet edilmiştir. Bir gün muhaddis Ali b. Abdüssamed onun feyzinden faydalanmak

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

düşüncesiyle elini elbisesine sürmüştü. Ahmed b. Hanbel bu harekete kızdı ve eliyle elbisesini silkelerken "Kimden aldınız bu âdeti?" diye çıkıştı. Zühd ve takvâsıyla bilinen İslâm büyüklerinin faziletlerini anar, "Onlar nerede, biz nerede!" diye hayıflanırdı. Babasından kalan dokuma tezgâhının kirasından aldığı para geçimine yetmediği için bazan ücretle kitap istinsah eder, bazan uçkur (kemer) dokur, bazan da karısının eğirip dokuduğu kumaşı satardı. Ekinler biçildikten sonra tarlada kalan döküntüleri -diğer ihtiyaç sahipleriyle birlikte- topladığı olurdu. Yakınlarının söylediğine göre, evinde yiyip içecek birşey bulunmadığı zaman üzülecek yerde sevinir, ekmek kırıntılarını ıslatarak üzerine tuz döküp yerdi. Pahalı yiyeceklere iltifat etmez, bunlar kendisine ikram edilse bile ya biraz tadar veya hiç yemezdi. Tahsil hayatı boyunca da aynı sıkıntılara katlanmış, bununla beraber kimseden yardım istememişti. Kendisinden hadis okumak üzere Yemen'e kadar kervancıların yanında deve bakıcılığı yaparak gittiği hocası Abdürrezzâk b. Hemmâm ona bir miktar yardım teklif edince, "Eğer birinden yardım almayı kabul etseydim senden alırdım" diyerek kabul etmemişti. Kendisini seven bazı tâcirlerin ve ona saygı duyanların ısrarla vermek istediği binlerce dirhem veya dinarı almamış, reddettiği büyük imkânları başkalarının geri çevirmediğini söyleyen oğlu Sâlih'e Tâhâ sûresinin 131. âyetini okuyarak Allah'ın vereceği rızkın daha hayırlı ve daha kalıcı olacağını ifade etmişti. Aynı konuda sitemde bulunan amcasına da, "Biz paranın peşinde olmadığımız için geliyor, eğer onun peşinde olsaydık gelmezdi" demişti. Mütevazi evinde eşya olarak eski bir hasır ile basit birkaç çanak çömlekten başka birşey yoktu. Bununla beraber uzaklardan ziyaretine gelenleri evinde ağırlar ve onlara kuru ekmek ikram ederdi; daha fazlasını yapamadığı için de gönüllerini alırdı. Yardıma muhtaç yakınlarına veya kendisinden yardım isteyenlere elindeki üç beş dirhemin tamamını verirdi.

Oğlu Abdullah, **mihne*** olayından önce onun günde 300 rekât namaz kıldığını, daha sonra vücudunun zayıflaması sebebiyle ancak bunun yarısı kadar kılabildiğini söyler. Her gün Kur'ân-ı Kerîm'in yedide birini okumayı âdet edinmişti. Cihad sevabına nâil olmak için Tarsus'ta bir müddet sınır bekçiliği yapmış ve savaşa da katılmıştı. Resûl-i Ekrem'in bir tel saçını zaman zaman öpüp gözlerinin üzerine koyması ve suya batırıp bu suyu şifa niyetiyle içmesi, onun minber ve hücresine hayır ve bereket umarak el sürmekte bir beis görmemesi gibi oğlu Abdullah'tan nakledilen halleri, Ahmed b. Hanbel'in Hz. Peygamber'e duyduğu sevgi ve hasretin birer ifadesidir (Zehebî, XI, 212). Zehebî bu bilgileri verdikten sonra, Ahmed b. Hanbel'in böyle davranışlara taraftar olmadığını ileri sürenlerin ona iftira ettiklerini söyler.

Ahmed b. Hanbel'i yakından tanıyan hocalarının onun hakkında takdirkâr ifadeleri vardır. Meselâ Yahyâ b. Saîd el-Kattân onun bir derya olduğunu, talebeleri arasında bir benzerini görmediğini söylemiş ve bütün kitaplarını (veya hadislerini) istifadesine sunmuştur. İbn Hanbel'in çok sevdiği ve seher vakti kendilerine dua ettiği altı kişiden biri olan İmam Şâfiî, Bağdat'ta Ahmed b. Hanbel'den daha faziletli, müttaki, âlim ve fakih bir kimse görmediğini söylemiş, diğer hocası Abdürrezzâk b. Hemmâm da aynı kanaati paylaşmıştır. Ali b. Medînî ise, "Allah bu dini **ridde*** günü Ebû Bekir ile, mihne günü de Ahmed b. Hanbel ile yüceltmiştir" demek suretiyle, o çetin imtihanda yapılan işkencelere onun kendisinden daha fazla dayandığını itiraf etmiştir. Mihne olayında İbn Hanbel'in peygamber sabrı gösterdiğine işaret eden devrin tanınmış sûfîsi Bişr el-Hâfî, kendisinin aynı sabrı gösteremeyeceğini belirttikten sonra onun atıldığı ateşten has altın olarak çıktığını söylemiştir. Talebelerinden Ebû Dâvûd, onun ilim meclislerinde uhrevî âlemin zevki bulunduğunu anlatmış, Ebû Hâtim er-Râzî de, Ehl-i sünnet ile ehl-i bid'at taraftarlarını birbirinden ayırmanın en sağlam ölçüsü onu sevmektir, demiştir.

Ahmed b. Hanbel'in vecize mahiyetinde hakîmane sözleri vardır. Çok sevdiği Ali b. Medînî bir tavsiyede bulunmasını isteyince ona, "Azığın takvâ olsun, âhiret hep gözünün önünde bulunsun" demiştir. Yakınlarına da, "Değerli bulduğunuz hayırları araya bir engel girmeden yapmaya bakın" tavsiyesinde bulunmuştur.

Ahmed b. Hanbel'in hal tercümesine dair yazılan eserlerin ilki oğlu Sâlih'e aittir. *Sîretü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel* adını taşıyan bu risâlenin Tunus'ta (Sezgin, I, 510) ve İstanbul'da Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Şehid Ali Paşa, nr. 2763/2) birer nüshası bulunmaktadır. Yine oğlu Sâlih ile Ahmed b. Hanbel'in talebesi ve amcazadesi İshak b. Hanbel'in *Mihnetü İbn Hanbel* adlı birer risâleleri daha vardır (Sezgin, I, 503). İshak'ın eseri basılmıştır (Kahire, ts.). Mihne olayı hakkında Cemmâîlî'den başka (Sezgin, I, 503-504) W. M. Patton (*Ahmad b. Hanbal and the Mihna,* Heidelberg 1897) ve Ali Abdülhakk'ın da (*Ahmed b. Hanbel ve'l-mihne,* Kahire 1958) eserleri vardır. Menâkıbına dair yazılan kitapların en önemlileri ise Ebû Bekir el-Beyhakī (Sezgin, *GAS,* I, 503) ile İbnü'l-Cevzî'nin (bk. bibl.) eserleridir. Onun hakkında Muhammed Ebû Zehre (*İbn Hanbel, hayâtühû ve ʿasruhû, ârâʾühû ve fıkhuhû,* Kahire 1981; *Ahmed b. Hanbel,* trc. Osman Keskioğlu, Ankara 1404/1984) ile Mustafa eş-Şek'a da (*el-İmâm Ahmed b. Hanbel,* Kahire-Beyrut 1404/1984) birer monografi kaleme almışlardır.

Eserleri. Ahmed b. Hanbel, en önemli eseri olan *el-Müsned* dışında kendisine nisbet edilen kitapların hiçbirini bizzat kaleme almamış, hatta kendi söz ve fetvalarının yazılmasına izin vermemiştir. Bundan dolayı eserleri, başta oğlu Abdullah olmak üzere diğer talebeleri tarafından ve ölümünden sonra kaleme alınmıştır. Günümüze ulaşan ve hemen hepsi hadise dair olan eserleri şunlardır: 1. ***el-Müsned****. Ahmed b. Hanbel'in 700 bin hadis arasından seçerek tertip ettiği otuz bin kadar hadise oğlu Abdullah ile talebesi Ebû Bekir el-Katîî'nin birçok (bazı kaynaklara göre on bin) hadis ilâve etmesiyle meydana gelen bu eser, en hacimli iki hadis külliyatından biridir (diğeri Bâkī b. Mahled'in *el-Müsned*'idir). Sadece sahih hadisleri ihtiva etmesi hedef alınmadığından eser hasen ve zayıf hadisleri de içine almaktadır. İbnü'l-Cevzî *el-Müsned*'de otuz sekiz mevzû hadis bulunduğunu söylemiş, fakat İbn Hacer el-Askalânî bu iddianın doğru olmadığını göstermek üzere *el-Kavlü'l-müsedded fi'z-zebbi ʿan Müsnedi Ahmed* adlı eserini yazmıştır. İbn Hanbel, yalancı olduğu bilinen kimselerden hadis rivayet etmemeyi, doğru sözlülüğü ve dindarlığı herkesçe kabul edilen güvenilir râvîlerden hadis almayı prensip edindiği için eserde mevzû hadislerin bulunmaması tabiidir. Ancak uzun hapis hayatı ve bu hayatın getirdiği çeşitli rahatsızlıklar sebebiyle kitabını tertip etmeye fırsat bulamadığından bazı zayıf ve epeyce de müker-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

rer rivayetin eserde yer almasını önleyememiştir (ayrıca bk. **ABDULLAH b. AHMED b. HANBEL**). Kitapta İslâm'a giriş tarihleri esas alınmak üzere önce **aşere-i mübeşşere*** nin, sonra **Ehl-i beyt***, Hâşimoğulları, Mekkeli, Medineli, Kûfeli, Basralı, Suriyeli sahâbîlerin ve en son da kadın sahâbîlerin **müsned***leri sıralanmıştır. *el-Müsned* Kahire'de altı cilt olarak basılmıştır (1313). Ahmed Muhammed Şâkir, yer yer şerhetmek suretiyle eserin yeni bir neşrine başlamış, vefatından önce üçte birini on altı cilt halinde yayımlamıştır (Kahire 1369-1378/1949-1958). *el-Müsned* üzerinde muhtelif çalışmalar yapılmıştır. Nûreddin el-Heysemî, bu eserde bulunup da *Kütüb-i Sitte*'de yer almayan sahih hadisleri *Ġāyetü'l-maḳṣad fî zevâʾidi'l-Müsned* adlı kitabında bablara göre tasnif etmiştir. Eserdeki hadislerin güvenilir olup olmadığına, râvilerinin hal tercümesine, Hz. Peygamber'den üç râvi ile rivayet edilen hadislerine (**sülâsiyyât***) dair yazılan kitapların yanı sıra eseri sahâbe adlarına göre alfabetik olarak tertip eden, bablara göre yeniden tasnif eden, nâdir (garîb) kelimelerini açıklayan, şerh ve ihtisar eden kitaplar da yazılmıştır (bk. Sezgin, I, 504-507). **2.** *Kitâbü's-Sünne. İʿtiḳādü Ehli's-sünne* adıyla da bilinen ve İbn Hanbel'in Cehmiyye, Mürcie, Kaderiyye, Havâric, halku'l-Kur'ân, kader, deccal, melâike, rü'yetullah, kürsî ve âhirete dair görüşlerinin oğlu Abdullah tarafından derlenmesiyle meydana gelen eser Mekke'de (1349) ve Kahire'de (ts.), son olarak da Ebû Hâcir Muhammed Saîd Besyûnî tarafından Beyrut'ta neşredilmiştir (1405/1985). **3.** *Kitâbü'z-Zühd.* Oğlu Abdullah'ın rivayetlerinden meydana gelen eser başlıca iki bölümden ibarettir. Birinci bölümde Hz. Muhammed ile Âdem, Nûh, İbrâhim, Yûsuf, Eyyûb, Yûnus, Mûsâ, Dâvûd, Süleyman, Lokman ve Îsâ peygamberlerin zühdüne dair rivayetler, ikinci bölümde de başta Hulefâ-yi Râşidîn olmak üzere ileri gelen on dokuz sahâbî ile on altı tâbiî büyüğünün zühdü ve bu konuya dair sözleri bulunmaktadır. Eser Mekke'de (1357) ve Beyrut'ta (1983) basılmıştır. **4.** *Kitâbü'l-Veraʿ.* Talebesi Ebû Bekir el-Merrûzî'nin Ahmed b. Hanbel'e sorduğu bazı fetvalar ile zühd ve takvâya dair 100 meselenin yine onun tarafından kaleme alınmasıyla meydana gelen eser önce Kahire'de (1340), daha sonra biri Zeyneb İbrâhim el-Kārût'un tahkikiyle Beyrut'ta (1403/1983), diğeri Muhammed Saîd Besyûnî'nin tahkikiyle yine Beyrut'ta (1986) yayımlanmıştır. Eserin bir bölümü G. H. Bousquet ile Ch. Dominique tarafından Fransızca'ya tercüme edilmiştir (bk. Sezgin, *GAS*, I, 507). **5.** *Kitâbü'l-ʿİlel ve maʿrifeti'r-ricâl.* **İlel*** konusunda büyük bir otorite olan Ahmed b. Hanbel'in hadis râvileri hakkındaki tenkit ve görüşleri talebelerinden Ebû Bekir el-Merrûzî, Ebû Bekir el-Esrem, Hallâl ve oğlu Abdullah tarafından derlenmiştir. Bu kitap Abdullah'ın bir araya getirdiği tenkitleri ihtiva etmektedir. İbn Ebû Hâtim, Ahmed b. Hanbel'in muhtelif râviler hakkındaki görüşlerini oğlu Abdullah'tan yazılı olarak almış ve bunları *el-Cerḥ ve't-taʿdîl* adlı kitabında çokça zikretmiştir. Talât Koçyiğit ile İsmail Cerrahoğlu eseri iki cilt halinde yayımlamışlardır (I, Ankara 1963; II, İstanbul 1987). **6.** *Kitâbü Feżâʾili'ṣ-ṣaḥâbe.* Abdullah b. Ahmed'in ashâb-ı kirâmın faziletlerine dair babasından duyduğu hadisleri rivayet etmesiyle meydana gelen eserin Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Yenicami, nr. 878) bulunan tek nüshası, Vasiyyullah b. Muhammed Abbas tarafından hadislerin kaynakları da gösterilerek geniş fihristlerle birlikte Cidde'de neşredilmiştir (1403/1983). Zehebî, Abdullah ile Ebû Bekir el-Katîî'nin esere bazı ilâvelerde bulunduklarını söylemektedir (bk. *Aʿlâmü'n-nübelâʾ*, XI, 330). **7.** *el-Mesâʾil.* İbn Hanbel'in gerek talebeleri gerekse başkaları tarafından fıkha, akaid ve ahlâka dair sorulan sorulara verdiği cevaplar, muhtelif talebelerince bu adla bir araya getirilmiştir. Ebû Dâvûd es-Sicistânî tarafından derlenen *el-Mesâʾil* Kahire'de (1353/1934), Abdullah b. Ahmed'in derlediği ise Züheyr eş-Şâvîş'in tahkikiyle Beyrut'ta (3. bs. 1408/1988) yayımlanmıştır. Diğer talebelerinden İshak b. Mansûr el-Kevsec, Ebû Bekir el-Esrem, Hanbel b. İshak, Abdülmelik el-Meymûnî, Ebû Bekir el-Merrûzî, Harb b. İsmâil el-Kirmânî, İbrâhim b. İshak el-Harbî gibi âlimler tarafından toplanan "mesâil"lerin bir kısmı da günümüze kadar gelmiştir (bk. Sezgin, I, 507-508). **8.** *Kitâbü'ṣ-Ṣalât. Risâletü'ṣ-Ṣalât* adıyla da bilinen eser, İbn Hanbel'in Müsedded b. Müserhed'e yazdığı mektupla birlikte 1311'de Bombay'da (taş baskısı, 42 sayfa), 1322'de Kahire'de, *eṣ-Ṣalât ve mâ yelzemü fîhâ* adıyla ve İbn Kayyim el-Cevziyye'nin *Kitâbü'ṣ-Ṣalât ve aḥkâmi târikihâ* adlı eseriyle birlikte yine Kahire'de (1323, 1347) ve son olarak *er-Risâletü's-seniyye fi'ṣ-ṣalât* adıyla Muhammed Abdürrezzâk Hamza tarafından neşredilmiştir (Kahire 1964). Zehebî, Ahmed b. Hanbel'in *er-Risâle fi'ṣ-ṣalât* adlı bir eserinin bulunmadığını, bu kitabın ona sonradan nisbet edildiğini söylemektedir (bk. *Aʿlâmü'n-nübelâʾ*, XI, 287, 330). **9.** *Kitâbü'l-Eşribe.* Bazı kaynaklarda *Kitâbü'l-Eşribeti'ṣ-ṣaġīr* adıyla kaydedilen eser, haram olan içkilere dair Hz. Peygamber'in hadislerini, ashap ve tâbiînin sözlerini ihtiva etmektedir. Subhî Câsim el-Bedrî tarafından Bağdat'ta (1396/1976), Subhî es-Sâmerrâî tarafından da Beyrut'ta (2. bs. 1405/1985) neşredilmiştir. **10.** ***er-Red ʿale'z-zenâdıḳa ve'l-Cehmiyye**** . Eser, sahasında yazılanların ilki olması, ilk asırlardaki inançları ve selef akīdesini aktarması bakımından önemlidir. Kıvâmüddin Burslan kitabı tercüme ederek Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi (Revan Köşkü, nr. 510/4) nüshasının tıpkıbasımıyla birlikte *Dârülfünun İlâhiyat Fakültesi Mecmuası*'nda yayımlamıştır (1927, sy. 5-6, s. 278-327). Muhammed Hâmid el-Fakkī, *Şezerâtü'l-belâtîn min ṭayyibâti kelimâti selefîne'ṣ-ṣâliḥîn* adlı mecmuada (Kahire 1375, s. 4-40), ayrıca Muhammed Fihr (Hama 1967) ve Ali Sâmî en-Neşşâr ile Ammâr et-Tâlibî *ʿAḳāʾidü's-selef* (İskenderiye 1971) adlı kitaplarında eseri neşretmişlerdir. *er-Red*, M. S. Seale tarafından İngilizce'ye tercüme edilmiştir (*Muslim Theology*, London 1964, s. 96-125). **11.** *el-ʿAḳīde.* On kadar talebesinin naklettiği eser, bazı rivayetlere ait müstakil yazmalar yanında, söz konusu râvilerin çoğunun İbn Ebû Ya'lâ'nın *Ṭabaḳātü'l-Ḥanâbile*'sindeki biyografilerinde muhtelif hacimlerde zikredilmiş olarak günümüze kadar gelmiştir. *el-ʿAḳīde*, Abdülvâhid b. Abdülazîz et-Temîmî'nin (ö. 410/1019) rivayeti esas alınmak suretiyle M. Hâmid el-Fakkī tarafından *Ṭabaḳātü'l-Ḥanâbile*'nin sonunda (II, 293-308), Ebû Bekir el-Hallâl'ın (ö. 311/923) rivayeti esas alınarak da Abdülazîz İzzeddin es-Seyrevân tarafından neşredilmiştir (Dımaşk 1408/1988). Bazı nüshaları *Kitâbü'l-İʿtiḳād* adıyla bilinmektedir (bk. *Keşfü'z-ẓunûn*, II, 1393). **12.** *Kitâbü Feżâʾili ʿAlî.* İbn Ebü'l-Hadîd'in *Şerḥu Nehci'l-belâġa*'sı içinde bulunmaktadır (Kahire 1386/1967, IX, 167, 169, 171-174). **13.** *Kitâbü'l-Vuḳūf ve'l-veṣâyâ.* Hallâl tarafından derlenen eserin Kahire ve Mekke'de birer nüshası bulunmaktadır (Sezgin, I, 508). **14.** *Bâbü aḥkâmi'n-ni-*

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

*sâ*ˀ. Mekke'de (Mektebetü Muhammed Hamza, 40 varak civarında) yazmaları vardır. **15.** *Kitâbü't-Tereccül.* Saç bakımının önemini fıkhî açıdan ele alan eserin Mekke'de (Mektebetü Muhammed Hamza, 27 varak civarında) bir yazması mevcuttur. **16.** *Kitâbü Ehli'l-milel ve'r-ridde ve'z-zenâdıḳa ve târiki'ṣ-ṣalât ve'l-ferâˀiż ve naḥvi ẕâlik.* Eserin Mekke'de (Mektebetü Muhammed Hamza, 200 varak civarında) bir nüshası bulunmaktadır. **17.** *Cevâbü'l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel ʿan suˀâl fî ḫalḳi'l-Ḳurˀân* (Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Revan Köşkü, nr. 510/9, bir varak). **18.** *Kitâbü'l-İrcâ*ˀ. Hallâl'ın *Kitâbü'l-Câmiʿ*i içindedir (Sezgin, I, 508, 512). **19.** *Kitâbü'l-Îmân* (British Museum, Or. nr. 2675, s. 261-290). Rüyasında Hz. Peygamber'den rivayet ettiği söylenen üç hadisin bulunduğu bir varak Zâhiriyye Kütüphanesi'nde (Mecmua, nr. 59), akaid ve sünnete dair bazı fikir ve fetvalarının bulunduğu bir diğer varak da Tahran'da Mektebetü külliyeti'l-hukūk'tadır (251 C.). Ayrıca ona ölüm, âhiret günü, Allah'tan başkasına baş eğmeme konularına dair bir şiir nisbet edilmektedir (Sezgin, I, 506).

Ahmed b. Hanbel'in günümüze kadar gelip gelmediği bilinmeyen *et-Tefsîr* ve *Kitâbü'l-Ferâˀiż* adlarında iki eseri daha vardır. *et-Tefsîr*'in *el-Müsned*'den birkaç misli daha hacimli olduğu ve 120 bin hadis ihtiva ettiği söylenmektedir (İbn Ebû Ya'lâ, I, 8; Zehebî, XI, 327-328). Zehebî *Kitâbü'l-Ferâˀiż*'in bir kısmını gördüğünü söylemektedir (*Aʿlâmü'n-nübelâ*ˀ, XI, 328). Ayrıca *Kitâbü'n-Nâsiḫ ve'l-mensûḫ, Kitâbü'l-Menâsik, Kitâbü Ṭâʿati'r-Resûl, et-Târîḫ, Ḥadîṣü Şuʿbe, el-Muḳaddem ve'l-muˀaḫḫar fi'l-Ḳurˀân, Cevâbâtü'l-Ḳurˀân, Nefyü't-teşbîh* ve *el-İmâme* adlı eserler de kaynaklarda ona nisbet edilmektedir. Talebesi Ebû Bekir el-Hallâl'in yaptığı uzun seyahatler sonunda diğer talebe arkadaşlarından yüz kadarıyla görüşmek suretiyle derlediği, İbn Hanbel'in sözlerini, fetvalarını, ilel, râviler, sünnet ve fıkha dair görüşlerini ihtiva eden ve her biri üçer cilt hacminde olduğu belirtilen *Kitâbü'l-ʿİlm, Kitâbü'l-ʿİlel, Kitâbü's-Sünne* ve *Kitâbü'l-Câmiʿ* adlı eserler de (British Museum, Suppl. 168, Or. nr. 2675, I, 212 varak) dolayısıyla onun eserleri arasında sayılabilir.

Hadis İlmindeki Yeri. Ahmed b. Hanbel'in hayatını dolduran yegâne meşgale hadis olmuştur. Hayatını hadise göre tanzim etmiş, yazdığı her hadis ile mutlaka amel ettiğini söylemiş, kendisinden istenen fetvaları da hadise dayanarak vermiştir. Örnek davranışlarıyla İbn Hanbel'in takdirini kazanmış olan muhaddis ve zâhid Abdülvehhâb b. Abdülhakem el-Verrâk ona altmış bin fetva sorulduğunu, hepsini de "haddesenâ" ve "ahberenâ" diyerek hadislerle cevaplandırdığını söylemiştir. Ebû Zür'a er-Râzî'nin birlikte yaptıkları müzakerelerde tesbit ettiğine göre Ahmed b. Hanbel -mükerrerleriyle birlikte- 700 bin (veya bir milyon) rivayeti ezbere bilmekteydi. Oğlu Abdullah da onun bir milyon rivayet derlediğini ve yazdığı her rivayeti ezberlemeyi prensip edindiğini söylemektedir. Kuvvetli hâfızasıyla tanınan Ebû Zür'a, onun hıfzının kendisininkinden çok daha sağlam olduğunu çeşitli örnekler vererek itiraf etmiştir. Ahmed b. Hanbel'e göre, fakih sayılabilmek için iyi bir muhaddis olmak, en az dört yüz bin rivayeti ezbere bilmek ve sıhhatinden emin olunmayan rivayetlerle fetva vermekten kaçınmak gerekir. İshak b. Hânî, "Fetva verme hususunda pek cüretkâr davrananlarınız, ateşe atılmakta en cüretkâr olanlarınızdır" meâlindeki hadis hakkında görüşünü almak istediği zaman, hadisteki tehdide muhatap olan kimselerin, duymadığı rivayetlerle fetva verenler olduğunu söylemiştir. Hadis kitaplarına sahip olmayı onların içindeki rivayetlerle amel etmek için yeterli görmemiş, ayrıca bu rivayetlerin mahiyetini bilmek gerektiğini ifade etmiştir. Oğlu Abdullah kendisine böyle birinin durumunu sorduğu zaman, zayıf bir hadisle değersiz bir rivayeti, kuvvetli bir senedle çürük bir senedi ayıramayanların kitaplardaki hadislerle amel edebilmek için bu sahalarda otorite olan âlimlere danışması gerektiğini belirtmiştir. İmam Şâfiî, Iraklılar'la yaptığı bir münakaşada ele aldıkları konuya dair hiçbir hadis hatırlayamadığını söyleyince, ona aynı konuda üç hadis okuyan talebesi İbn Hanbel'e sahih hadisleri kendisinden daha iyi bildiğini itiraf etmiş ve kendi kanaat ve fetvalarının aksine sahih bir hadise rastlarsa haber vermesini istemiştir (Zehebî, XI, 213).

Ahmed b. Hanbel'in sahih hadisleri iyi bilmesine rağmen *el-Müsned*'de zayıf hadislerin bulunması, eserine malzeme toplarken kabul ettiği şartlardan kaynaklanmaktadır. Hadis münekkitlerince yalancı olduğu ileri sürülen kimselerden kesinlikle hadis almamış, bunun yanında doğru sözlülüğü ve dindarlığı ile bilinen râvilerin rivayetlerini kabul etmekte bir mahzur görmemiştir. Yalancı olmamak kaydıyla rivayet şartlarının tamamı kendinde bulunmayan bazı râvilerden hadis almasının sebebi, herkesin aradığını bulabileceği büyük bir hadis külliyatı meydana getirme arzusuyla yakından ilgilidir. Vefatından bir müddet önce oğlu Abdullah'tan *el-Müsned*'deki zayıf bir hadisi çıkarmasını istemesi, eserini şartlarına uymayan rivayetlerden tamamen ayıklayamadığı kanaatini uyandırmaktadır. Ayrıca ondan, hem kendisinin hem de yakın arkadaşlarının helâl ve harama, sünnet ve ahkâma dair rivayetleri kabul ederken son derece titiz davrandıkları, fakat bir hüküm getirmeyen, sadece faziletli amellere teşvik eden, ayrıca Hz. Peygamber'e isnad edilmeyen haberlerde aynı titizliği göstermedikleri rivayet edilmektedir (Hatîb, *el-Kifâye*, s. 134). Gerek Ahmed b. Hanbel'in gerekse aynı kanaatte olan bazı muhaddislerin zikredilen konularda müsamahakâr davranmaları, buna benzer rivayetleri başka **tarik***lerle takviye edebilecekleri düşüncesinden ileri gelmektedir. Şurası da unutulmamalıdır ki Ahmed b. Hanbel zamanında hadisler "sahih" ve "zayıf" diye iki kısımda ele alınmakta ve zayıf terimi, daha sonra ortaya çıkan **hasen*** rivayetleri de kapsamaktaydı. Onun faziletli ameller konusunda delil olabileceğini söylediği zayıf hadisler bugünkü anlamda zayıf rivayetler değil, en azından hasen rivayetlerdir. Kıyasa tercih ettiği zayıf hadisler de aynı şekilde hasen rivayetlerdir. Hasta yatağında bile eserini zayıf rivayetlerden arındırmaya çalışması ve pek güvenilmeyen râvilerden alınmaları sebebiyle **garîb*** sayılan hadislerin yazılmasına karşı çıkması, onun bu kabil rivayetlere karşı müsamahakâr davranmadığının delilidir. Nitekim üçüncü tabakaya mensup hadis münekkitlerinin en titizi olarak Yahyâ b. Maîn ile Ahmed b. Hanbel kabul edilmektedir. İbn Sa'd, İclî, Ebû Hâtim er-Râzî, Nesâî ve İbn Hibbân gibi hadis münekkitlerinin onun bu sahada otorite ve güvenilir bir râvi, hadisin hem fıkhını hem de tefsirini bilen bir hâfız olduğunu söylemeleri hadisteki yerini belirtmeye kâfidir. Rivayet ettiği hadisten elde edilecek hükümleri bilmek, ancak büyük muhaddislerde görülen bir özelliktir. Hadis hâfızı Sâlih Cezere, kendilerine yetiştiği muhaddisler içinde hadislerin fıkhını en iyi onun bildiğini belirtmektedir. Diğer taraftan,

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

pek az muhaddisin söz sahibi olduğu ilel konusundaki görüşlerini ihtiva eden ve bu sahanın ilk eserlerinden biri olan *Kitâbü'l-ᶜİlel ve maᶜrifeti'r-ricâl*'i de bunu ispat etmektedir.

Ahmed b. Hanbel'in hadis rivayetinde üstün bir yere sahip olmasının çeşitli sebepleri vardır. Rivayet edeceği hadisleri ezberinde olduğu halde mutlaka kitaba bakarak okuması, bazı hadisler arasındaki fark sadece "ve", "ev", "li", "bi", "ileyhi", "aleyhi" gibi şeklî farklardan ibaret bile olsa, bunları büyük bir titizlikle aynen rivayet etmesi, rivayetlerde âlî **isnad*** aramanın seleften kalma bir sünnet olduğunu söyleyerek âlî rivayetlere büyük önem vermesi, hadislerin mâna olarak rivayetine (bk. RİVAYET) taraftar olmaması, bir hadisi ihtiva ettiği hükümlere göre ilgili bablarda parça parça rivayet etmeyi (bk. TAKTÎ') uygun görmemesi, kendisine bir hadisteki nâdir (garîb) bir kelimenin sorulması üzerine, bunun garîbi bilenlere sorulmasını tavsiye ederek Peygamber buyruğu hakkında zan ile konuşamayacağını söylemesi, onun hadis rivayetinde ne kadar titiz davrandığını göstermektedir. Ebû Zür'a ile hadis müzakere ettiği sırada, nâfile ibadete pek düşkün olduğu halde, farzların dışında hiçbir namaz kılmaması, hadis ile uğraşmayı daha büyük ibadet saydığını göstermektedir. Bu sebeple olmalıdır ki ücretle hadis rivayet etmeye cevaz veren bazı muhaddislere karşılık o böyle kimselerin rivayetlerinin kabul edilemeyeceğini ifade etmiştir. Yatsı namazını mescidde kıldıktan sonra, derin ilmine ve geniş hadis bilgisine hayran olduğu hocası Vekî' b. Cerrâh ile birlikte onun evine kadar yürüyerek bazı hadisleri **müzakere*** ederlerdi. Bir gece bu müzakere kapının önünde sabah namazına kadar devam etmiş, her ikisi de vaktin nasıl geçtiğini farketmemişlerdi. Çünkü bu sırada Ahmed b. Hanbel Vekî'in bir hocasından onun duymadığı rivayetleri nakletmişti.

Hapishanede veya evinde göz hapsinde bulunduğu zamanların dışında hadis rivayetini bırakmamıştır. Halife Mütevekkil'in oğlu Mu'tezz'e özel olarak hadis okutmasını istemesi, hadis rivayetinde yöneticilere imtiyaz tanımaya karşı olan Ahmed b. Hanbel'i zor durumda bırakmış, bir hadisi baştan sona rivayet etmemeye daha önce yemin etmiş olduğunu söyleyerek halifenin isteğini geri çevirmiş ve bu sebeple vefatından sekiz yıl kadar önce aile fertlerinin dışındakilere hadis rivayetini terketmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist,* s. 285; Ebû Nuaym, *Ḥilye,* IX, 161-233; Hatîb, *Târîḫu Baġdâd,* IV, 412-423; a.mlf., *el-Kifâye fî ᶜilmi'r-rivâye,* Haydarâbâd 1357, s. 134; *Ṭabaḳātü'l-Ḥanâbile,* I, 4-20; İbnü'l-Cevzî, *Menâḳıbü'l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel,* Kahire 1349/1931 — Beyrut 1977; *a.e.* (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî—Ali Muhammed Ömer), Kahire 1399/1979; İbn Manzûr, *Muḫtaṣaru Târîḫi Dımaşḳ* (nşr. Riyâz Abdülhamîd Murâd), Dımaşk 1404/1984, III, 240-257; Mizzî, *Tehẕîbü'l-Kemâl* (nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf), Beyrut 1403/1983, I, 437-470; İbnü'l-Cezerî, *el-Maṣᶜadü'l-aḥmed fî ḫatmi Müsnedi'l-İmâm Aḥmed* (*Müsned* içinde, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir), Kahire 1377/1958, I, 28-56; Zehebî, *Aᶜlâmü'n-nübelâ᾽,* XI, 177- 358; İbn Kayyim, *İᶜlâmü'l-muvaḳḳıᶜîn,* I, 28; IV, 205, 206; İbn Kesîr, *el-Bidâye,* X, 325-343; İbn Hacer, *Tehẕîbü't-Tehẕîb,* I, 72-76; Uleymî, *el-Menhecü'l-aḥmed* (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd—Âdil Nüveyhiz), Beyrut 1403/1983, I, 51-109; *Keşfü'ẓ-ẓunûn,* II, 1392-1393, 1401, 1422-1423, 1680, 1844; Abdülazîz ed-Dihlevî, *Bustânü'l-muhaddisîn* (trc. Ali Osman Koçkuzu), Ankara 1986, s. 68-70; W. M. Patton, *Aḥmed b. Ḥanbel ve'l-miḥne* (trc. Abdülazîz Abdülhak), Kahire 1377/1958; Serkîs, *Muᶜcem,* I, 89-90; Brockelmann, *GAL,* I, 193-194; *Suppl.,* I, 309-310; Sezgin, *GAS,* I, 502-510; Müneccid, *Muᶜcem,* I, 15; II, 20; III, 19; M. Ebû Zehre, *İbn Ḥanbel,* Kahire 1981; Mustafa eş-Şek'a, *el-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel,* Kahire 1404/1984; Ziaul Haque, "Aḥmad İbn Ḥanbal: The Saint-Scholar of Baghdād", *HI,* VIII/3 (1985), s. 69-90; Goldziher, "Ahmed", *İA,* I, 170-173; H. Laoust, "Aḥmad b. Ḥanbal", *EI*² (Fr.), I, 280-286.

 M. YAŞAR KANDEMİR

Fıkıh İlmindeki Yeri. Ahmed b. Hanbel'in hadis ilmindeki yüksek seviyesi herkes tarafından kabul edildiği halde fakih olup olmadığı, en azından kendisini takip eden birkaç asır boyunca tartışma konusu olmuştur. Onu fakihler arasında zikretmeyen fıkıh tarihçileri ve mukayeseli fıkıh (hilâf) âlimleri arasında İbn Kuteybe, İbn Cerîr et-Taberî, Tahâvî, Debûsî, İbn Abdülber, Gazzâlî gibi isimler yer almaktadır. Hanbelîler'in sert tepkilerine rağmen bu âlimleri zikredilen davranışa sevkeden iki sebep vardır: Bizzat Ahmed b. Hanbel'in bir fakih olarak değil muhaddis olarak bilinmesi için sarfettiği gayret, kendisininki de dahil olmak üzere **re'y***in ve fıkhın yazılmaması konusunda gösterdiği aşırı titizlik. Bu sebeplere, onun fıkıh dalında bizzat kaleme aldığı veya talebelerine yazdırdığı önemli bir eserinin bulunmayışı da eklenince, ilk fıkıh tarihi ve hilâf yazarları haklı olarak ona fakihler arasında yer vermemişlerdir. Ancak Ahmed b. Hanbel'i meşhur dört fıkıh mezhebinden birinin imamı yapan, ona bu ölçüde bir fakih pâyesi veren haklı, tarihî sebepler vardır. **1.** Sayıları az da olsa kendisine nisbet edilen fıkıh kitapları mevcuttur (*Kitâbü'ṣ-Ṣalât* bunların en meşhurudur). **2.** Oğulları ve bizzat kendisinden ders alan öğrencilerinden başlayarak bunları takip eden nesillerin ondan rivayet ettikleri "mesâil" (fıkıh problemlerine ait çözümler) onlarca cilde ulaşmaktadır. **3.** İmam Ebû Yûsuf, İbn Uyeyne ve İmam Şâfiî'den fıkıh dersleri almış, Şâfiî onun için, "Bağdat'tan ayrıldığımda arkamda Ahmed b. Hanbel'den daha fakih birini bırakmadım" demiştir. **4.** Hayatının sonlarına doğru kendisinden fıkıh mesâilinin nakledilmesine ve bunların yazılmasına izin vermiştir. **5.** Nihayet dört büyük fıkıh mezhebinden birisi ona nisbet edilmiş, bu mezhebin fıkıh ve usul kitaplarında onun fıkıh ilmindeki önemli ve müstakil yerini gösteren sayısız rivayete yer verilmiştir.

Ahmed b. Hanbel'in büyük bir fakih olduğunu kabul edenler de onun re'y ve hadis medreselerinden hangisine mensup olduğu konusunda birleşememişlerdir. Burada re'ye verilen mânanın (re'y kavramının) ayırıcı rol oynadığı anlaşılmaktadır. Re'yi kıyas ve istidlâl mânasında alanlar, Zâhirî olmayanların tamamını -bu arada Ahmed b. Hanbel'i- re'yciler içinde zikretmişlerdir. Haber-i vâhid ve sahâbe kavli karşısında kıyası kullananları re'yci telakki edenler ise Ahmed b. Hanbel'i **ehl-i hadîs*** kategorisine sokmuşlardır. Bu mânada Ahmed b. Hanbel'in re'yci olmadığı kesinlik kazanmakla beraber, H. Laoust'un da işaret ettiği gibi, gerek hadisleri hadiselere uygularken gerekse ilk bakışta çelişkili görünen hadisleri uzlaştırırken re'yi kullandığında şüphe yoktur.

İbn Hanbel, insanların hadisten yüz çevirip fıkha yönelecekleri, bir fakihin çeşitli zamanlarda aynı konuda değişik ictihadlarda bulunabileceği ve bunları bir arada görenlerin zihinlerinin karışacağı, re'ye dayalı fıkhın Kitap ve Sünnet yerine geçeceği düşünce ve korkusundan hareket ederek hem kendisinden fıkıh ve fetva nakledilmesine, hem de bunların yazılmasına şiddetle karşı çıkmıştır. Kaynaklar bu konuda onun en yakın öğrencileriyle tartıştığını, onları fıkıh ve re'y yerine bunların aslı olan

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

Kitap ve Sünnet'e yönelttiğini kaydetmektedir. Öğrencilerinden ve kendisinin fıkhını nakledenlerden biri olan İshak b. Mansûr el-Kevsec'in Horasan'da onun fıkhını rivayet ettiğini işitince kalabalık bir mecliste, "Şahit olun, ben o ictihadların tamamından rücû ettim" demiştir. Ancak Ahmed b. Hanbel'in bu tutumu sonuna kadar devam etmemiş, bilhassa Kur'ân-ı Kerîm'in mahlûk olmadığı görüşünde işkencelere rağmen direnmesinden sonra şöhreti yayılmış, kendisine sorulan ve hadis ile sahâbe kavlinde açık cevabı bulunmayan binlerce meseleye cevap vermek mecburiyetinde kalmıştır; bunların emin kişiler tarafından yazılmasına da istemeyerek razı olmuştur. Nitekim Kevsec Horasan'dan gelerek rivayet ettiği *Mesâil*'i ona yeniden arzetmiş ve tasdikini almıştır (Uleymî, I, 191, 250).

Ahmed b. Hanbel'in fıkhını şifahî veya yazılı olarak nakledenlerin başında şu isimler yer almaktadır: Oğulları Sâlih ve Abdullah, Ebû Bekir el-Esrem, Abdülmelik b. Abdülhamîd, Ebû Bekir el-Merrûzî, Harb b. İsmâil el-Kirmânî, İbrâhim b. İshak el-Harbî. Dağınık malzemeyi *el-Câmi*ᶜ adlı eserlerinde önce Ebû Bekir el-Merrûzî, sonra da daha büyük hacimde Ebû Bekir el-Hallâl toplamışlardır. İbn Kayyim el-Cevziyye, Hallâl'in eserinin yirmi cilt olduğunu bildirmektedir (*İᶜlâmü'l-muvakḳıᶜîn*, I, 28). Bu eserin bazı parçaları zamanımıza kadar ulaşmıştır (Sezgin, *GAS*, I, 507, 512). Hallâl'in eserini kendisinden sonra Ömer b. Hüseyin el-Hırakī ve Gulâmü'l-Hallâl diye meşhur olan Abdülazîz b. Ca'fer işlemiş, çıkarma ve ilâveler yapmışlardır. Daha sonra gelen Hanbelî fakihler de genellikle bu iki müellifin eserlerinden faydalanmış ve Hanbelî fıkhını geliştirmişlerdir. Hanbelî müelliflerin fıkıh kitaplarında uyguladıkları bir usul sayesinde hangi sözün Ahmed b. Hanbel'e, hangilerinin de diğer Hanbelî fakihlere ait olduğunu anlayıp bunları ayırmak mümkün olmaktadır. Şöyle ki: Bu kitaplarda "rivâyât", "tenbîhât" ve "evcüh" ayırımı yapılmaktadır. Rivâyât Ahmed b. Hanbel'e ait sözler ve görüşler, tenbîhât yine Ahmed b. Hanbel'in açıkça söylememekle beraber işaret ettiği görüşler ve hükümler, evcüh ise onun söylediklerine ve usulüne bakarak diğer Hanbelî fakihlerin çıkardıkları hükümlerdir.

Ahmed b. Hanbel'in fıkhının dayandığı kaynaklar ve kullandığı metodoloji, yalnızca kendisinden rivayet edilen çözümlerden çıkarılmamıştır; bunun yanında ondan, doğrudan usule ait rivayetler de intikal etmiştir (icmâ, kıyas, sahâbe fetvası, mürsel hadis konularında bazı örnekler için bk. Abdülkādir Bedrân, s. 42-43). Onun usulünün iyi bir hulâsası İbn Kayyim el-Cevziyye tarafından verilmektedir (*İᶜlâmü'l-muvakḳıᶜîn*, I, 29-33). Buna göre İbn Hanbel'in birinci kaynağı muteber (sahih) naslardır. Burada naslardan maksat, Kitap ve Sünnet'teki ilgili metinlerdir. Ahmed b. Hanbel fıkhî bir konuda böyle bir metin bulunca buna hiçbir re'yi, uygulamayı (ameli), kıyası, sahâbe kavlini ve -muhâlifi bilinmeyen mânasındaki- icmâı tercih etmemekte, değişmemektedir. "Herkesin bildiği dinî hükümler" (zarûrât-ı dîniyye) dışında kalan meselelerde icmâ iddiası, "bu konuda muhalif görüşü olan birisi bilinmemektedir" mânasına gelir ve Ahmed b. Hanbel'e göre muhalifin bilinmemesi, icmâın bilinmesi demek değildir. Bu gibi iddialar karşısında hadis terkedilemez. Birinci çeşit icmâda ise hüccet olan icmâ değil, Kitap ve Sünnet'in nassıdır. İbn Hanbel'in ikinci hüküm kaynağı sahâbe kavlidir. Sahâbeden birisi bir konuda belli bir hükmü açıklamış veya fetva vermiş olur, diğerlerinin de buna karşı bir görüş ileri sürdükleri bilinmezse, bu mânadaki sahâbe kavline hiçbir re'y, kıyas ve uygulama tercih edilemez. Bir konuda birden fazla sahâbenin birbirine aykırı hüküm ve fetvaları varsa bunlar arasında Kitap ve Sünnet'e en yakın, en uygun olanı tercih edilir. Bu ölçüye göre tercih mümkün olmuyorsa hepsi nakledilir. Böyle bir hüküm kaynağı da bulunamadığı takdirde sıra zayıf ve mürsel hadise gelir. Ahmed b. Hanbel'in zayıf hadisten maksadı, daha sonraları "hasen" ismiyle anılan ve uydurma olması ihtimal dahilinde bulunmayan hadis çeşididir. Ona göre böyle bir hadise de kıyas tercih edilemez. Mürsel veya zayıf (hasen) hadis de bulunamazsa, çözüm bekleyen bir hadisenin hükmü kıyasa başvurularak elde edilir. Hallâl'ın İbn Hanbel'den naklettiği, "Kıyas ancak zaruret halinde kullanılır" sözü, "Daha önce zikredilen delillerin bulunmaması halinde kullanılır" şeklinde anlaşılmıştır. Abdülkādir Bedrân'ın tesbitine göre Ahmed b. Hanbel istishâb, istihsan, mesâlih ve sedd-i zerîa delillerini de kullanmıştır (*el-Medḫal*, s. 133 vd.). İstishâb, nasların genel mânasından anlaşılan hükümlerin, değiştiren özel bir nas bulunmadıkça halde ve gelecekte var sayılması, devam etmesidir. Nasların genel hükümlerine göre her şey insanlar için yaratılmıştır; şu halde yasaklayan bir nas bulunmadıkça eşyada aslolan ibâhadır (mubah olmaktır). Nasların genel hükmüne göre ibadeti koyan Allah'tır, O bir ibadeti buyurmadıkça yükümlülük söz konusu değildir; meselâ altıncı bir vakitte namaz kılınamaz. İstihsan, daha kuvvetli bir delil sebebiyle kıyası terketmek ve bu delile göre hükmetmektir. Kıyasa göre teyemmüm abdest gibidir, bozuluncaya kadar onunla namaz kılınır. Ahmed b. Hanbel istihsana dayanarak, her vakit için yeniden teyemmüm edilir, demiştir. Onun, Mushaf'ı satmak câiz değildir, fakat satın almak câizdir, hükmü de istihsana dayanmaktadır. Mesâlihten maksat, dinin itibar edip etmediği bilinmeyen, bu konuda bir delili (şahidi) bulunmayan faydalı nesne ve davranıştır ki "mesâlihu'l-mürsele" diye bilinmektedir. İbn Hanbel sahâbe uygulamasına bakarak bu kaynağı da kullanmıştır. "Halkı dinin hedeflediği amaca ulaştırmak için alınan tedbirler" mânasındaki siyâsetü'ş-şer'iyye Hanbelîler'de çokça kullanılmış ve mesâlih prensibine dayandırılmıştır. Ahmed b. Hanbel'in, "Fayda mütalâa olunduğu takdirde casus ve bid'atının propagandasını yapan bid'atçı katledilebilir"; "Barınacak yeri bulunmayan kimse, meskeninde boş ve uygun yeri bulunan kimsenin mülk meskenine oturabilir"; "Başka çare yoksa ipek elde edebilmek için ipek böcekleri öldürülür" gibi fetvaları siyaset ve mesâlih kaynağına dayalı örneklerdir (İbn Kayyim el-Cevziyye, *eṭ-Ṭuruḳu'l-ḥükmiyye*, s. 13, 227, 239). Sedd-i zerîa, şekil bakımından meşrû görülen tasarrufların, meşrû olmayan maksatlara ulaştırıcı olması göz önüne alınarak iptal edilmesi, geçersiz sayılmasıdır. Ahmed b. Hanbel'in, damping yapan kişilerden mal satın alınmasını, anarşi dönemlerinde silâh satılmasını câiz görmeyen fetvaları bu esasa dayandığı gibi, genellikle Hanbelîler'in kanuna karşı hile konusundaki yaklaşımları aynı temelden kaynaklanmaktadır.

Ahmed b. Hanbel'in usul, ictihad ve fetvalarının ışığında, çoğu müstakil veya mezhepte müctehid olan talebe ve tâbilerinin geliştirdiği Hanbelî fıkhının ayırıcı vasıflarını şöylece sıralamak mümkündür: Ahmed b. Hanbel'in fıkhı re'y ve kıyastan çok âsâra (âyet, hadis, sahâbe kavli) dayanmaktadır. Kendisine

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

sorulan fıkıh meselelerinin büyük bir kısmına "bana ulaşan filân hadise, filân habere göre" diye cevap vermiştir (Uleymî, I, 193). Ebû Hanîfe ve Şâfiî, henüz ortaya çıkmamış fıkıh problemlerini tasavvur (takdir) ederek bunlara cevap hazırladıkları halde Ahmed b. Hanbel ancak fiilen ortaya çıkmış problemler üzerine eğilmiş, bunların çözümü için ictihadda bulunmuştur. Yaygın şöhreti sebebiyle Horasan, İran, Irak, Suriye, Hicaz gibi bölgelerden kendisine birçok mesele gelmiş, bu sebeple cevap verdiği fıkhî meselelerin sayısı tasavvura dayalı problemlerden az olmamış, ayrıca bu tutumu onun fıkhına canlılık ve uygulanabilirlik vasıflarını kazandırmıştır. Âsâra dayalı bir fıkhın değişen ve gelişen toplum hayatına ayak uyduramayacağı, geride kalacağı düşünülebilir. Halbuki İbn Hanbel, âsâr ile istishâb metodunu birlikte kullanıp kendine göre yorumlamak suretiyle ibadet ve muâmelâtı (hukuk, ekonomi, politika... sahasını) birbirinden ayırmış, birincisine darlık, ikincisine genişlik ve yumuşaklık getirmiştir. Ona göre Allah müşrikleri iki sebeple kınamıştır: O'nun haram kılmadığı şeyleri haram kılmaları, O'nun koymadığı usullerle O'na kulluk etmeye kalkışmaları. Şu halde, "Allah'ın koyduğu ibadetler dışında ibadet yoktur, yasaktır"; bu noktada darlık vardır ve bu sayede bid'atların kapısı kapanmaktadır. "Allah'ın yasaklamadığı muamele ise serbesttir"; bu sahada da genişlik ve esneklik vardır. Diğer bazı müctehidler kıyas ve kaidelerine bağlı kalarak muamele, şart ve akid sahasını daraltırken İbn Hanbel kaide ve kıyası değil, nasları sınırlayıcı telakki ettiği için bunların yasaklamadığı akid, şart ve muamele şekillerini muteber saymış, en geniş akid ve şart hürriyeti onun mezhebinde ortaya çıkmıştır. Naslarla çelişmediği müddetçe **maslahat***ı da değerlendiren, faydalıyı elde etme, zararlıyı ortadan kaldırma sonucunu doğuran tasarruflara meşruiyet tanıyan İbn Hanbel, bu prensibi ile de fıkhına hayatiyet sağlamıştır. İmam Şâfiî ve Hanefîler, gerek irade nazariyesinde gerekse akidlerin tefsirinde objektif nazariyeyi benimsemişler, dışa vuran söz ve davranışlardan hareket etmişler, sebep ve saiklere önem vermemişlerdir. Ahmed b. Hanbel ise sedd-i zerîa prensibini geliştirerek sübjektif nazariyesine temel kılmış, dışa vuran söz ve davranışlar yanında kişilerin maksatlarını, hukukî tasarrufların sonuçlarını göz önüne almış, şekil bakımından meşrû görülen hukukî tasarrufları, meşrû olmayan saik ve sonuçlarını göz önüne alarak iptal etmiştir. Ona göre meşrû yollarla ancak meşrû sonuçlara gidilebilir; meşrû olmayan sonuca ulaştıran yolları meşrû saymak mümkün ve câiz değildir (İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkı'în*, I, 344 vd.; III, 111 vd.; M. Ebû Zehre, s. 199-204).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakātü'l-Hanâbile* (nşr. Muhammed Hâmid el-Fakkī), Kahire 1371/1952, I, 4-20; İbnü'l-Cevzî, *Menâkıbü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, Kahire 1349/1931 → Beyrut 1977; İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Turuku'l-hükmiyye*, Kahire 1317, s. 13, 222, 227, 239; a.mlf., *İ'lâmü'l-muvakkı'în* (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1374/1955, I, 28-33, 344 vd.; III, 111 vd.; Sübkî, *Tabakātü'ş-Şâfi'iyye* (nşr. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî—Abdülfettâh Muhammed Hulv), Kahire 1383-96/1964-76, II, 27-63, 118-120; Uleymî, *el-Menhecü'l-ahmed* (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd—Âdil Nüveyhiz), Beyrut 1403/1983, I, 191, 193, 250; Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, Beyrut 1351-55/1933-36, II, 234 vd.; Abdülkādir Bedrân, *el-Medhal ilâ mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, Beyrut, ts. (Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî), s. 42-43, 133 vd.; Sezgin, *GAS*, I, 507, 512; M. Ebû Zehre, *İbn Hanbel*, Kahire 1947, s. 199-204; Ali Hasan Abdülkādir, *Nazratün 'âmme fî târîhi'l-fıkhi'l-İslâmî*, Kahire 1965, s. 223, 287 vd.; Muhammed b. Hasan el-Hacvî, *el-Fikrü's-sâmî fî târîhi'l-fıkhi'l-İslâmî*, Medine 1396-97/1976-77, II, 25 vd.; Hayreddin Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, İstanbul 1989, s. 185, 190, 206-208, 211, 215; Goldziher, "Ahmed", *İA*, I, 170-173; H. Laoust, "Ahmad b. Hanbal", *EI²* (Fr.), I, 280-286.

 HAYREDDİN KARAMAN

Akaid Konularına Dair Görüşleri. Ahmed b. Hanbel, akaide dair yazdığı eserlerden ve Mu'tezile'ye karşı yürüttüğü mücadelelerden anlaşıldığına göre, ünlü bir muhaddis ve fakih olmakla birlikte aynı zamanda akaid problemleriyle yakından ilgilenerek selef akîdesini savunan ve Ehl-i sünnet inancının yerleşmesine tesir eden bir akaid âlimidir. Onun akaide dair fikirlerinin yayılmasında oğulları Abdullah ve Sâlih'in yanı sıra Müsedded b. Müserhed, İsmâil b. Yahyâ el-Müzenî, Ebû Bekir el-Hallâl, Ahmed b. Ca'fer el-İstahrî, Abdülvâhid b. Abdülazîz et-Temîmî ve Rızkullah b. Abdülvehhâb et-Temîmî gibi râvilerin önemli rolleri olmuştur. Zehebî, bu râvilerin İbn Hanbel'e atfettikleri bütün görüşlere güvenilemeyeceğini belirterek onun itikadî fikirlerini tesbit etmenin zorluğuna işaret eder (*A'lâmü'n-nübelâ'*, XI, 286). Hanbelîler'in, imamları hakkında kabul edilmesi imkânsız bazı mübalağalı bilgiler nakletmeleri (Hatîb IV, 423), hatta ona muhalefeti Hz. Peygamber'e ve ashaba muhalefet şeklinde yorumlamaları (*Tabakātü'l-Hanâbile*, I, 13, 17), bunlara ilâve olarak **teşbih*** ve **tecsim*** görüşünü benimseyen bazı grupların İbn Hanbel'in gölgesine sığınarak kendi fikirlerini ona aitmiş gibi gösterme çabaları (Pezdevî, s. 253), Zehebî'nin bu tesbitini haklı gösteren sebepler arasında sayılabilir. Diğer taraftan Mu'tezile kelâmcılarının, İbn Hanbel'i Hz. Peygamber'in getirdiği dini değiştirmekle, hatta Maniheizm'i benimsemekle suçlayacak kadar tenkitte aşırı gitmeleri de (Zehebî, XI, 253, 261, 273) onun itikadî cephesini gerçek hüviyetiyle belirlemeyi zorlaştıran hususlardandır. Buna bir de siyasî baskılar ve mihne olayı eklenecek olursa işin daha da karmaşık bir şekil alacağı ortaya çıkacaktır. Zira karşılıklı tenkit ve hücumların, ayrıca devlet eliyle uygulanan işkencenin meydana getirdiği psikolojik gerginlik fert ve toplum üzerinde olumsuz etkilere sebep olmuş, bunun sonucunda aşırılığa sapanlar görülmüştür.

İbn Hanbel'den bahseden kaynakların çoğu, onun naslara sımsıkı bağlı olduğu, bu sebeple kelâm metodunun kullanılmasına karşı çıktığı noktasında birleşirse de bu tür rivayetlerden, onun itikadî konuların aklî istidlâllerle teyit edilmesini reddettiği sonucunu çıkarmak kolaylıkla savunulabilir bir görüş kabul edilmemelidir. Zira İbn Hanbel'in itikadî konuları Mu'tezile mensuplarıyla münakaşa ettiği ve bu münakaşalarda kelâmî sayılabilecek deliller kullandığı bilinmektedir (Zehebî, XI, 313-315; Sübkî, II, 47-48). Meselâ Cehmiyye ve Mu'tezile'nin görüşlerini reddetmek için yazdığı ***er-Red 'ale'z-zenâdıka ve'l-Cehmiyye**** adlı eserinde kelâm ilminde sık sık başvurulan "ihtimalleri tartışma" usulünü kullanır (s. 72, 91-92). Ayrıca bazı âyetlerde arttığı ifade edilen imanın (bk. el-Enfâl 8/2; et-Tevbe 9/124) eksilebileceğini savunurken, "Artması mümkün olan bir şeyin eksilmesi de mümkündür" (Temîmî, II, 302) şeklinde kıyas yaparak görüşünü ispata çalışır. Bütün bunlar, onun kelâm metoduna yakın bir yol takip ettiğini gösteren işaretlerdir. Ahmed b. Hanbel'in reddettiği şey mutlak mânada kelâm metodu değil, aklı nakilden üstün tutan ve akaid meselelerini, dolayısıyla metafiziği akılla çözmeye çalışan bid'atçıların kullandığı metottur.

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

Ahmed b. Hanbel her ne kadar Hz. Peygamber'in ve ashabın açıklamaya girişmediği problemleri münakaşa konusu yapmayı bid'at kabul etmişse de karşılaştığı sosyal ve siyasî olayların tesiriyle, teorik olarak benimsediği prensiplerden pratikte vazgeçmek zorunda kalmıştır. Meselâ kendi döneminde önemli tartışma konularından birini teşkil eden halku'l-Kur'ân meselesinde, "Kur'an mahlûk değildir" tezini benimsemiş, Kur'an ve Sünnet'te açık bir şekilde yer almayan bu tezi savunup ispatlamaya kendisini mecbur hissetmiştir. Bu tutumuyla o, prensip olarak benimsemediği ve bid'at olarak nitelendirdiği kelâma girmiş oluyordu.

Kur'an ve Sünnet'in te'vil edilemeyeceği hususunda Ahmed b. Hanbel'e atfedilen görüşler de dikkatli bir tenkit süzgecinden geçirilmelidir. Başta Gazzâlî olmak üzere çoğunluğun kabul ettiği görüşe göre o, nasları zâhirî mânalarında anlamış ve **müteşâbih***lerin asla te'vil edilemeyeceğini savunmuştur (*İhyâ'*, I, 103-104; M. Ebû Zehre, s. 138). Beyhakī ve İbn Teymiyye gibi selef âlimleri ise İbn Hanbel'in sadece Cehmiyye ve Mu'tezile'ye ait asılsız te'villeri reddettiği görüşündedirler (Beyhakī, s. 304; İbn Teymiyye, *el-İklîl*, XIII, 295). Ahmed b. Hanbel'in temel görüşünün de bu olması gerekir; çünkü o Kur'an'daki bazı âyetlerin mecazi mânada kullanıldığını belirtmekte ve bir kısmı "âm", bir kısmı "hâs" olan âyetlerin zâhirî mânalarına göre açıklanamayacağını ısrarla savunmaktadır (Ahmed b. Hanbel, s. 53-54). Nitekim *er-Red ʿale'z-zenâdıka ve'l-Cehmiyye*'yi, Hz. Peygamber'in yaptığı açıklamaları terkeden, âyetler arasındaki bağlantıları göz önünde bulundurmadan Kur'an'ı sadece zâhirine göre tefsir etmeye çalışan fırkaları reddetmek için yazmış olması, onun te'vil konusundaki tutumuna açıklık getirmektedir. Ona göre Kur'an'ın akîde ile ilgili âyetleri müteşâbihtir. Müteşâbihâtın te'vili ise ancak Hz. Peygamber'den rivayet edilen bir açıklama varsa o dikkate alınarak yapılabilir. Meselâ, "Sen beni asla göremezsin" (el-A'râf 7/143) meâlindeki âyeti, "Dünyada asla göremezsin" şeklinde yorumlaması, ayrıca, "Nerede olursanız olun O sizinle beraberdir" (el-Hadîd 57/4) ve "Biz ona şah damarından daha yakınız" (Kāf 50/16) âyetlerindeki "beraberlik" ve "yakınlık"a -ilim, sem' ve basar sıfatlarını dikkate alarak- "Allah'ın yarattıklarından haberdar olması" mânasını vermesi, onun yaptığı te'villere örnek gösterilebilir (Ahmed b. Hanbel, s. 60, 90, 100).

Ahmed b. Hanbel'in, üzerinde önemle durduğu itikadî meselelerin başında Allah'ın (sübûtî ve haberî) sıfatları, rü'yetullah, halku'l-Kur'ân, cennet ve cehennemin ebedîliği, iman, günah ve tekfir konuları yer alır. Onun akaide dair görüşlerini şöylece özetlemek mümkündür:

1. İlâhiyat Konuları.

a) İlâhî Sıfatlar. Zâtı, sıfatları ve fiilleri bakımından bir ve tek olan Allah sadece Kur'an ve Sünnet'te bildirilen sıfatlarla nitelendirilebilir. Aklın kendiliğinden O'na sıfat nisbet etmesi veya nasları dikkate almadan sıfatlarını açıklaması mümkün değildir. Çünkü akıl, mahiyet ve keyfiyetini bilemediği ilâhî sıfat ve fiiller hakkında hataya düşmekten kurtulamaz (Temîmî, II, 293, 300). Allah Teâlâ'nın ilim, hayat, irade, kudret, kelâm, sem' ve basar sıfatları vardır. Zira Kur'an'da alîm, hay, kadîr diye nitelendirilmesinin yanında O'nun "ilm"inden (el-A'râf 7/7) ve "kuvvet"inden (ez-Zâriyât 51/58) bahsedilmiş ve bu sıfatlar ilimle âlim, kudretle kādir olduğu şeklinde yorumlanmıştır. Allah'ın bütün sıfatları ezelî ve kadîm olup âlemi yarattıktan sonra bunlara sahip olmuş değildir. Şayet onun sıfatları yaratıkların mevcudiyetine bağlı olsaydı vahdâniyeti de ancak tevhid ehlinin onu birlikle nitelemesine bağlı olurdu. Böyle bir akıl yürütmenin tutarsızlığı ise açıktır. Hâdis olan şey nasıl ki zâtı ve sıfatlarıyla birlikte hâdis ise kadîm olan Allah da zâtı ve sıfatlarıyla kadîmdir (Temîmî, II, 293, 298). Sıfatların kadîm oluşu tevhid inancıyla çelişmez, çünkü sıfatlar zâtın aynı olmadığı gibi gayrı da değildir (Ahmed b. Hanbel, s. 91-92).

Ahmed b. Hanbel, ihtiyarî fiillerde kula tam bir serbestlik tanıyan Mu'tezile'nin irade görüşü ile bu tür fiillerin meydana gelişinde kulun hiçbir rolü olmadığını iddia eden Cebriyye'nin kaderci görüşünü reddederek ikisi arasında mutedil bir yol bulmak istemiştir. Ona göre kulların kötü fiillerini ilâhî iradenin dışında tutmak, bu iradeyi sınırlandırmayı ve dolayısıyla ulûhiyyet hakkında acz ve eksikliği gerektireceğinden mümkün değildir. Fakat söz konusu fiiller kulun iradesinin tamamen dışında da kabul edilemez. Aslında akıl, Allah'ın iradesi ile kulun iradesi ve fiilleri arasındaki ilişkiyi tam anlamıyla çözmeye muktedir değildir (Temîmî, II, 295-300; İbn Teymiyye, *Muvâfakatü ṣaḥîḥi'l-menḳūl*, I, 71). Ahmed b. Hanbel'e göre Allah'ın kelâm sıfatı vardır ve ezelîdir. Allah sesle konuşur. Bu O'nun ağız, dil ve dudaklara sahip olmasını gerektirmez. Çünkü konuşmak için bu vasıtaların mutlaka mevcut olması şart değildir. Nitekim Kur'an'da konuştukları veya kıyamette konuşacakları bildirilen arzın, göklerin, dağların ve bazı insan uzuvlarının (bk. Fussılet 41/11; el- Enbiyâ 21/79; Yâsîn 36/65) söz konusu organları mevcut değildir. İbn Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Hanbel'in Allah'ın ağız vasıtasıyla konuştuğu görüşünde olduğunu naklederse de (*Ṭabaḳātü'l-Ḥanâbile*, I, 29) teşbih ve tecsim ifade eden bu rivayetin ona ait olması mümkün değildir. Ayrıca bu görüş oğlu Abdullah'ın naklettikleriyle çelişmektedir (*Kitâbü's-Sünne*, s. 70-71).

Ahmed b. Hanbel'e göre Allah'ı naslarda belirtilen (sübûtî) sıfatlarla nitelendirmek teşbihi gerektirmez. O'nu yaratıklara benzetmek nasıl hatalı ise onlara benzetmemek için naslarda bildirilen sıfatları nefyetmek de aynı şekilde hatalıdır. Çünkü tenzihte aşırı gitmek başka türlü bir teşbihe yol açar ve yaratıcının görmeyen, işitmeyen, konuşmayan cansız varlıklara (putlar) benzetilmesine yol açar (Ahmed b. Hanbel, s. 90). Buna göre, teşbih ve aşırı tenzih görüşünün taşıdığı mahzurlardan kurtulmanın yegâne yolu, naslarda bildirilen sıfatları kabul edip bunların mahiyet ve keyfiyet itibariyle yaratıkların sıfatlarından farklı olduğuna inanmaktır.

Bazı rivayetlerde yer alan iddiaların aksine (*Ṭabaḳātü'l-Ḥanâbile*, I, 56, 144; İbnü'l-Cevzî, s. 155) İbn Hanbel bir kısım haberî sıfatları te'vil etmiştir. Ona göre "istivâ"nın mânası Allah'ın arşın üstüne yükselmesi, "nüzûl" ise ilâhî rahmetinin inmesi demektir (Ebû Dâvûd, s. 262). Allah arşın üstünde olmakla birlikte üzerinde oturmuş veya ona temas etmiş değildir. Yedinci kat göğün üstünde bulunan arş ile Allah arasındaki münasebet bizim bilgi sınırlarımızı aşan bir durumdur (Ebû Nuaym, IX, 196). İbn Hanbel, Cehmiyye tarafından ileri sürülen Allah'ın her yerde mevcut olduğu fikrini naslara aykırı bulduğu gibi bunu mantık açısından da tutarlı kabul etmez. Çünkü mekân kavramı beraberinde sınırlılık kavramını da getirmektedir. Ayrıca âlemin zât-ı ilâhiyyenin dışında yaratılmış olmasının gerekliliği de bu dü-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

şüncenin yanlışlığını gösterir. Zira Allah vardı, O'ndan başka hiçbir varlık yoktu. Âlem hâdis olduğuna göre mevcudatın O'nun zâtı dışında yaratılmış olması zorunludur, aksi görüşler ulûhiyyetle bağdaşmaz (Ahmed b. Hanbel, s. 92-102). İbn Hanbel, Allah'ın gökte ve üst cihette bulunduğuna dair görüşünü birçok âyet ve hadise dayanarak ispat etmeye çalışır. Haberî sıfatlardan sayılan yed, vech, nefs, gazap ve rızânın Allah'ın zâtına mahsus sıfatlar olduğunu ve bunlara mecazi mânalar vermenin yanlış olacağını savunur. Bunların insanlar tarafından anlaşılabilecek mâkul te'villeri mevcut değildir (Temîmî, II, 249).

Ahmed b. Hanbel Allah'ın bütün isimlerinin kadîm olduğunu belirtmekle birlikte kelâmcıların isim-müsemmâ tartışmasına girmemiştir. Ebû Ya'lâ el-Ferrâ onun, Kur'an ve Sünnet'te yer almamış olsa bile Allah'ı zâtına yaraşır güzel isimlerle anmayı câiz gördüğünü nakleder (*el-Muᶜtemed*, s. 62). Ancak Ahmed b. Hanbel'in naslara sımsıkı bağlı kalma ilkesiyle bu anlayışı bağdaştırmak oldukça zordur.

b) Halku'l-Kur'ân. Kaynaklar Ahmed b. Hanbel'in Kur'an'ın mahlûk olup olmadığına dair görüşüyle ilgili olarak birbirinden çok farklı bilgiler naklederler. Bunları dört grupta toplamak mümkündür. **1.** Kur'an Allah kelâmıdır, onun hakkında "mahlûktur" demek küfür, "mahlûk değildir" demek ise bid'attır. Zira konuyla ilgili olarak Hz. Peygamber ve ashabından bize intikal etmiş inanılması gereken bir esas mevcut değildir (Sübkî, II, 55). **2.** Nasıl düşünülürse düşünülsün, hangi cümlede kullanılırsa kullanılsın Kur'an Allah kelâmı olup mahlûk değildir. Sayfalarda yazılı bulunan harfler ile dillerde okunan sesler Allah'ın kelâmını ifade eden (hikâye eden yani dolaylı olarak aksettiren) metinler ve sözler değildir. Aksine bunlar bizzat ilâhî kelâmın ta kendisidir ve yaratılmış değildir. Çünkü ashap, tâbiîn ve tebeü't-tâbiîn Kur'an'ın mahlûk olduğunu söylememiş, bilakis onun mahlûk olmadığına inandıkları nakledilmiştir. Bunun aksini iddia etmek bid'at ve küfürdür (Temîmî, II, 296; İbn Ebû Ya'lâ, I, 47, 62, 75, 76). **3.** Kur'an Allah kelâmıdır, onun için "mahlûktur" diyen küfre gireceği gibi "Kur'an'ı okuyuşum (telaffuz edişim) mahlûktur" diyen de bid'atçılık yapmış olur. Bu sebeple sadece, "Kur'an Allah kelâmı olup mahlûk değildir" demekle yetinmek ve Kur'an'ı telaffuz edişin mahlûk olup olmadığı tartışmasına girmemek gerekir (İbn Kuteybe, s. 247; Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, s. 36). **4.** Ne şekilde ifade edilirse edilsin Kur'an yaratılmış değildir, fakat (Kur'an'ı okuma ve yazma) fiillerimiz yaratılmıştır. Dolayısıyla Kur'an'ı telaffuz edişin yaratılmış olduğunu kabul etmek, Cehmiyye'nin görüşünü paylaşmak mânasına gelmez (İbn Teymiyye, *Mecmûᶜatü'r-resâʾil*, III, 396; Zehebî, XI, 291).

Bu rivayetlerden anlaşıldığına göre Ahmed b. Hanbel'e atfedilen görüşler, Kur'an'ın yaratılmışlıkla vasıflandırılamayacağı noktasında birleşmektedir. "Kur'an mahlûktur" demeyen müslümanları kâfir kabul edip eşlerinin kendilerinden boşanmış sayılacağına hükmeden (Zehebî, XI, 263) ve bu aşırı görüşlerini Halife Mu'tasım ve Vâsik'ın siyasî nüfuzlarından faydalanarak bütün İslâm âlimlerine zorla benimsetmek isteyen Mu'tezile'ye karşı İbn Hanbel'in mücadele verdiği ve "Kur'an mahlûk değildir" tezini savunduğu, her şeyden önce mihne olayı ile sabittir. Buna göre ona atfedilen ve yukarıda birinci sırada yer alan "Kur'an mahlûk değildir demek bid'attır" tarzındaki görüşü, onun nihai fikri olarak kabul etmek imkânsızdır. Nitekim oğlu Abdullah'ın rivayetinden anlaşıldığına göre, Mu'tezile'nin "Kur'an mahlûktur" iddiasıyla ortaya çıkmasından önce diğer bütün Sünnî âlimler gibi o da sadece "Kur'an'ın Allah kelâmı olduğu"na inanmaktaydı ve bunun ötesinde "mahlûk değildir" tarzında bir beyanı yoktu. Ne var ki Mu'tezile konuyu tartışma alanına koyup kendi iddiasını yaymaya başlayınca onlar da muhalefet etmek için "Kur'an'ın Allah kelâmı olduğu" inancını, "Kur'an Allah kelâmı olup mahlûk değildir" şeklinde ifade etmeye başlamışlardır (*Kitâbü's-Sünne*, s. 70). Ahmed b. Hanbel'in görüşlerini aynen benimseyen ve onunla aynı dönemde yaşamış olan Ebû Saîd ed-Dârimî de onun bu konudaki tutumunu daha açık bir şekilde dile getiren şu bilgileri kendisinden nakleder: "Mu'tezile Kur'an'ın mahlûk olduğu meselesini gündeme getirmeden önce bu konuda sükût etmeyi tercih ediyorduk; fakat onlar böyle bir tezle ortaya çıkınca biz de iddialarını çürütmeyi gerekli gördük" (*er-Red ᶜale'l-Merîsî*, s. 467-468). Eğer İbn Hanbel'in, "Kur'an mahlûk değildir demek bid'attır" tarzında bir kanaatı olmuşsa bile, daha büyük bir kötülüğü önlemek maksadıyla bu bid'atı işlemek mecburiyetini hissetmiştir.

Bazı katı tutumlu Hanbelîler tarafından Ahmed b. Hanbel'e atfedilmiş olan ikinci ve üçüncü sıradaki görüşlerin de onunla bir ilgisi olmaması gerekir. Zira İbn Hanbel'in vefatından itibaren aslında ona ait olmayan bazı görüşlerin kendisine nisbet edildiği hususu üzerinde çok durulmuş ve bu ihtimal onunla ortak itikadî görüşleri paylaşan ve aynı asırda yaşayan bir kısım ünlü hadis âlimleri tarafından da vârit görülmüştür. Bunların başında, İbn Hanbel'in takdirini kazanan ve kendisinden hadis rivayet eden Buhârî gelir. O, halku'l-Kur'ân meselesinde her iki fırkanın da İmam Ahmed'in görüşündeki inceliği anlamadan onu kendilerinden göstermeye çalıştıklarını ve kendisinden pek çok nakilde bulunduklarını, halbuki ona isnat ettikleri rivayetlerin çoğunun asılsız olduğunu belirtir. Buhârî'ye göre bu konuda Ahmed b. Hanbel ile diğer Sünnî âlimlere ait olarak bilinen tek şey şudur: "Kur'an Allah kelâmıdır ve mahlûk değildir, diğer her şey (kulların fiilleri de dahil) mahlûktur". Zaten Ahmed b. Hanbel gibi âlimler zor ve karmaşık konuların derinliğine araştırmayı tasvip etmemişlerdir (*Ḫalḳu efᶜâli'l-ᶜibâd*, s. 154). Rivayet ilminde büyük bir otorite olan ve nakillere son derece değer veren Buhârî gibi meşhur bir muhaddisin İbn Hanbel ile ilgili rivayetleri sabit görmeyip reddetmesi, bu konuda dikkate alınması gereken önemli bir husustur. Buna ilâve olarak, "Kur'an'ı telaffuz edişin -insanın fiili olması itibariyle- mahlûk olduğunu benimseyen Buhârî'nin (*a.g.e.*, s. 199) İbn Hanbel'den hadis rivayet etmesi ve onun da Buhârî'den, "Horasan'da Buhârî gibi bir âlim daha yetişmemiştir" (Sübkî, II, 223) tarzında takdirle bahsetmesi, o devirde din âlimleri arasındaki ilişkilerin kopmasına yol açacak derecede önemli bir rol oynayabilen "lafzu'l-Kur'ân" meselesinde aynı görüşü paylaşmış olmaları ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Diğer bir muhaddis olan İbn Kuteybe de ikinci ve üçüncü sırada ifade edilen görüşlerin Ahmed b. Hanbel'e ait olamayacağı hususunda Buhârî'nin kanaatine katılır ve onu teyit eder (*el-İḫtilâf fi'l-lafẓ*, s. 247). Akîdede selefî olan Beyhakī ise konuya biraz daha açıklık getirerek İmam Ahmed'in, Kur'an'a mahlûk sıfatını vermenin mümkün olmadığı görüşünü benimsediği için lafız tartışmasına girmek istemediğini ve bu sebeple, "Nasıl ifade edilirse edilsin Kur'an mahlûk değildir"

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

tezini savunduğunu belirtir. Beyhakī'ye göre İbn Hanbel, sadece Kur'an kastedilerek onu telaffuz edişin mahlûk olduğunu söylemeyi câiz görmemiş ve yaratılmışlığın Kur'an'ın sıfatı olarak kullanılmasının yanlışlığına hükmetmiştir; yoksa kulların fiillerinin mahlûk olmadığını savunmamıştır (*el-Esmâ' ve's-sıfât*, s. 338, 339). Abdullah b. Ahmed'in babasından naklettiği bir rivayet de Beyhakī'nin bu yorumunu doğrulayıcı mahiyettedir: "Kim lafız ile Kur'an'ı kastederek mahlûk olduğunu söylerse o Cehmiyye'dendir" (*Kitâbü's-Sünne*, s. 36).

İbnü'l-Cevzî ile Zehebî'nin kaydettiğine göre Ahmed b. Hanbel, "Kur'an'ı telaffuz edişim mahlûk değildir" tarzında bir görüşü kendisinden nakleden birini huzuruna çağırmış ve "Ben sana öyle bir şey söyledim mi, niçin bu sözü benim adıma başkalarına naklediyorsun? Kime anlatmışsan git, benim böyle bir şey söylemediğimi ona bildir!" (*Menâkıbü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, s. 203; *A'lâmü'n-nübelâ'*, XI, 288) diyerek kendisini azarlamıştır. Yukarıda birinci sırada ifade edilen görüşün Ahmed b. Hanbel'in son kanaati olmadığını diğer rivayetler nasıl ispat ediyorsa, bu rivayet de ikinci ve üçüncü sırada belirtilen görüşlerin ona ait olmadığını göstermektedir. Şu halde halku'l-Kur'ân meselesinde Ahmed b. Hanbel'e ait kanaat şu olmalıdır: "Kur'an Allah kelâmı olup mahlûk değildir; kulların (Kur'an'ı okuma ve yazma) fiilleri ve bunların sonucu olan ses ve yazılar ise mahlûktur".

Hiç şüphesiz Ahmed b. Hanbel böyle bir hükme varırken ilhamını Kur'an, Sünnet, ashap ve tâbiînden alıyordu. Nitekim Kur'an'a "Allah kelâmı" denilir, çünkü âyetlerde ona bu ad verilmiştir (bk. et-Tevbe 9/6; el-Feth 48/15). Hz. Peygamber, ashap ve tâbiîn de Kur'an için "kelâmullah" tabirini kullanmışlardır (Ebû Nuaym, IX, 217). Kur'an Allah kelâmı olduğuna göre yaratılmamış olması gerekir. Ahmed b. Hanbel bu konuda şu delilleri de getirir: Kur'an Allah'ın ilmindendir ve O'nun güzel isimlerini ihtiva etmektedir (bk. Âl-i İmrân 3/61; el-Haşr 59/22). Allah'ın isimleri ve ilmi mahlûk olamayacağına göre Kur'an da mahlûk olamaz. Kur'an'da "emir" ile "halk" (yaratma) atıf edatı olan "vav" ile birbirinden ayrılarak zikredilmiştir (bk. el-A'râf 7/54). Bu onların mahiyet itibariyle farklı olduklarını gösterir. Şu halde Allah Teâlâ'nın "ol!" sözünden ibaret olan "emir" mahlûk değildir. Çünkü Allah emirle yaratır. Eğer emir mahlûk olsaydı yaratıkların onun vasıtasıyla meydana gelmesi imkânsız olurdu (Ahmed b. Hanbel, s. 73-75; Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, s. 25). Ahmed b. Hanbel, Cehmiyye ile Mu'tezile'nin Kur'an'ın mahlûk olduğunu ispat etmek için Kur'an'dan getirdikleri delilleri de tenkit ederek bunların halku'l-Kur'ân iddiasını ispat edici nitelikte olmadığını belirtir. Çünkü ona göre Cehmiyye, müteşâbih olan bu âyetlerin zâhirî mânalarından hareket ederek hüküm çıkarmıştır. Halbuki müteşâbihatı zâhirî mânada anlamak yanlıştır (ayrıca bk. **HALKU'l-KUR'ÂN**).

c) Rü'yetullah. Allah âhirette müminler tarafından görülecektir. Zira âyet ve hadisler bu hususu açıkça belirtmektedir. Âyette, "Rablerine bakan yüzler" (el-Kıyâme 75/23) ifadesinin yer alması konunun açık bir delilidir. Çünkü Allah'a gözlerle bakmak kastedilmemiş olsaydı bakmanın "yüz" ile birlikte zikredilmemesi gerekirdi. Gözlerin Allah'ı idrak edemeyeceğini ifade eden âyetin (el-En'âm 6/103) hükmü ise âhirete değil dünyaya aittir. Yani gözler bu dünyada Allah'ı göremez demektir. Şayet Allah âhirette müminler tarafından görülmeyecekse, o takdirde inkârcıların rablerinden mahrum bırakılacağını belirten âyetin (el-Mutaffifîn 83/15) bir anlamı kalmaz ve bu konuda müminle kâfir eşit tutulmuş olur. Ahmed b. Hanbel'in Allah'ın dünyada görülemeyeceğini kabul etmesine rağmen bazı rivayetlerde onun, Hz. Peygamber'in mi'racda Allah'ı gördüğü şeklindeki telakkiyi benimsediği belirtilir (Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, s. 43, 175; *Tabakātü'l-Hanâbile*, I, 242). Ebû Ya'lâ el-Ferrâ da bu rivayeti tercih eder, ancak görüşünü doğrulayan herhangi bir delil getirmez (*el-Mu'temed*, s. 84). İbn Hanbel'in rü'yetullah konusunda Cehmiyye ve Mu'tezile'ye karşı ileri sürdüğü deliller dikkate alınırsa onun, Hz. Peygamber dahil olmak üzere, Allah'ın hiç kimse tarafından bu dünyada görülemeyeceği inancını benimsediği söylenebilir.

2. Nübüvvet ve Âhiret.

a) Nübüvvet ve Velâyet. Ahmed b. Hanbel'in akîdesinden bahseden kaynaklarda nübüvvetle ilgili görüşleri hakkında pek az bilgi vardır. Onun bu konulara dair bazı görüşleri şöyledir: Bütün peygamberler hata ve günah işlemekten korunmuştur. Peygamberlerin bir kısmı diğerlerinden üstündür. Hz. Muhammed peygamberlerin en üstünüdür. Mûcize, benzeri meydana getirilemediği için peygamberlerin nübüvvetini ispat eder. Velînin keramet göstermesi mümkün olmakla birlikte hârikulâde olay göstermek kişinin velî olduğunu ispatlamaz. Çünkü kimin velî olduğunu bilmek mümkün değildir. Ashâb-ı kirâmdan çok sayıda kerametin vuku bulmayışı, onların imanlarını kuvvetlendirecek vasıtalara muhtaç olmayışlarındandır (Temîmî, II, 302; Ebû Ya'lâ, s. 165).

b) Âhiret Halleri. Ahmed b. Hanbel, bütünüyle naklin bildirmesine bağlı olan âhiret hallerini naslarda haber verildiği şekliyle kabul eder ve bunlardan, daha çok cennet ve cehennemin ebedîliği konusu üzerinde önemle durur. Zira Cehmiyye zümreleri bazı nasları delil göstererek cennet ve cehennemin ebedî olamayacağını öne sürmüşlerdi. Ahmed b. Hanbel bu görüşleri reddederek cennet ve cehennemin şu anda mevcut olduğunu ve ebediyen devam edeceğini savunmuştur. Ona göre âyetler açıkça bu görüşü ifade etmektedir (bk. el-Bakara 2/167; et-Tevbe 9/89, 100; er-Ra'd 13/35; el-Kehf 18/29). Cehmiyye'nin, Allah'tan başka her şeyin yok olacağını bildiren âyeti (el-Kasas 28/88) kendi görüşüne delil göstermesini ise geçerli saymaz. Çünkü söz konusu âyetteki "her şey" ifadesi cennet ve cehennemi ihtiva etmemektedir. Aksi takdirde âhiret hayatının ebedî olacağını ifade eden âyetlerin bir anlamı kalmaz (Ahmed b. Hanbel, s. 101-102).

c) İman ve Günah Meselesi. Kaynaklar imanın tarifi konusunda Ahmed b. Hanbel'e iki görüş atfeder: **1.** İman söz ve amelden ibarettir; **2.** İman kalp ile tasdik, dil ile ikrar ve uzuvlar ile ameldir (Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, s. 81; *Tabakātü'l-Hanâbile*, I, 130; Temîmî, II, 301). Bu tariflerden ikincisinin ona ait olması daha kuvvetli bir ihtimaldir. Çünkü onun, kalbiyle tasdik ve diliyle ikrar edip itaati terkeden kimseye "imanı eksik mümin" nazarıyla bakması (Ebû Ya'lâ, s. 188), kalp ile tasdiki imanın rükünlerinden biri olarak kabul ettiğini göstermektedir. Buna göre o, imanı, gönülden samimi bir şekilde inanıp bağlanma, bu inancı dil ile ifade etme, inanıp dil ile ifade edilenin gereğini hayata hâkim kılarak bilfiil uygulama şeklinde üç unsurdan ibaret saymıştır. Kur'an'da imanın arttığını bildiren âyeti ise (el-Feth 48/4) imanın iyi amel ile artıp kötü amel ile eksileceği şeklinde yorumlamıştır.

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

Nitekim Kur'an'da iman ile amel-i sâlihin daima birbirini tamamlar mahiyette zikredilmesi (en-Nisâ 4/124; el-İsrâ 17/19), bu görüşün doğruluğunun bir başka delili sayılabilir. Ahmed b. Hanbel'in amelin imana dahil bir unsur olduğunu ısrarla savunmasındaki asıl gaye, kâmil bir iman için kalbin tasdikini yeterli gören Mürcie'yi reddetmek olmalıdır. O, amelin imandan bir cüz olduğunu kabul etmesine rağmen, imanı olduğu halde itaati terkeden kimseyi kâfir saymamıştır. Bu sebeple onun amel-i sâlihi kâmil mümin olmanın şartı olarak gördüğü söylenebilir. Nitekim insan için iman, İslâm ve küfür mertebeleri bulunduğunu kabul etmiş, iman ile İslâm'ın ayrı ayrı şeyler olduğuna hükmetmiş ve ikrar ettiği halde itaati terkeden kişinin İslâm mertebesinde bulunduğunu söylemiştir (M. Ebû Zehre, s. 133).

İmanda istisnayı, yani "inşallah mü-minim" demeyi câiz gören (Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, s. 82) İbn Hanbel'e göre küçük veya büyük günah işleyen bir müslüman dinden çıkmış olmaz. Çünkü Kur'an'da günah işleyenler de "mümin" kelimesinin kapsamına dahil edilmiştir (et-Tevbe 9/38). Ancak bunların tövbe etmeleri farz-ı ayındır. Tövbe etmeden ölenin durumu ise ilâhî iradenin tecellîsine bağlıdır. Allah Teâlâ böylelerini dilerse bağışlar, dilerse azap eder. **Tekfir*** konusunda Ahmed b. Hanbel'e iki farklı görüş nisbet edilir. **1.** Allah'a şirk koşmayan ve kıbleye yönelip namaz kılan bir kimse tekfir edilemez. **2.** Allah'ın sıfatları ve iman esaslarıyla ilgili konuların açıklanmasında Ehl-i sünnet'ten farklı yorumlar getiren bütün ehl-i bid'at fırkaları tekfir edilir. Bu sebeple Allah'ın sıfatlarını gerçek mânasından saptırıp hâdis kabul etmek, Kur'an'ın mahlûk olduğunu söylemek, rü'yetullahı inkâr etmek, kadere iman etmemek, Hz. Peygamber'in ashabına dil uzatmak İslâm'dan çıkmayı gerektirir (Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, s. 10, 71, 104-105, 119; Dârimî, *er-Red ʿale'l-Cehmiyye*, s. 101, 102; *Ṭabaḳātü'l-Ḥanâbile*, I, 26-27, 132, 142, 145). Bu görüşlerden ikincisinin Ahmed b. Hanbel'e ait olması uzak bir ihtimaldir. Zira Ehl-i sünnet akîdesini savunan birinin, savunduğu zümrenin görüşüne uygun olarak ehl-i bid'atı tekfir etmemesi gerekir. Gerçi onun, daha çok bidat fikirlerini müdafaa eden ve bunun öncülüğünü yapanları tekfir ettiği rivayet ediliyorsa da (*Ṭabaḳātü'l-Ḥanâbile*, I, 95) böyle bir anlayışı dahi Ehl-i sünnet çoğunluğunun görüşü ile bağdaştırmak mümkün değildir. Ahmed b. Hanbel'e ait olması daha kuvvetli bir ihtimal olan birinci görüş de Ehl-i sünnet prensipleri açısından pek tutarlı görünmemektedir. Çünkü burada bir taraftan günah işleyen kimsenin tekfir edilemeyeceği belirtilirken diğer taraftan namazı terkedenin kâfir olacağı ifade edilmektedir. Halbuki Ahmed b. Hanbel büyük günah işleyen kimsenin tekfir edilemeyeceğini söylerken nefsine zulmedenlerin de (cennet için) seçilmiş kullar arasına gireceğini bildiren âyeti (el-Fâtır 35/32) delil göstermiştir (Temîmî, II, 303). Namazı terkeden kişi nefsine zulmetmiş sayılacağına göre, iman sahibi olduğu için onun da seçilmiş kullar arasına girmesi gerekir. Namaz kılmayanı kâfir kabul etmek, İbn Hanbel'in günah konusundaki görüşünü ispat etmek için getirdiği delil ile çelişiyorsa da o, konuyla ilgili hadisleri sahih görerek ve muhtemelen namaz kılmayı mümini kâfirden ayıran bir alâmet telakki ederek bu görüşü benimsemiş olabilir.

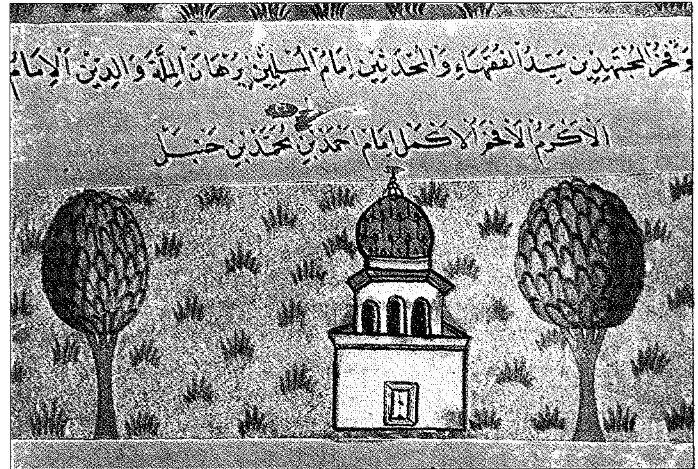
3. İmâmet ve Tafdîl.

İbn Hanbel'e göre müslümanların din ve dünya işlerini yürütecek bir imam (halife) seçmeleri gerekir. İmamın, Hulefâ-yi Râşidîn'in seçilme şekillerinden biriyle belirlenmesi mümkün olmakla birlikte **ehlü'l-hal ve'l-akd***'in tensibiyle seçilmesi daha uygundur. İmâmetin Kureyş'e ait ve yukarıda belirtilen seçim yollarından biriyle belirlenmesi gerekli olmakla birlikte, onu zorla elde eden kişi fitneye sebep olmamak için meşrû halife kabul edilir. Bundan dolayı Muâviye de meşrû halifedir (Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, s. 238; *Ṭabaḳātü'l-Ḥanâbile*, I, 108). Muhammed Ebû Zehre, Ahmed b. Hanbel'in, hilâfetin herhangi bir Arap soyuna tahsis edilmesini gerekli görmediğini belirtirse de (*İbn Ḥanbel*, s. 162) bu ona atfedilen görüşlere uymamaktadır.

Hulefâ-yi Râşidîn'in fazilet dereceleri imâmet sırasına göredir. Fazilet sırasında daha sonra Zübeyr, Talha, Abdurrahman b. Avf, Bedir Savaşı'na iştirak edenler ve hicret sırasına göre diğer ashap yer alır.

Ahmed b. Hanbel itikadî konularda genellikle Ebû Hanîfe, İmam Mâlik ve Şâfiî ile benzer görüşleri paylaşmıştır. Fakat namaz kılmayanı tekfir etmek gerçekten ona ait bir görüş ise bu görüşüyle o diğer üç mezhep imamından ayrılmış olmaktadır. Ameli imandan bir cüz kabul etmek, iman ve İslâm'ın ayrı ayrı dinî mertebeler olduğunu savunmakla Ebû Hanîfe'den, Allah'ın zâtıyla âlemin üstünde ve yaratıklarından uzakta olduğunu benimsemekle de Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye kelâmcılarından ayrılır.

Ahmed b. Hanbel akaidde Selefiyye'ye öncülük etmiş ve bu mezhebin imamı sayılmıştır. Görüşlerini kendisinden sonra her asırda savunan taraftarları var olagelmiştir. Ebû Saîd ed-Dârimî, İbn Huzeyme, Beyhakī, Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, İbn Ebû Ya'lâ, İbnü'l-Cevzî, İbn Teymiyye, İbn Kayyim, İbn Ebü'l-İz, İbn Kudâme onun görüşlerini benimseyen meşhur âlimlerden bazılarıdır. O, Selefiyye dışında Sünnî kelâm âlimlerine de etkili olmuştur. Bizzat Eş'arî, kendi üzerindeki tesirini eserlerinde açıkça ifade etmektedir (*el-İbâne*, s. 20). Sübkî de Eş'arî'nin Ahmed b. Hanbel'den etkilendiğini çeşitli nakillerle teyit eder (*Ṭabaḳāt*, IV, 236).



Ahmed b. Hanbel'in türbesinin minyatürü (Matrakçı Nasuh, *Beyân-ı Menâzil-i Sefer-i Irakeyn*, İÜ Ktp., TY. nr. 5964, vr. 53ᵇ)

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

BİBLİYOGRAFYA :

Ahmed b. Hanbel, *er-Red ʿale'z-Zenâdıḳa ve'l-Cehmiyye* (*ʿAḳāʾidü's-selef* içinde, nşr. Ali Sâmi en-Neşşâr–Ammâr Tâlibî), İskenderiye 1971, s. 53-54, 60, 72, 73-75, 90, 91-92, 100, 101, 102; a.mlf., *Kitâbü's-Sünne* (nşr. Muhammed b. Saîd Besyûnî), Beyrut 1405/1985, s. 10, 25, 36, 43, 70-71, 81, 104-105, 119, 121, 175; Dârimî, *er-Red ʿale'l-Cehmiyye* (nşr. Gösta Witestam), Leiden 1960, s. 101, 102, 103; a.mlf., *er-Red ʿale'l-Merîsî* (*ʿAḳāʾidü's-selef* içinde), s. 467-468; Buhârî, *Ḫalḳu efʿâli'l-ʿibâd* (*ʿAḳāʾidü's-selef* içinde), s. 154, 199; Ebû Dâvûd, *Mesâʾilü'l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel* (nşr. M. Reşîd Rızâ), Kahire 1353, s. 262; İbn Kuteybe, *el-İḫtilâf fi'l-lafẓ* (*ʿAḳāʾidü's-selef* içinde), s. 247-248; Abdülvâhid b. Abdülazîz et-Temîmî, *İʿtiḳādü'l-İmâmi'l-münbel Ebî ʿAbdillâh Aḥmed b. Ḥanbel* (*Ṭabaḳātü'l-Ḥanâbile* içinde), II, 249, 293, 294, 295, 296, 298, 300, 301, 302, 303; Eşʿarî, *el-İbâne* (Fevkıyye), s. 20-21; Ebû Nuaym, *Ḥilye*, IX, 196, 200-201, 217; Beyhakī, *el-Esmâʾ ve's-ṣıfât*, Beyrut 1405/1985, s. 304, 338, 339; Ebû Yaʿlâ el-Ferrâ, *el-Muʿtemed fî uṣûli'd-dîn* (nşr. Vedîʿ Zeydân Haddâd), Beyrut 1974, s. 62, 84, 165, 188, 238; Hatîb, *Târîḫu Baġdâd*, IV, 423; Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, *Uṣûlü'd-dîn* (nşr. Hans Peter Linss), Kahire 1383/1963, s. 253; Gazzâlî, *İḥyâʾ*, I, 103-104; *Ṭabaḳātü'l-Ḥanâbile*, I, 13, 17, 26, 27, 29, 47, 56, 62, 75, 76, 95, 108, 130, 132, 142, 144, 145, 242; İbnü'l-Cevzî, *Menâḳıbü'l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel* (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî–Ali Muhammed Ömer), Kahire 1399/1979, s. 155, 203; İbn Teymiyye, *Mecmûʿatü'r-resâʾil*, III, 396; a.mlf., *el-İklîl fi'l-müteşâbih ve't-teʾvîl* (*Mecmûʿu fetâvâ* içinde), XIII, 295; a.mlf., *Muvâfaḳatü ṣaḥîḥi'l-menḳūl*, Beyrut 1405/1985, I, 71; Zehebî, *Aʿlâmü'n-nübelâʾ*, XI, 253, 261, 263, 273, 286, 288, 291, 313-315; Sübkî, *Ṭabaḳāt*, II, 47-48, 55, 223; IV, 236; İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, I, 78, 109; M. Ebû Zehre, *İbn Ḥanbel*, Kahire 1981, s. 133, 138, 162.


YUSUF ŞEVKİ YAVUZ

AHMED HASÎB EFENDİ

(ö. 1166/1752-53)

***Silkü'l-leâli Âli Osmân* adlı manzum Osmanlı tarihi ile tanınan âlim ve müderris.**

Mü'minzâde adıyla da tanınan Ahmed Hasîb Efendi Bursa'da doğdu. Medrese tahsilinden sonra 1120'de (1708-1709) zamanın meşhur müderrislerinden Süleyman Efendi'ye **muîd*** oldu. 1129'da (1716-17) Şeyhülislâm Ebû İshak İsmâil Efendi tarafından imtihan edilerek Esediyye Medresesi'nde vazifeye başladı; daha sonraları çeşitli medreselerde müderris olarak hizmet etti. Nisan 1735'te Bosna'ya tayin edildi. Tokat, Kayseri ve Manisa'da kadılık yaptı. Manisa'da kadı iken azledildi. İstanbul'a geldikten bir süre sonra vefat etti.

Eserleri. 1. *Silkü'l-leâli Âli Osmân.* "Tevârîh-i Âl-i Osmân" türünde manzum olarak kaleme alınan hacimli bir eserdir; aruzun "mefâîlün mefâîlün mefâîlün mefâîlün" kalıbıyla yazılmıştır. Yaygın olarak *Silkü'l-leâli Âli Osmân* şeklinde tanınan eserde Fâtih devri şairlerinden, tabiplerinden, şeyhlerinden, vüzerâ ve ümerâsından, bazı tarikat ehlinin menâkıbından ve Fâtih devrinde tamir edilen cami, türbe gibi binalarla bazı yeni yapılardan bahsedilir. Gelibolulu Âlî'nin *Künhü'l-ahbâr*'ı ve Taşköprizâde'nin *eş-Şaḳāʾiḳu'n-nuʿmâniyye*'si bu eserin kaynaklarındandır. *Silkü'l-leâl*'in bilinen üç nüshasından Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Hâlet Efendi, nr. 596) kayıtlı olanı müellif hattıdır. Diğer iki nüsha ise İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ndedir (TY, nr. 104 ve 4132). **2.** *Ravzatü'l-küberâ. Hadîkatü'l-vüzerâ*'ya zeyil olarak kaleme alındığı söyleniyorsa da eser aslında 1703 Edirne Vak'ası'nı anlatmaktadır. Müellif hattı olan nüsha Murat Molla Kütüphanesi'nde (nr. 1437; bu numara TCYK'de yanlış verilmiştir), diğer bir nüshası da İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde (TY, nr. 85) kayıtlıdır. **3.** *Mecmûa-i Tevârîh.* Hekimoğlu Ali Paşa'nın 15 Safer 1155 (21 Nisan 1742) tarihinde tekrar sadârete gelmesi münasebetiyle söylenen kaside, gazel, tebrik gibi şiir ve yazıların onun isteği üzerine bir araya getirilmesinden oluşmuştur. Bu mecmuada pek çok kişinin yanı sıra Ahmed Hasîb Efendi'nin de tarihleri vardır. Eserin müellif hattı olan tek nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Esad Efendi, nr. 3388) kayıtlıdır. Bursalı Mehmed Tâhir eseri görmediği için onu gazavatnâme sanmış (III, 144), Babinger de eser hakkındaki bilgileri ondan aynen nakletmiştir (s. 286). **4.** *Dergehnâme.* Ahmed Hasîb Efendi'ye izâfe edilen ve İstanbul'da mevcut doksan yedi tekkeden bahseden mesnevi tarzındaki bu eser 129 beyittir. Kaynaklar her ne kadar bu eseri Ahmed Hasîb Efendi'nin yazdığını belirtiyorlarsa da manzumede şair kendi adından Hasîb olarak değil Hâsib olarak bahsetmektedir; bu da manzumenin Hâsib adlı bir başka kişi tarafından yazıldığını gösterir. *Osmanlı Müellifleri*, aynı yıl ölen Ahmed Hâsib adlı başka birinden daha bahseder ki bu manzumenin yazarı olması çok muhtemeldir (II, 140). Eserin yazılışından bir asır sonra Kethüdâzâde Ârif Efendi'nin (ö. 1848) menâkıbını toplayan Muzıka-i Hümâyun hocalarından Emin Efendi, yeni kurulan on tekkenin adlarını da *Dergehnâme*'ye ekleyerek menâkıbnâmenin sonuna koymuştur. Kethüdâzâde Ârif Efendi'nin menâkıbı *Kethüdâzâde Efendi'nin Terceme-i Hâline Zeyl-i Âcizânemdir* adıyla basılmıştır (İstanbul 1305). *Dergehnâme* bu eserin 319-329. sayfaları arasındadır. *Dergehnâme*'nin Esad Efendi nüshasının (nr. 3465) başındaki bir nottan Ahmed Hâsib Efendi'nin bu eser karşılığında Bosna mevleviyetini elde ettiği, ayrıca hediye olarak bir at ile bir de Kur'ân-ı Kerîm aldığı anlaşılmaktadır. Babinger bu eserden bahsederse de ne baskısını ne de yazmasını görmüştür. Günay Kut, manzumenin ikisi Atatürk Kütüphanesi'nde (Belediye Yazmaları, nr. 043, s. 200-208; Osman Ergin Yazmaları, nr. 561,

Ahmed Hasîb Efendi'nin Edirne Vak'ası'nı anlatan *Ravzatü'l-küberâ* adlı eserinin ilk sayfası (İÜ Ktp., TY, nr. 85)



Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

s. 208-210 ve 213-217), biri de Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Esad Efendi, nr. 3465, vr. 65b-68a) olmak üzere üç yazma nüshasını tesbit etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA:

Sâlim, *Tezkire*, İstanbul 1315, s. 222; Fatîn, *Tezkire*, s. 60-61; *Osmanlı Müellifleri*, II, 140; III, 144; Babinger, *GOW*, s. 285-286; *TCYK*, I, 152; VIII, 659; Levend, *Türk Edebiyatı Tarihi*, I, 368, 398; Günay Kut—Turgut Kut, "İstanbul Tekkelerine Ait Bir Kaynak: Dergeh-nâme", *Türkische Miszellen: Robert Anhegger Armağanı*, İstanbul 1987, s. 215-216.

 GÜNAY KUT

AHMED HÂŞİM

(1887-1933)

Türk şairi ve deneme yazarı.



Ahmed Hâşim

Bağdat'ta doğdu. Doğum tarihi olarak yakın zamanlara kadar 1883 ile 1887 arasında değişik tarihler gösterilmişse de M. Kaya Bilgegil'in Millî Eğitim Bakanlığı Arşivi'nden (D/6490 numaralı dosya) tesbit ettiği yeni bilgilere göre, bu tarihin hicrî 1304, rûmî 1303 (1887) olduğu kesinlik kazanmıştır. Baba tarafından Bağdatlı Âlûsîzâdeler'e, anne tarafından da Kâhyazâdeler'e mensuptur. Her iki aileden de müfessir, fakih ve din adamları yetişmiştir. Babasının Arabistan vilâyetlerindeki vazifeleri sebebiyle düzensiz bir tahsil gördü. Çok sevdiği annesinin ölümü üzerine babasıyla İstanbul'a geldi. Bir yıl Numûne-i Terakkî Mektebi'ne devam ettikten sonra (1896), Galatasaray Sultânîsi'ne yatılı olarak girdi (1897). Mezun olunca (1907) Reji İdaresi'ne memur oldu, bir taraftan da Mekteb-i Hukuk'a devam etti. İzmir Sultânîsi'nde Fransızca ve edebiyat muallimliği (1910-1914), daha sonra Maliye Nezâreti mütercimliği yaptı. I. Dünya Savaşı'ndaki askerliğinde Anadolu'nun çeşitli yerlerini görmek fırsatını buldu. Askerlik sonrasında bir müddet İâşe Nezâreti'nde ve Düyûn-ı Umûmiye'de (1922-1924) çalıştı. Bu arada Sanâyi-i Nefîse Mektebi'nde (Güzel Sanatlar Akademisi) mitoloji dersleri verdi. Daha sonra tayin edildiği Mülkiye Mektebi Fransızca muallimliğiyle beraber akademideki kürsüsünü ölünceye kadar muhafaza etti.

1924'te Düyûn-ı Umûmiyye'den aldığı ikramiye ile Fransa'ya giden Ahmed Hâşim, o yılın yazını Paris'te geçirdi. 1928'de ikinci defa, bu sefer tedavi için Paris'te bulundu. Son olarak yine tedavi için gittiği Frankfurt'tan iyileşemeden döndü. 4 Haziran 1933'te Kadıköy'deki evinde öldü. Mezarı Eyüp'tedir.

Kaynaklar, babasının memuriyeti gereği yer değiştirmesi dolayısıyla Hâşim'in İstanbul'a geldiği zaman Türkçe'yi iyi bilmediğini yazarlar. Bir yıl okuduğu Numûne-i Terakkî'ye, bu eksikliğin telâfisi için verilmiş olmalıdır. Onun sanat ve edebiyat meseleleri ile ilgilenmeye başlaması Galatasaray'daki öğrencilik yıllarına rastlar. Burada devrinin ünlü isimleri arasında bulunan Arapça muallimi Zihni Efendi, Farsça muallimi Acem Feyzi, edebiyat muallimleri Tevfik Fikret ve Müftüoğlu Ahmed Hikmet beylerden faydalandı. Yine burada, sonraları her biri edebiyat alanında şöhret yapacak olan Hamdullah Suphi, İzzet Melih, Emin Bülent ve Abdülhak Şinasi ile de yakın mektep arkadaşı oldu. Sanata ve edebiyata meraklı bu çevre içinde şiirle uğraşan Haşim'in bilinen ilk manzumesi "Hayâl-i Aşkım", 7 Mart 1901 tarihli *Mecmûa-i Edebiyye*'de neşredilmiştir. Bu şiirle beraber, daha sonraki iki yıl içinde çıkan on beş şiirinde, kısmen Muallim Nâci ve Abdülhak Hâmid, daha çok da Fikret ve Cenab'ın tesirleri görülür.

Ahmed Hâşim, Galatasaray'daki talebeliğinin son yıllarında Fransız şiirini, özellikle Fransız ve Belçikalı sembolistleri, bu yolla da Batı edebiyatının estetik ve poetik temelini yakından tanımaya çalışmıştır. Halit Ziya *Kırk Yıl*'da, onun kendi nesli içinde Batı şiirini en iyi araştıran ve bilen bir sanatkâr olduğunu söyler. 1906'da Galatasaray Sultânîsi'nin son sınıfında iken tamamlayıp 1908-1909 yıllarında neşrettiği "Şi'r-i Kamer"lerde şahsiyeti ve orijinalliği belirmeye başlar. 1909'da aralarına katıldığı Fecr-i Âtî çevresindeki yazıları, topluluğun yayın organı olan *Servet-i Fünûn* dergisindeki on beş kadar şiir ve Edebiyât-ı Cedîdeciler'i tenkit eden bir makaleden ibarettir.

Göl Saatleri ve *Piyâle* adını taşıyan kitaplarıyla bunun dışındaki şiirlerinin toplamı doksan beş civarında olan Hâşim için verimsiz olmaktan ziyade, titiz ve "saf şiir" peşinde bir şair hükmünü vermek daha doğru olur. Bir mukaddime kıtası ve iki küçük şiirin ilâvesiyle on iki parçadan ibaret olan "Şi'r-i Kamer"ler, Bağdat'ta geçen çocukluğuna ait hâtıralar ve intibalarla, sonraki şiirlerinde platonik aşkla karışacak olan derin bir anne sevgisi, güneşten kaçıp çöle hayat veren geceye sığınma, hastalık, ölüm gibi şairin çocukluğundan gelen, bazan şuur altında gizlenmiş duyguların izlerini taşır.

1921'de *Dergâh* mecmuasında çıkan "Bir Günün Sonunda Arzu" adlı şiirinin fazla müphem bulunarak tenkit edilmesi üzerine kaleme aldığı "Şiirde Mâna ve Vuzuh" adlı yazısı, edebiyatımızda şiir üzerine yazılan önemli makalelerdendir. Daha sonra *Piyâle*'nin mukaddimesi olarak "Şiir Hakkında Bazı Mülâhazalar" adıyla neşredilen bu yazıda Hâşim, şiirde mâna ve anlaşılabilirlik aranmayacağını, şiirin didaktik, fikrî ve belâgatçı değil, "resullerin sözleri gibi" çeşitli yorumlara müsait, sözden çok mûsikiye yakın ifade sanatı olması gerektiğini ileri sürer. Gerçekten de Hâşim'in şiiri, genellikle bu tarife uygun olarak, Batılı sembolist-empresyonist akımın tesiri altında, netlikleri silinmiş, gölgelenmiş, karartılmış tablolar gibidir. Hemen hepsinde derin bir melankoli, müphemlik, uzak ve meçhul diyarlara duyulan nostalji ve çok defa psiko-analitik yorumlara muhtaç renkler ve mûsiki hissedilir.

Hâşim'in nesir yazıları, şiirinden farklı bir karakter gösterir. Bu yazıların açık, berrak, nisbeten sade, nükteli hatta müstehzi bir ifadesi vardır. Nesirlerinde de şiirlerindeki kadar kelime seçiminde titiz olan Hâşim, küçük obje ve vak'alardan hareket ederek, fazla derinliği olmayan bir perspektiften yakaladığı dış dünya intibalarını nakleder. Fıkralar, edebî tenkitler ve seyahat notlarının sağlığında neşredilenleri, her zaman beğenilmiş ve aranmıştır.

Hâşim, son devir edebiyatımızın cemiyet meseleleri ile en ilgisiz şairidir.

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

Bilhassa şöhretini yaptığı yıllarda, Türk toplumunun içinde bulunduğu çalkantılar ve çağdaşları olan diğer şairlerin katıldıkları siyasî-fikrî akımlar göz önüne alınırsa, onun bu tarafı daha da dikkati çeker. Bunun yanı sıra dinî duygulara da ilgisiz kalmıştır. İlk şiirleri arasında "Allahüekber" gibi dinî, "Perî-i Hürriyet" gibi fikrî ve "Bayrak" gibi millî motiflerden hareket eden üç şiirini de sağlığında çıkan kitaplarına almamıştır. Ancak onun sembolizm yoluyla bir çeşit mistisizme yaklaşmış olduğu söylenebilir. Fransız sembolist şairi Mallarmé'den naklederek benimsediği kanaatlerine göre, şekilleri ve maddeyi tasvir eden realizmin değil, edebî olan ide ve duyguların tebcili, şairlerin insanlar arasında "ruhanî" ve "lâdinî mutasavvıflar" zümresi teşkil ettiği, günlük dilin ancak "kudsî" bir istihâleden geçerek şiir dili haline gelebileceği gibi düşünceler, şiirin âdeta din yerine kaim olduğu hükmünü verdirir. Şiiri "resullerin sözleri" olarak telakkisi, yahut "Yollar" şiirindeki mâbed motifleri de bu duygunun mahsulleridir.

Eserleri. Şiirler: *Göl Saatleri* (İstanbul 1921); *Piyâle* (İstanbul 1926). Birkaç defa yayımlanan şiirleri son olarak, *Bütün Şiirleri* (*Piyâle, Göl Saatleri, Diğer Şiirleri*) adıyla İnci Enginün-Zeynep Kerman tarafından yayımlanmıştır (İstanbul 1987). **Nesirler:** *Bize Göre* (İstanbul 1928); *Gurebâhâne-i Laklakan* (İstanbul 1928); *Frankfurt Seyahatnamesi* (İstanbul 1933). Nesirlerinin tamamı Mehmet Kaplan tarafından *Bize Göre/Gurabahane-i Laklakan/Frankfurt Seyahatnamesi* (İstanbul 1969) adıyla yayımlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA:

Yakup Kadri Karaosmanoğlu, *Ahmed Haşim*, İstanbul 1934; İbnülemin, *Son Asır Türk Şairleri*, I, 582-583; Şerif Hulûsi, *Ahmed Haşim, Hayatı ve Seçme Şiirleri*, İstanbul 1947; Yaşar Nabi, *Ahmet Haşim, Hayatı, Sanatı, Eserleri*, İstanbul 1954; Rıfat Necdet Evrimer, *Ahmed Haşim*, İstanbul 1959; Abdülhak Şinasi Hisar, *Ahmed Haşim, Şiiri ve Hayatı*, İstanbul 1963; Asım Bezirci, *Ahmet Hâşim*, İstanbul 1979; Akyüz, *Modern Türk Edebiyatı*, s. 146-149; a.mlf., *Batı Tesirinde Türk Şiiri Antolojisi* (1860-1923), İstanbul 1986, s. 596-607; M. Kaya Bilgegil, "Ahmed Hâşim'e Dâir Bâzı Vesîkalar", *Yakın Çağ Türk Kültür ve Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar*, II, Erzurum 1980, s. 483-494; *Doğumunun Yüzüncü Yılında Ahmet Hâşim* [armağan], Ankara 1987; Nihad M. Çetin, "Ahmed Haşim'in Kaynakları Hakkında Bir Deneme", *TM*, XI (1954), s. 183-212.

 M. Orhan Okay

AHMED el-HÂŞİMÎ
(أحمد الهاشمي)

Ahmed b. İbrâhîm b. Mustafâ es-Seyyid el-Hâşimî (1878-1943)

Mısırlı edip, yazar ve eğitimci.


Ahmed el-Hâşimî

Kahire'de doğdu. Aklî ve naklî ilimleri tahsil ettiği Ezher Üniversitesi'nde Muhammed b. Muhammed el-Enyâbî, Cemâleddîn-i Efgānî, Abdülkādir b. Mustafa er-Râfiî ve Muhammed Abduh gibi meşhur âlimlerden ders aldı. Mezun olduktan sonra Kahire'deki yerli ve yabancı okullarda uzun süre öğretmenlik, idarecilik ve müfettişlik yaptı. Hz. Hüseyin vasıtası ile soyu Hz. Peygamber'e ulaştığı için "seyyid" unvanı ile tanınan Ahmed el-Hâşimî Kahire'de vefat etti.

Ahmed el-Hâşimî, dil ve edebiyatla ilgili ders kitaplarında ve okullardaki eğitim tarzında gördüğü noksanlıkları telâfi etmek ve müslüman bir nesil yetiştirmek için büyük gayretler sarfetmiştir. Onun dil, edebiyat ve dinî konulardaki başlıca eserleri şunlardır:

1. *Cevâhirü'l-edeb fî şınâʿati (edebiyyât ve inşâfi) luġati'l-ʿArab*. Câhiliye devrinden 1319 (1901) yılına kadar muhtelif şair ve nâsirlerden seçtiği edebî parçaları ihtiva eden ve pek çok defa basılan bu iki ciltlik antolojinin on dokuzuncu baskısı Kahire'de yapılmıştır (1381/1962). **2.** *Üslûbü'l-ḥakîm fî menheci'l-inşâʾi'l-ḳavîm*. Dinî, edebî, felsefî ve tarihî 117 kısa makaleden meydana gelen eser, daha sonra 179 makale ilâvesiyle ve *Dîvânü'l-inşâʾ ev Üslûbü'l-ḥakîm fî menheci'l-inşâʾi'l-ḳavim* adıyla yeniden defalarca yayımlanmıştır (msl. 7. bs., Kahire 1348/1929). **3.** *Mîzânü'z-zeheb fî sınâʿati şiʿri'l-ʿArab*. Aruz, kafiye ve şiire dair olan eser Kahire'de on dördüncü defa basılmıştır (1382/1963). **4.** *el-Ḳavâʾidü'l-esâsiyye li'l-luġati'l-ʿArabiyye*. İbn Mâlik'in *Elfiyye*'si ile onun belli başlı şerhleri esas alınarak yazılmış gramer hakkındaki bu derli toplu kitap Kahire'de basılmıştır (1354/1935). **5.** *İnşâʾü'l-mükâtebâti'l-ʿaṣriyye ve'l-murâselâti'l-ʿArabiyye*. Çeşitli konulara dair mektup ve yazışma örnekleri ihtiva eden bu kitabın altıncı baskısı Kahire'de yapılmıştır (1377/1958). **6.** *Cevâhirü'l-belâġa*. Bugüne kadar pek çok defa basılan meânî, bedî ve beyana dair bu eserin ikinci baskısı Kahire'de yapılmıştır (1323/1905). **7.** *el-Müfredü'l-ʿalem fî resmi'l-ḳalem*. Hemze, vav ve yâ harflerinin yazılışına ve birbirlerine kalbedilmesine dairdir. **8.** *Muḫtârü'l-eḥâdîsi'n-nebeviyye ve'l-ḥikemi'l-Muḥammediyye*. *Kütüb-i Sitte, el-Muvaṭṭaʾ, el-Câmiʿu'ṣ-ṣaġîr, el-Câmiʿu'l-kebîr, et-Terġîb ve't-terhîb* ile diğer muteber hadis kitaplarından seçilen ve ilk harflerine göre alfabetik olarak sıralanan iki bin kadar hadisi ihtiva eder. Eser Ali Fikri Yavuz ile Abdullah Aydın (İstanbul 1964), Ahmet Balcı (Ankara 1965) ve Abdülkadir Akçiçek (İstanbul 1967) tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir. **9.** *es-Saʿâdetü'l-ebediyye fi'd-diyâneti'l-(eş-şerîʿati'l) İslâmiyye*. Müellifin İslâmî konulara dair muhtelif makalelerini ihtiva etmektedir. **10.** *es-Siḥru'l-ḥalâl fi'l-ḥikemi ve'l-emşâl*. Son dört eseri Kahire'de birçok defa yayımlanmışsa da tarihleri tesbit edilememiştir.

BİBLİYOGRAFYA:

Ahmed el-Hâşimî, *Dîvânü'l-inşâʾ ev üslûbü'l-ḥakîm fî menheci'l-inşâʾi'l-ḳavîm*, Kahire 1348/1929, Mukaddime; Serkîs, *Muʿcem*, II, 1887-1888; Kehhâle, *Muʿcemü'l-müʾellifîn*, I, 143; Ziriklî, *el-Aʿlâm* (Fethullah), I, 90.

 Hulûsi Kılıç

AHMED HİKMET MÜFTÜOĞLU

(bk. MÜFTÜOĞLU AHMED HİKMET).

AHMED HİLMİ, Şehbenderzâde

(bk. ŞEHBENDERZÂDE AHMED HİLMİ).

AHMED HİLMİ EFENDİ

(ö. 1888)

Türk hukuk âlimi, Mecelle Cemiyeti âzası.

Kastamonuludur. Meslekî hayatına Kazasker Zeynelâbidin Efendi'nin çocuklarına muallimlik yaparak başladı. 1859'da Galata, 1866'da da Sofya mol-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

ları oldu. Ardından Mekke-i Mükerreme pâyesini elde etti. 1868'de Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye âzalığına getirildi; daha sonra İstanbul pâyesini kazandı. Ekim 1875'te Mahkeme-i Temyîz reisi olduktan sonra Anadolu kazaskerliği pâyesini aldı. Nisan 1888'de mâlulen emekliliğini istedi. 6 Zilhicce 1305'te (14 Ağustos 1888) vefat etti ve Fâtih Camii hazîresine defnedildi.

Ahmed Hilmi Efendi ilim ve fazileti, ve fıkıhtaki derin bilgisiyle meşhur olmuştur. *Mecelle*'nin bütün kitaplarının hazırlanmasına iştirak etmiş ve Mecelle Cemiyeti onun fıkhî meselelere vukufundan çok faydalanmıştır. *Mecelle*'nin bir-on birinci kitaplarında "Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye âzası" unvanıyla, on ikinci kitabında unvansız, on üç-on altıncı kitaplarında da "Mahkeme-i Temyîz reîs-i sânîsi" unvanı altında mührü vardır. Mecelle Cemiyeti reisi Ahmed Cevdet Paşa, Ahmed Hilmi Efendi'nin fıkıhtaki derin bilgisinden övgüyle bahseder. Paşa Yanya valiliğinde bulunduğu sırada da *Mecelle* ile ilgili çalışmaları Hilmi Efendi ile haberleşerek takip etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

BA, Yıldız Tasnifi, nr. 553/173, Ks. 18, Zrf. 98, Kar. 3; Cevdet, *Tezâkir*, IV, 84, 136-139; *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*, İstanbul 1308; *Sicill-i Osmânî*, II, 241; Ebülulâ Mardin, *Medenî Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa*, İstanbul 1946, s. 162.

 HULÛSİ YAVUZ

AHMED HULÛSİ EFENDİ

(ö. 1889)

Devlet adamı ve Mecelle Cemiyeti âzası.

Amasyalıdır. Şirvânî İsmâil Efendi'nin oğlu, Sadrazam Şirvânîzâde Rüşdü Paşa'nın kardeşidir. Tahsilini Amasya ve İstanbul'da yaptı. Önce müderris, Mayıs 1867'de de Galata mollası oldu; aynı yılın aralık ayında Mekke-i Mükerreme ve daha sonra da İstanbul pâyelerini aldı. Kendisine 1874'te fiilen İstanbul kadılığı, ardından Anadolu kazaskerliği pâyesi verildi. 1877-78 Osmanlı-Rus Savaşı (93 Harbi) sırasında Afganistan'ın Rusya'ya taarruz ederek Osmanlı Devleti'ne yardımda bulunmasını ve aynı zamanda İngiltere ile diplomatik münasebetlere girişmesini temin için 1877'de fevkalâde sefir olarak Sultan II. Abdülhamid tarafından Afganistan'a, Emîr Şîr Ali Han nezdine gönderildi. Ahmed Hulûsi Efendi, beraberinde Haremeyn pâyesine sahip sır kâtibi Mektûbîzâde Ahmed Bahâî Efendi ve daha bazı kişiler olduğu halde, Hindistan yolu ile Kâbil'e hareket etti. Ağustos ayında Kâbil'e varabildi ve bir hayli zorluklardan sonra Şîr Ali Han tarafından kabul edildi. Ancak bu elçilik görevinden istenilen sonuç alınamadı ve heyet II. Abdülhamid'in mektup ve hediyelerini Şîr Ali Han'a verdikten sonra geri döndü. Ahmed Hulûsi Efendi, dönüşte Diyarbekir nâibliğine tayin edildi (1878); iki yıl sonra da Amasya'da ikamete mecbur tutuldu. 15 Cemâziyelevvel 1306'da (17 Ocak 1889) orada vefat etti.

Mecelle'nin birden beşe kadar olan kitaplarında "Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye âzası" unvanı ile mührü vardır. Altı, yedi ve sekizinci kitapların hazırlanmasına katılmamıştır. Dokuzuncu kitapta aynı unvan, onuncu kitapta "Şûrâ-yı Askerî müftüsü", on birinci kitapta "Dârülhilâfe kadısı" unvanı altında, on ikinci kitapta unvansız, on üçüncü ile on dördüncü kitaplarda da "Meclis-i Tedkîkât-ı Şer'iyye ve Meclis-i İntihâb-ı Hükkâm reisi" unvanı altında mührü vardır. Mecelle Cemiyeti'nin diğer bazı âzaları gibi Ahmed Hulûsi Efendi'nin de müstakil eserleri yoktur.

BİBLİYOGRAFYA :

Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye, İstanbul 1308; *Sicill-i Osmânî*, I, 307; Ebülulâ Mardin, *Medenî Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa*, İstanbul 1946, s. 161-162; M. Cavid Baysun, "Şirvânî-zâde Ahmed Hulûsi Efendi'nin Efganistan Elçiliğine Âid Vesikalar", *TD*, sy. 7 (1953), s. 147-158; a.mlf., "Doktor Abdülhak Adnan Adıvar", *a.e.*, sy. 11-12 (1956), s. 3.

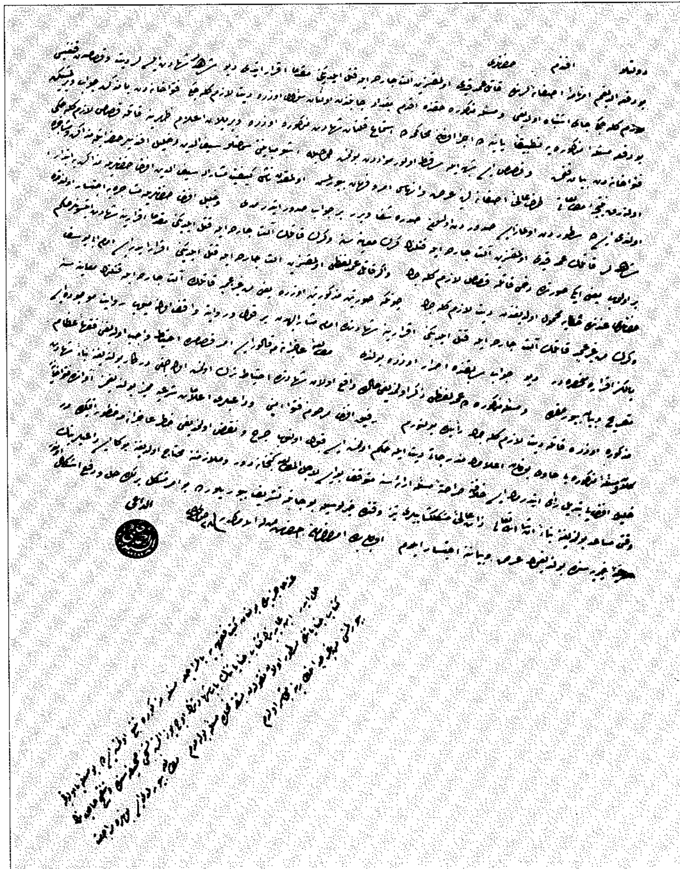
 HULÛSİ YAVUZ

AHMED HÜSÂMEDDİN

(1848-1925)

Mutasavvıf, tefsir âlimi.

Dağıstan'ın Tabasaran bölgesindeki Rükkâl şehrinde doğdu. Asıl adı Ahmed'dir. Tasavvufî mizacı dolayısıyla Üveysî nisbesini aldı; İstanbul'da daha çok Dağıstânî nisbesiyle tanındı. İlk tahsilini Nakşibendî-Müceddidî şeyhlerinden babası Seyyid Mehmed Saîd er-Rükkâlî'den yaptı. 1861'de babası ile birlikte hacca gitti. Aynı zamanda şeyhi



Ahmed Hilmi Efendi'nin Cevdet Paşa'ya yazdığı 5 Nisan 1875 tarihli mektup (BA, YEE, MSS, 552 "Cevdet Paşa Evrakı" Yıldız Tasnifi ks. 18, evrak 552, zarf 13, karton 32)

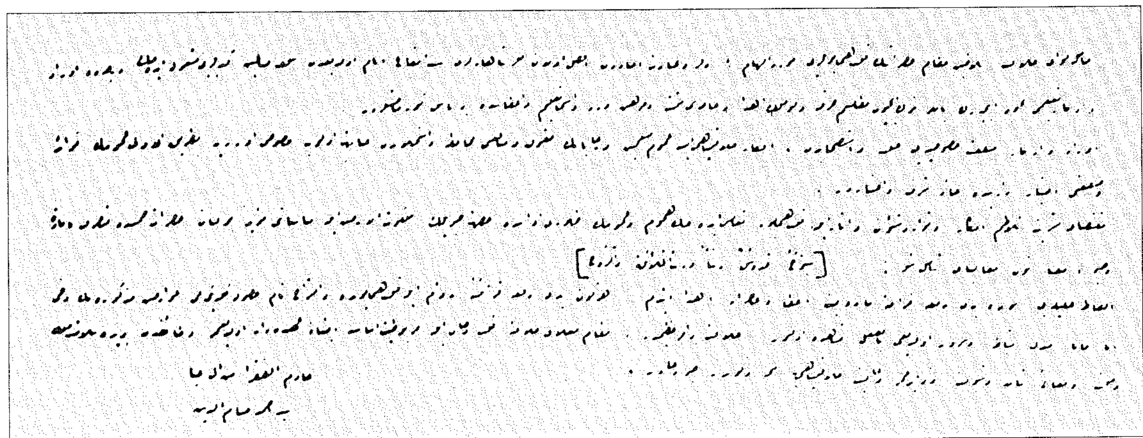
Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

olan babasının Mekke'de ölümü üzerine (1870) Medine'ye geçti. Daha sonra Mekke yakınlarında oturan Halil Hamdi Paşa ile yaptığı bir görüşmenin ardından İstanbul'a geldi. Aynı yıl Denizli'ye, oradan da babasının müridlerinden Şeyh Hacı Mustafa ile görüşmek üzere Uluborlu'ya gitti. Burada bir süre ders verdi. 1884'te gittiği Sivrihisar'da verdiği derslerin yanı sıra *Hakāyıku't-tecrîd fî menâzili't-tevhîd* adlı eserini kaleme aldı. Yanlış bir ihbar üzerine Ankara'ya çağrıldı (1887). Ankara Valisi Âbidin Paşa durumu anlayarak kendisini bugün adını taşıyan semtte bulunan köşkünde misafir etti. İki yıl Ankara'da kalan Ahmed Hüsâmeddin daha sonra Bursa'ya giderek Maksem semtinde yaptırdığı mescid ve medresede ilim ve irşad faaliyetine başladı. Hakkında çıkarılan birtakım söylentiler yüzünden II. Abdülhamid'in emriyle Trablusgarp'a sürgüne gönderildi (1897). Orada *Tefsîrü'l-kebîr* ile bazı sûrelerin tefsirini ihtiva eden *Müşahhaşâtü süveri'l-Kur'âniyye* adlı eserleri telif etti.

II. Meşrutiyet'in ilânından sonra Trablusgarp Valisi Recep Paşa ile birlikte İstanbul'a döndü. Yirmi gün İstanbul'da kaldıktan sonra Bursa'ya gidip Maksem'deki harap olan mescid ve medreseyi tamir ettirdi. Ertesi yıl eski Konya valilerinden Ârifî Paşa'nın Çapa'daki konağını satın alıp İstanbul'a yerleşti. 1915'te davet üzerine gittiği Sivrihisar'da iki yıl kalarak dersler verdi. 1918'de İzmir yoluyla İstanbul'a döndü. Üç gün sonra büyük Fatih yangınında (10 Haziran 1918) evi ve istinsah ettiği yüz kadar eseri yandı. Yangından sonra tekrar Bursa'ya döndü. 1920 yılı sonlarında Balıkesir'e gitti. 1921 Şubatında tekrar İstanbul'a döndü. 12 Nisan 1925 Cumartesi günü Cerrahpaşa'daki evinde vefat etti. Ertesi gün Fâtih Camii'nde kılınan cenaze namazından sonra Edirnekapı Kabristanı'na defnedildi. Mezarı 1971'de çevre yolu inşaatı sırasında Silivrikapı Kozlu Mezarlığı'ndaki aile kabristanına nakledilmiştir.

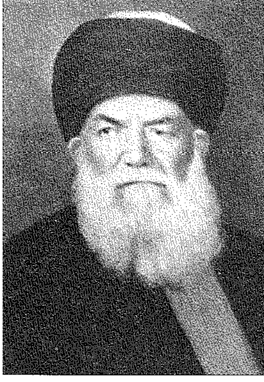
Ahmed Hüsâmeddin birçok kişiye Nakşibendî hilâfeti vermiştir (bunların isimleri ve faaliyet gösterdikleri bölgeler için bk. Hüseyin Vassâf, II, 139-141). Arapça yazdığı eserleri, daha sonra Türkçe olarak yeniden kaleme almaya çalışmış, ayrıca aruz vezni ile bazı Türkçe manzumeler de yazmıştır. *Tefsîrü'l-Kur'ân*, *Lem'atü'l-âfâk fi'z-zuhûr ve'l-işrâk* ve *Edvârü'l-'âlem* adlı eserler yangında kaybolmuş, *Zübdetü'l-makāl fi'l-kevni ve'l-hayâl* kurtarılmış fakat basılamamıştır. *Tîhü'l-hurûf 'alâ cedveli'l-ma'rûf* ve *Tuhfetü'l-ihvân* adlı iki eser ise baskı sırasında çıkan bir yangında telef olmuştur. *Mevâlîd-i Ehl-i Beyt* adlı eserinde *Menâzilü'n-nücûm* adlı bir kitabından söz edilmektedir.

Yayımlanan eserleri şunlardır: 1. *Hakāyıku't-tecrîd fî menâzıri't-tevhîd* (İstanbul 1328). Nakşibendiyye, Kādiriyye, Çiştiyye ve Sühreverdiyye tarikatlarının silsileleriyle **sülûk*** mertebelerinden ve tarikat âdâbından bahseden Arapça bir eserdir. **2.** *Müşahhaşâtü süveri'l-Kur'âniyye*. Eserin Abese, Meryem, Hac, Enbiyâ, Kehf ve Tâhâ sûrelerinin tefsirlerini ihtiva eden yirmişer sayfalık altı bölümü yayımlanmıştır: *eş-Sohbetü'l-mele'i'l-a'lâ fî tefsîri sûreti 'Abese ve tevellâ* (İstanbul 1328); *Rûhu'l-hikem fî tefsîri kelimeti Meryem* (İzmir 1332); *Huccetü'l-hucec fî tefsîri sûreti'l-Hac* (İzmir 1332); *Burhânü'l-asfiyâ' fî tefsîri sûreti'l-Enbiyâ'* (İzmir 1332); *Hikmetü'l-envâr fî tefsîri Kehfi'l-esrâr* (İzmir 1332); *Nûrü'l-esrâr fî tefsîri sûreti Tâhâ* (İzmir 1332). **3.** *Mevâlîd-i Ehl-i Beyt* (İstanbul 1341). *Mevâlîdü Ehli beyti'n-nübüvve* adlı Arapça eserin bazı eklerle Türkçe'ye tercümesidir. Eserin sonunda yer alan Ahmed Hüsâmeddin'in biyografisi (s. 134-145) ile "Hatm-i Kibriyâ-yı Ca'feriyye" ve manzum "Silsile-i Ehl-i Beyt" bölümleri, eseri neşreden müellifin oğlu Ali Rıza tarafından ilâve edilmiştir. *Mevâlîd-i Ehl-i Beyt*, müellifin diğer oğlu Kâzım Öztürk tarafından *İslâm Felsefesine Işık Veren Seyyidler* adıyla sadeleştirilerek ayrıca yayımlanmıştır (Ankara 1969). **4.** *Esrâr* (İstanbul 1339). Müellifin *Vecîzetü'l-hurûf 'alâ menâtıkı's-süver* adlı Arapça eserinin Amme cüzüne ait bazı bölümlerinin Türkçe tercümesidir. **5.** *Edvârü'l-'âlem*. Bazı sûrelerin tefsirini ihtiva eden Arapça eserin yangından kurtarılan Nâs ve Felak sûrelerine ait kısımları *Edvâr-ı Âlemden Parçalar* adıyla Kâzım Öztürk tarafından yayımlanmıştır (İzmir, ts.). **6.** *Mezâhirü'l-vücûd alâ menâbiri'ş-şuhûd* (İstanbul 1340, I-II). Kehf, İsrâ, Nebe' ve Mülk sûrelerinin tefsiridir. Kâzım Öztürk'ün *Kur'ân'ın 20. Asra Göre Anlamı* adıyla yayımladığı kitaplar bu eserin günümüz Türkçesi'ne aktarılmış şekilleridir (Ankara 1974, 1976, I-II). **7.** *Esrâr-ı ceberûti'l-a'lâ* (İstanbul 1342). Önceki eserde geçen ıstılah ve tabirlerin açıklamalarını ihtiva eden eser sadeleştirilerek *Te'vil* adıyla yayımlanmıştır (nşr. Kâzım Öztürk, İstanbul 1987). **8.** *Zübdetü'l-merâtib* (İstanbul 1341). Müellifin *Hakāyıku't-tecrîd* adlı eserinin yine kendisi tarafından yapılmış takrirî tercümesi olup kızı Fâtımatüzzehrâ'nın tuttuğu notlardan meydana gelmiştir. **9.** *Makāsıd-ı Sâlikîn* (İstanbul 1341). Tasavvuf ve seyrü sülûk hakkında özlü bilgiler veren Türkçe bir eserdir. Ahmed Hüsâmeddin'in bazı söz ve vecizeleri *Tuba Ağacından Çiçekler* adıyla yayımlanmıştır (nşr. Kâzım Öztürk, İzmir 1980).



Ahmed Hüsâmeddin'in el yazısı (*Sefîne*, II, 137)

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. -- Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.


Ahmed Hüsâmeddin

Müellifin yazma halindeki bazı eserleri oğlu Kâzım Öztürk'tedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Ahmed Hüsâmeddin, *Mevâlîd-i Ehl-i Beyt* (nşr. Seyyid Ali Rızâ), İstanbul 1341, s. 134-145; a.mlf., *Zübdetü'l-merâtib* (nşr. Seyyid Ali Rızâ—Seyyid Mehmed İsmetullah), İstanbul 1341, s. 70-79; Hüseyin Vassâf, *Sefîne*, II, 135-142; Kâzım Öztürk, *İslâm Felsefesine Işık Veren Seyyidler*, Ankara 1969, s. 11-13, 158-171; a.mlf., *Kur'ân'ın 20. Asra Göre Anlamı*, Ankara 1974, I, 17-20.

 TURAN ALPTEKİN

AHMED HÜSÂMEDDİN DEDE

(1839-1900)

Türk dinî eserler bestekârı, icracı, kudümzen ve şair.

Yenikapı Mevlevîhanesi şeyhlerinden Abdülbâki Nâsır Dede'nin torunu, aynı mevlevîhanenin aşçıbaşısı Hacı Ârif Dede'nin oğludur. 1839'da İstanbul'da Yenikapı Mevlevîhanesi'nde doğdu. Burada şeyh Osman Selâhaddin Dede'den tasavvuf ve edebiyat, mûsikişinaslardan da mûsiki bilgileri alarak yetişti. Bir müddet sonra bu mevlevîhanenin kudümzenbaşılığına tayin edildi. 1900'de İstanbul'da vefat etti. Oğullarından Cemal Dede (ö. 1899) bir müddet aynı mevlevîhanenin neyzenbaşılığını yapmış değerli neyzenlerdendir.

Ahmed Hüsâmeddin Dede, bestelediği dinî eserlerle zamanının önde gelen mûsikişinasları arasında yer almıştır. Bunların en önemlisi râhatülervah makamındaki Mevlevî âyinidir. Eserlerinden sadece bu âyini ve iki "şuğul"ü zamanımıza ulaşabilmiştir. Tabii bir ses güzelliğine de sahip olan Ahmed Hüsâmeddin, başarılı âyin ve na't okuyuculuğu ve mutribi idare etmekteki hâkimiyeti ile de şöhret bulmuştur. Mûsikişinaslığı yanında şiir ile de meşgul olmuş, ancak Na'tî mahlasını kullandığı manzumelerinin çoğu kaybolmuştur.

BİBLİYOGRAFYA :

Mehmed Ziyâ, *Yenikapı Mevlevîhânesi*, (İstanbul 1329, s. 194; *Mevlevî Âyinleri* (İstanbul Konservatuarı neşriyatı), İstanbul 1938, XVI, 816-822; Zekâizâde Ahmet [Irsoy], "Serkudûmî Ahmed Hüsâmeddin Dede", *a.e.*, XVI, 824; Ergun, *Antoloji*, II, 49, 511, 512; İbnülemin, *Hoş Sadâ*, s. 190-191; Sadettin Heper, *Mevlevî Âyinleri*, Konya 1974, s. 368-374, 528; Öztuna, *TMA*, I, 271-272.

 NURİ ÖZCAN

AHMED İBRÂHİM BEY

(احمد ابراهيم بك)

(1874-1945)

Mısırlı âlim ve hukukçu.

Kahire'de doğdu. Ezher'de tahsil gördükten sonra 1894'te Dârü'l-ulûm Medresesi'ne girdi. 1897'de buradan mezun oldu ve 1906'ya kadar Nâsıriyye, Re'sü't-tîn ve Seniyye medreselerinde Arapça müderrisliği yaptı. 1906'da Medresetü'l-hukuk'ta müderris yardımcılığına getirildi. 1907'de Medresetü'l-kazâi'ş-şer'î kurulunca oraya müderris tayin edildi. 1924 yılında bu medresenin kapanması üzerine tekrar Medresetü'l-hukuk'a döndü. 1930'da Kahire Üniversitesi Hukuk Fakültesi İslâm Hukuku Kürsüsü profesörlüğüne getirildi. 1933'te bu fakültenin dekanı oldu. 1934 yılında emekli olduktan sonra da fakültede doktora dersleri vermeye devam etti.

1942 yılında Mecmau'l-lugati'l-Arabiyye'ye üye seçilen Ahmed İbrâhim Bey, Mecmau'l-mûsîka'l-Arabiyye ve Lecnetü'l-ahvâli'ş-şahsiyye'deki üyelikleri yanında Cem'iyyetü'ş-şübbâni'l-müslimîn'de de yönetici olarak çalıştı. Özellikle hukuk fakültesindeki hocalığı sırasında İslâm hukuku ve mukayeseli hukuk sahasında değerli araştırmalar yaptı. Yetiştirdiği talebeler arasında Muhammed Ebû Zehre, Abdülvehhâb Hallâf ve Ali el-Hafîf gibi tanınmış Mısırlı âlimler de bulunmaktadır. Kahire'de *Mecelletü'l-Kānûn ve'l-İktisâd*'da çıkan birçok araştırması yanında yayımlanmış belli başlı eserleri şunlardır:

Mülahhasu Mürşidi'l-hayrân (1907); *Ahkâmü'l-ahvâli'ş-şahsiyye fi'ş-şerî*ʿ*ati'l-İslâmiyye* (1925, I-II); *el-Ahkâmü'ş-şer*ʿ*iyye li'l-ahvâli'ş-şahsiyye* (1930); *Turuku'l-kazâ*ʾ *fi'ş-şerî*ʿ*ati'l-İslâmiyye* (1930); *Nizâmü'n-nafakāt* (1930); *Ahkâmü'l-mu*ʿ*âmelâti'ş-şer*ʿ*iyye* (1937); *el-Vakf ve'l-mevârîs* (1937); *Ahkâmü'l-mer*ʾ*e fi'ş-şerî*ʿ*ati'l-İslâmiyye* (1937); *et-Terike ve'l-hukūku'l-müte*ʿ*allikātü bihâ* (1938); *el-Hibe ve'l-vasiyye ve tasarrufâtü'l-marîz* (1939); *Turuku'l-isbâti'ş-şer*ʿ*iyye* (1939-1940); *Ahkâmü't-tasarruf* ʿ*ani'l-gayr bi-tarîki'n-niyâbe* (1940-1941); *el-Mevârîs* ʿ*ilmen ve* ʿ*amelen* (1941-1942); *el-Vasıyye* (1942-1943); *el-Vakf* (1943-1944); *el-İltizâmât fi'ş-şerî*ʿ*ati'l-İslâmiyye* (1944-1945). Son altı eser mukayeseli tarzda kaleme alınmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Zekî Mücâhid, *el-A*ʿ*lâmü'ş-şarkıyye*, Kahire 1368-74, III, 4; Ziriklî, *el-A*ʿ*lâm*, I, 86; Kehhâle, *Mu*ʿ*cemü'l-mü*ʾ*ellifîn*, I, 133; a.mlf., *el-Müstedrek*, Beyrut 1406/1985, s. 35; Ebû Bekir Abdürrezzâk, *Ebû Zehre: İmâmü* ʿ*asrih, hayâtühû ve eserühû'l-*ʿ*ilmî*, Kahire 1985, s. 27-29, 73; Muhammed Mehdî Allâm, *el-Mecma*ʿ*iyyûn fî hamsîne* ʿ*âmen*, Kahire 1406/1986, s. 20-21; Abdülvehhâb Hallâf, "eş-Şeyh Ahmed İbrâhîm Bek", *Mecelletü'l-Kānûn ve'l-iktisâd*, XV, Kahire 1945, s. 1-5; "Karârâtü'l-mecma ʿ fî hâzihi'd-devre: eş-Şeyh Ahmed İbrâhîm Bek", *MMLA*, VI (1951), s. 15-16.

 AHMET ÖZEL

AHMED b. İDRÎS

(احمد بن ادريس)

Ebü'l-Abbâs Ahmed b. İdrîs el-Hasenî el-Arâişî el-Fâsî (ö. 1253/1837)

İdrîsiyye tarikatının kurucusu Faslı mutasavvıf.

Fas'ın Atlantik sahilindeki Arâiş bölgesinde bulunan Meysûr'da doğdu. Fas'ta 172-363 (788-974) yılları arasında hüküm süren Şerîfî-İdrîsî hânedanının kurucusu İmam İdrîs b. Abdullah el-Mehd'in soyundandır. Kaynaklarda doğum tarihiyle ilgili olarak 1163 (1749-50) ve Receb 1173 (1760) şeklinde iki farklı bilgi bulunmakla birlikte, ekseriyetle birincisi doğru kabul edilmektedir. Yirmi yaşında Fas'a giderek Karaviyyin Camii'nde dinî ilimleri öğrenmeye başladı. Burada adları kaynaklarda zikredilen birçok hocadan ders aldı. İbn Hacer el-Askalânî'nin eserlerini inceledi. Karaviyyin'deki hocalarından Abdülvehhâb et-Tâzî vasıtasıyla Hıdıriyye, Ebü'l-Kâsım el-Vezîr vasıtasıyla da Şâzeliyye'nin Nâsıriyye koluna intisap etti. Yine hocalarından Şinkītî ona Hz. Ali'ye atfedilen *Hizbü's-seyfî* adlı meşhur münâcâtı öğretti. Tefsir ve hadise önem veren, şer'î ilimlerle tasavvufu kaynaştıran hocaların yanında eğitim görmesi onun şahsiyetini derinden etkiledi. Kısa bir süre sonra çevresinde geniş bir ta-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

lebe halkası oluştu. Ahmed b. İdrîs onlara sürekli dinin ana kaynakları olan Kitap ve Sünnet'e dayanmalarını tavsiye etti ve bu görüşünü hayatının sonuna kadar ısrarla savundu.

Fas ulemâsı ile Karaviyyin mensupları arasındaki ihtilâfa adı karışınca bir daha geri dönmemek üzere Fas'ı terketti (1797). Cezayir, Tunus ve Trablusgarp üzerinden Bingazi'ye geçti. Orada Cebeliahdar ve Berka'da dersler verdi. Mısır'ın Fransızlar tarafından işgal edilmesinden birkaç yıl önce, muhtemelen 1798 yılı başlarında Bingazi'den deniz yoluyla İskenderiye'ye gitti. Buradan da Kahire'ye geçerek Ezher'de halka açık dersler okuttu. Derslerini dinleyip tesiri altında kalanların bir kısmıyla beraber 1213 sonu veya 1214 yılı başlarında (1799) Mekke'ye gitti. 1243 (1827-28) yılında Yemen'e yaptığı mecburi seyahate kadar yaklaşık otuz yıl Mekke'de kaldı. Bu arada iki veya üç defa Mısır'a gidip geldi. Önceleri Mekke ulemâsınca pek iyi karşılandı. 1788-1814 yılları arasında Mekke emirliği yapan Şerîf Gālib b. Müsâid'in destek ve himayesini gördü. Kendisine ve müridlerine Mekke'deki Ca'feriyye Sarayı'nı tahsis eden Emîr Gālib, 1803'te Suûd b. Abdülazîz idaresindeki Vehhâbîler tarafından Mekke'den atıldı. Ancak Suûd b. Abdülazîz'in de Ahmed b. İdrîs'e büyük saygı gösterdiği, kendisine ipek bir kaftan hediye ettiği ve maiyetini koruduğu rivayet edilmektedir. İbn İdrîs Vehhâbîler'in Mehmed Ali Paşa kuvvetleri tarafından Mekke'den çıkarıldığı 1813'te şehri yalnız olarak terketti ve müridlerinden Mîrganî ile birlikte Kızıldeniz'i geçerek Uksûr şehri yakınlarındaki Zeyniyye köyüne gitti. Önemli bir dinî merkez olan Zeyniyye, Nil'den Kızıldeniz kıyısına kadar uzanan kısa bir çölün ucunda bulunmaktaydı. Bir rivayete göre İbn İdrîs Mısır'a ilk gidişinde Yukarı Mısır'ı da ziyaret etmiş ve Zeyniyye'de Hasan b. Hasan Bey el-Kınâî vasıtasıyla Halvetiyye tarikatına intisap etmiştir. Dört yıl Zeyniyye'de kalan Ahmed b. İdrîs 1817'de tekrar Mekke'ye döndü. Bu yıllarda Emîr Gālib'in mensup olduğu Şerîfî kabilelerle Mehmed Ali Paşa'nın kuvvetleri arasında süregelen bir gerginlik vardı. On yıl sonra 1243'te (1827-28) paşa emirliği Şerîfî Zeyd kabilesinden alıp Avn kabilesine verdi. Bunun üzerine Mekke ulemâsı Zeyd kabilesinin desteğinden mahrum kalan Ahmed b. İdrîs'in dinden saptığını ileri sürerek aleyhinde bazı suçlamalarda bulunmak isteyince, aynı yıl Mekke'den kesin olarak ayrılmak zorunda kaldı. Vekili sıfatıyla Mekke'de bıraktığı Senûsî dışındaki bütün talebeleriyle birlikte Yemen'e doğru yola çıktı. Yemen ulemâsının kendisine gösterdiği yakın ilgi ile Mekke ulemâsının düşmanca tavrı arasındaki tezat ilgi çekici bir durumdur.

İbn İdrîs önce güneydeki Mukha şehrine gitti, dört ay sonra Zebîd'e geçti. Zebîd'de şehrin müftüsü Abdurrahman b. Süleyman'ın misafiri olarak bir yıl kaldı. Zebîd'den Beytülfakih-Hudeyde yoluyla Kıtay ve Bâcil'e geçti. Gittiği her yerde görüşlerini yaymaya çalıştı. Karşılaşmadığı ancak şöhret açısından yarıştığı Yemenli âlim Şevkânî'nin kendisinden müsbet olarak bahsetmesi, durumunun daha da kuvvetlenmesini sağladı. Yemen'in önde gelen âlimleriyle tanışarak ders okuttu. Ders verdikleri arasında Beytülfakih kadısı Abdurrahman b. Ahmed el-Behkelî de vardı. Ancak bir süre sonra Fas'ta ve Mekke'de karşılaştığı zorluklar Yemen'de de karşısına çıktı. Ebû Bekir b. Muhammed et-Tihâmî, *Telbîsü iblîs* adlı kitabında, İbn İdrîs'in bazı âyetlerin zâhirî tefsirlerini reddettiğini ve tasavvuf kaidelerine dahi uymayan bâtınî tefsirler yaptığını öne sürdü. İbnü'l-Cevzî'nin kendi zamanındaki sûfîliğe eleştirilerini ihtiva eden eseriyle aynı adı taşıyan bu kitaba İbrâhim b. Yahyâ bir eserle cevap verdi. Tihâmî daha sonra bazı talebeleri vasıtasıyla İbn İdrîs'le temas kurarak ondan özür diledi. Böylece yayılma eğilimi gösteren aleyhindeki fikirler yatışmış oldu. İki yıl süren bir seyahatten sonra Ekim 1828'de Asîr bölgesindeki Sabya şehrine ulaştı. Asîr Hükümdarı Ali b. Müceşşil kendisini iyi karşıladı. Artık iyice yaşlanan İbn İdrîs Sabya'ya yerleşmeyi düşünüyordu. Ancak daha önce Fas ve Mekke'de olduğu gibi görüşleri burada da tepki uyandırdı. Nâsır el-Kubeybî'nin önderliğini yaptığı bir Vehhâbî grubu kendisine karşı muhalefete başladı. Sabya'ya gelişinden bir yıl sonra İbn Müceşşil, Küleybî ile İbn İdrîs arasında bir münazara yapılmasını emretti (Cemâziyelâhir 1245/Aralık 1829). Müridlerinden Hasan Ahîş tarafından kelimesi kelimesine kaydedilen bu münazaranın en önemli bölümü, Ahmed b. İdrîs'in Vehhâbîliğin kurucusu Muhammed b. Abdülvehhâb'la ilgili görüşleridir. İbn İdrîs şunları söylüyordu: "Biz onun kıymetini inkâr etmiyoruz. Yaptıkları doğruydu; bid'atları tasfiye etti. Fakat onun bu hizmeti aşırılıklar yüzünden berbat edildi."

Ahmed b. İdrîs 21 Receb 1253'te (21 Ekim 1837) Sabya'da vefat etti. Soyundan gelen bir kol, Asîr İdrîsî Hânedanı adıyla Güney Arabistan'da 1933'e kadar devam eden ve bu tarihte Suûdî Devleti'ne katılan mahallî bir devlet kurdu.

Ahmed b. İdrîs'in görüşleri iki temele dayanır: Fıkıhta taklidin ve mezheplerin reddi, Kur'an'a, sünnete ve ashabın icmâına dönüş; tasavvufta ise Allah'a giden yol olarak Hz. Peygamber'in ruhaniyetine sığınmak. Taklidi reddederken Vehhâbîler'e ve Şevkânî'ye çok yakındır. Kur'an ve hadisi tasavvufî açıdan ve tamamen kendine has bir şekilde tefsir eder. Bir mezhebi taklit etmemesi ve ictihadın gerekliliğine inanması Mekke ulemâsınca tepkiyle karşılanmıştır. Onun bu fikirleri ısrarla savunduğu, Mekke ulemâsı, Mısırlı Ahmed es-Sâvî ve Yemen ulemâsıyla giriştiği bütün münazaralarında görülmektedir.

Ahmed b. İdrîs'in tasavvuf anlayışının özünde Tarîkat-i Muhammediyye fikri vardır. Ona göre Allah'a giden yegâne yol, Allah ile mümin arasına girmeye tek başına yetkili olan Hz. Peygamber'in yoludur. Nitekim o, "tarikatın önderleri mürşidler vasıtasıyla bir yol buldular, ben tarikatı Allah'ın resulünden herhangi bir aracı olmaksızın aldım" demiştir (bk. Sâlih el-Medenî, s. 26). XIX. yüzyılda Batılılar'ın İslâm dünyasına maddî ve mânevî olarak hücumda bulundukları bir sırada yeni tarikat ve tekkeler kuran sûfîlerin bu yeni hareketlerine genellikle "Tarîkat-ı Muhammediyye" adını vermeleri ilginçtir. Nitekim Hindistan'da Ahmed-i Birilvî de (ö. 1831) bu yıllarda aynı ismi benimsemişti.

Ahmed b. İdrîs'in talebeleri Avrupa'nın saldırılarına karşı direniş hareketlerine önderlik etmişlerdir (Ahmed es-Senûsî ve halefleri Kuzey Afrika'da, Abdullah Hasan Sumatra'da, Pedri hareketi Sumatra'da). Daha 1813'te müridlerinden Muhammed Osman el-Mîrganî'yi dini tebliğ için Eritre'ye göndermişti. Ahmed es-Senûsî de satın aldığı esirleri âzat ettikten sonra İslâm'ı yaymaları için memleketleri olan Çad'a yollamıştı. Abdullah el-Mevârzî adlı Sudanlı müridi de aynı amaçla Sudan'da faaliyet göstermiştir.

Ahmed b. İdrîs, görüşleri, talebeleri ve ailesi vasıtasıyla oynadığı rol sebebiyle XIX. yüzyıl İslâm dünyasında önde gelen dinî bir şahsiyet olup tesiri Kuzey Afrika'dan Endonezya'ya kadar yayıl-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

mıştır. Yakın çevresinden üç talebesi, Ahmed es-Senûsî Senûsiyye, İbrâhim Reşîd Reşîdiyye, Muhammed Osman el-Mîrganî Mîrganiyye adlı tarikatları kurmuşlar, bu tarikatlardan da başka kollar doğmuştur.

BİBLİYOGRAFYA :

Harîrîzâde, *Tibyân*, I, 66ᵃ-70ᵃ; Hüseyin Vassâf, *Sefîne*, I, 249-250; L. Rinn, *Marabouts et Khouan*, Alger 1884, s. 402-403; A. Le Chatelier, *Les Confréries Musulmanes du Hedjaz*, Paris 1887, s. 14-15, 87; Muhammed Halil el-Hicrisî, *el-Cevherü'n-nefîs ʿalâ ṣalavâti İbn İdrîs*, Bulak 1310; Nebhânî, *Kerâmâtü'l-evliyâʾ*, I, 341-349; Abdülbâki Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, İstanbul 1931, s. 278; Emîn er-Reyhânî, *Mülûkü'l-ʿArab, salṭanatü Necd ve mülḥakātihâ*, Beyrut 1951, s. 229-392; N. A. Ziadeh, *Sanūsīyah: A Study of a Revivalist Movement in Islam*, Leiden 1958, s. 36; Sâlih el-Medenî, *el-Münteḳa'n-nefîs es-Seyyid Aḥmed b. İdrîs*, Kahire 1380, s. 2-3, 17, 26; Muhammed b. Ali es-Senûsî, *Îḳāẓü'l-vesnân bi'l-ḥadîs ve'l-Ḳurʾân*, Beyrut 1968, Mukaddime, s. 8; Hasan b. Ahmed Âhîş, *Münâẓarâtü Seyyidî Aḥmed b. İdrîs raḍıyallâhü ʿanh ve fuḳahâʾü'n-Necdiyye*, Kahire, ts.; Muhammed Osman el-Mîrganî, *Menâḳıbü Seyyid Aḥmed b. İdrîs* (baskı yeri yok), 1391/1971; J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford 1971, s. 117-121; Sâlih Muhammed el-Ca'ferî, *Aʿṭâru ezhârı aġṣâni ḥaẓîrati't-taḳdîs fî kerâmâti's-Seyyid Aḥmed b. İdrîs*, Kahire 1394/1974; A. Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, North Carolina 1975, s. 227, 373-374, 403-404; Abdullah Muhammed el-Hibşî, *eṣ-Ṣûfiyye ve'l-fukahâʾ fi'l-Yemen*, San'a 1396/1976, s. 38-39; *el-ʿİḳdü'n-nefîs fî naẓmi cevâhiri't-tedrîs Seyyid Aḥmed b. İdrîs*, Kahire 1399/1979; G. Delanoue, *Moralistes et politiques musulmans dans l'Egypte du XIXᵉ siècle*, Kahire 1982, I, 157-158, 210-211; Abdurrahman Zeki, "Hareketü'l-işlâhi'd-dînî fî Ġarbî İfrîḳiyye", *Revista Del Instituto de Estudios Islamicos en Madrid*, XIII/142, Madrid 1965-66, s. 139-160; J. O. Voll, "Two Biographies of Ahmad Ibn Idris al-Fasi (1760-1837)", *IJAHS*, VI (1973), s. 633-645; J. Reissner, "Die Idrīsiden in ʿAsīr Ein historischer Überblick", *WI*, sy. 21 (1981), s. 164-192; Rex S. O'Fahey–Ali Salih Karrar, "The Enigmatic Imam: The Influence of Aḥmad Ibn Idrīs", *JMES*, XIX/2 (1987), s. 205-220; B. G. Martin, *Sömürgeciliğe Karşı Kuzey Afrika'da Sufi Direniş* (trc. Fatih Tatlılıoğlu), İstanbul 1988, s. 136-137; L. Massignon, "Aḥmad b. Idrīs", *EI²* (İng.), I, 277.

 Nihat Azamat

AHMED İHSAN TOKGÖZ

(1867-1942)

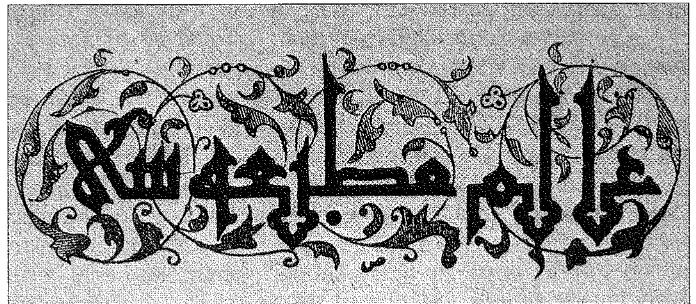
Gazeteci, matbaacı, yayımcı ve siyaset adamı.

Aslen Kastamonu'nun Taşköprü kazasındandır. Tokgözoğlu Saraç Abdurrahman Ağa ailesinden olduğu için soyadı kanunu çıkınca Tokgöz soyadını almıştır. Babasının memuriyette bulunduğu Erzurum'da doğdu. Büyük babası İstanbul defterdarı Muhtar Efendi, babası ise Erzurum, Piriştine, İşkodra, Kastamonu, İstanbul, Şam, Ankara, Bursa defterdarlıklarında ve İstanbul Şûrâ-yı Mâlî ile Patent Meclisi âzalıklarında bulunan Ahmed Hâlid Bey'dir. Çocukluğunu babası ile birlikte dolaştığı çeşitli yerlerde geçirdiğinden sürekli mektep değiştirmek zorunda kaldı. Şam Askerî Rüşdiyesi (1880) ile Üsküdar İdâdîsi'ni bitirdi. Küçük yaşta öğrenmeye başladığı Fransızca'yı Şam Askerî Rüşdiyesi'nde ve daha sonra o yıllarda Ankara'da sürgünde bulunan gazeteci Âgâh Efendi'den ders alarak ilerletti. Henüz Mekteb-i Mülkiye'de talebe iken Fransızca'dan ilk tercüme eseri yayımlandı (E. Enol – L. Judici'den *Bir Serseri*, İstanbul 1303). Diran Kelekyan Efendi'nin Ermeni harfli Türkçe mecmuası *Cihan*'da ve Mustafa Âsım Bey'in *Şafak* mecmuasında tercüme ve telif yazıları neşredildi (1886). Daha sonra memuriyeti devam ederken *Tercümân-ı Hakîkat* gazetesinde de tercüme makaleleri çıktı (1889). Mekteb-i Mülkiye'yi bitirince Hariciye Tercüme Kalemi'nde memurluğa başladı (1886) ve oradan Tophane Müşirliği'nde tercümanlığa geçti (1887).

Bir yandan memurluğa devam ederken diğer yandan da 1303'te (1887) *Ümran* ismiyle haftalık bir dergi yayımlamaya başladı; ancak devrin hükümeti bütün dergilerin ruhsatlarını iptal edince *Ümran* yirmi dokuzuncu sayısında kapandı (1304/1888). Ahmed İhsan daha sonra Jules Verne'in *Seksen Günde Devr-i Âlem*'ini tercüme ve neşrederek yayımcılığa başladı (1890). Yaptığı bu ve diğer tercümelerle Jules Verne'in memleketimizde tanınmasını ve sevilmesini sağladı.

Aslında kendisini bütünüyle yayımcılığa ve matbaacılığa vermek isteyen Ahmed İhsan, 1890'da memurluktan ayrılarak aynı yıl Âlem Matbaası sahibi Mustafa ve diğer arkadaşı Âsım ile Âlem Matbaası Ahmed İhsan ve Şürekâsı basımevini kurdu. O yıllarda çok basit olan Türk matbaacılığını Batı tekniğiyle donatmak için 1891'de Avrupa'ya inceleme gezisine çıkan Ahmed İhsan dönüşünde matbaasını bazı teknik imkânlarla donattı ve ülkede ilk defa çinkografi ve klişehaneye sahip Türk matbaasını kurdu. Bu seyahati hakkındaki incelemesini *Avrupa'da Ne Gördüm* (İstanbul 1307) adıyla yayımladı. Ahmed İhsan'ın matbaacılık yılları memleketin en karışık dönemidir. Bu dönemde matbaasının ticarî unvanını ve binasını birkaç kere değiştirmiş, sırayla Âlem Matbaası Ahmed İhsan ve Şürekâsı, Ahmed İhsan Matbaası ve Şürekâsı, Matbaa-i İhsan, Ahmed İhsan ve Şürekâsı Matbaacılık Osmanlı Şirketi, Matbaa-i Ahmed İhsan ve Şürekâsı unvanlarını kullanmış, son olarak Ahmed İhsan Matbaası ismini ölümüne kadar korumuştur. Matbaasını Ebüssuud caddesinden Eski Zaptiye caddesine, oradan Bâbıâli binası karşısına, nihayet Nuruosmaniye'de yaptırdığı kendi binasına nakletmiştir. ölümüne kadar devam ettirdiği matbaacılık ve yayımcılıkta Türk kültürüne kazandırdığı altmış üç eserin kırk dokuzunu kendi matbaasında basmıştır. Basın yayın dünyasına yaptığı hizmetlerden dolayı, II. Meşrutiyet'te ihdas edilen "Maarif nişanı" ilk defa Ahmed İhsan'a verilmiştir (1910).

1888'de *Ümran* dergisi kapatıldıktan sonra Rum Nikolaides Efendi'nin çıkardığı *Servet* gazetesinde tercüman olarak çalışmaya başlayan Ahmed İhsan, yeni bir mecmua çıkarmak için ruhsat alamadığından, *Servet*'in sahibi ile anlaşarak bu gazetenin ilâvesiymiş gibi *Servet-i Fünûn*'u çıkarmaya başladı (27 Mart 1891). Harf inkılâbı ile ismi 1681. sayısında *Uyanış*'a çevrilen (6 Aralık 1928) *Servet-i Fünûn*, Ahmed İhsan'ın vefatından iki yıl sonraya kadar (25 Mayıs 1944), II. Abdülhamid devrinde kapatıldığı kırk üç gün ve Mütareke sırasında kapalı tutulduğu dört yıl hariç, de-



Ahmed İhsan Tokgöz'ün Âlem Matbaası logosu

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. -- Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

vamlı olarak kırk beş sene ve 2464 sayı yayımlanabilmiş tek dergidir. Haftalık olarak çıkan *Servet-i Fünûn,* baskısının ve bilhassa resimlerinin güzelliği ile Sultan II. Abdülhamid'in de takdirini kazanmış ve padişah II. Meşrutiyet'e kadar dergiye ayda 3240 altın kuruş yardımda bulunmuştur. 1896'dan sonra edebî bir dergi hüviyeti kazanan *Servet-i Fünûn,* edebiyat tarihimizde Edebiyât-ı Cedîde (1896-1901) ve Fecr-i Âtî (1909-1912) gibi iki edebî topluluğun kurucu yuvası olmuştur.

Ahmed İhsan bir yandan *Servet-i Fünûn*'u çıkarıp bir yandan da gizli İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin bir üyesi olarak İstanbul'da faaliyet gösterirken II. Meşrutiyet ilân edildi. Bunun üzerine bir bakıma cemiyetin sözcülüğünü yapmak üzere *Servet-i Fünûn* dergisini günlük gazete haline çevirdi (26 Temmuz 1908). Ardından bir de akşam nüshası çıkarmaya başladı (17 Ağustos 1908). Ancak İttihatçılar'ın kısa zamanda hoş karşılanmayacak hareketlere başlamaları, serbestlikten istifade eden muhalefetin zararlı taşkınlıkları, Ahmed İhsan'ı siyasetten uzaklaştırarak gazetesinin önce sabah, daha sonra akşam yayımını durdurmasına sebep oldu. Zaten gazetesinin günlük yayımını sürdürürken *Servet-i Fünûn*'u haftalık olarak tekrar yayımlamaya başlamıştı (26 Ekim 1908). Fakat I. Dünya Savaşı sırasında hükümetin isteği üzerine, dergiyi önce tekrar günlük olarak (1914-1916, 914 sayı), daha sonra Fransızca olarak (1917-1918) çıkarırken, aynı zamanda Abdullah Zühdi ile Fransızca *Le Soir* gazetesini yayımladı (14 Eylül 1916-15 Aralık 1918).

Ahmed İhsan bu faaliyetleri dışında Ahırkapı Kereste Fabrikası müdürlüğü (1900-1901), Ticaret Mekteb-i Âlîsi'nde iktisadî coğrafya hocalığı (1909-1917), Beyoğlu Belediye Dairesi reisliği de yapmıştır (1911-1913). Mütareke yıllarında İstanbul'da Piyer Loti Cemiyeti'ni kurdu (1919); Millî Mücadele sırasında oturduğu Değirmendere'de Hâzım Çarıklı grubu ile yer altı mukavemet faaliyetini sürdürdü (1920). Tutuklanacağını haber alınca Avusturya'ya kaçarak Ankara'nın emri üzerine kurduğu haber ajansı ile Almanya ve Avusturya basınında Anadolu harekâtı haberlerini yayımlattı (1920-1922). Lozan Konferansı'nda Türk Matbuatı Bürosu müdürlüğü yaptı. Cemiyet-i Akvâm'da (1922-1938), Parlamentolar Birliği'nde (1932) Türkiye'yi temsil etti. Daha sonra Cumhuriyet Halk Partisi'nden Ordu mebusu seçildi (1931-1942 arası; 4. 5. 6. devreler). 29 Aralık 1942'de öldü; Karamürsel Mezarlığı'na defnedildi.


Ahmed İhsan Tokgöz

Ahmed İhsan, gerek telif eserlerinde gerekse *Servet-i Fünûn* ile diğer gazete ve dergilerindeki yazılarında, 1310-1314 yılları arasında yayımladığı beş ciltlik *Musavver Nevsâl-i Servet-i Fünûn* adlı yıllıklarında ve bilhassa iki ciltlik matbuat hâtıratında, Osmanlı Devleti'nin son yarım asrının siyasî, iktisadî, sosyal ve kültürel hayatı hakkında pek kıymetli bilgiler vermiş bir yazardır. Elli iki yıllık yayıncılık hayatında pek çok telif ve tercüme eser yayımlayan Ahmed İhsan'ın hepsi de İstanbul'da basılan eserleri şunlardır:

Telif Eserleri. *Takvîm-i Ümran* (1304); *Nev-Usul Fotoğraf* (1306); *İlm-i Servet* (1307); *Asya-yı Şarkî'ye Seyahat* (1307); *Küçük Fıkralar* (1307); *Avrupa'da Ne Gördüm* (1307); *Bir Fâcia* (1308); *Demiryolları* (1308); *Fennî Eğlenceler* (1308); *Postacı* (1308); *Bahse Ne Dersiniz* (1308); *Ülfet* (1309); *Musavver Nevsâl-i Servet-i Fünûn,* hicrî 1310, 1311, 1312, 1313, 1314 senelerine mahsus beş cilt (1895-1898); *Altı Hafta Nil'de Seyahat* (1312); *Tuna'da Bir Hafta* (1327); *Musavver Servet-i Fünûn'un Tarihçesi* (1328); *Tirol Cephesinde Ateş Hattında* (1917); *Cemiyet-i Akvâma Müzâheret Cemiyetleri Beynelmilel İttihadı Sekizinci Lyon Kongresine Ait Rapor-Bâle Ekalliyet Komisyonuna Ait Rapor* (Cemil Bilsel ile, 1340); *Hâver* (ts.).

Tercümeleri. *Bir Serseri* (Etienne Enol-Louis Judici'den, 1303); Jules Verne'den: *Seksen Günde Devr-i Âlem* (1306), *Gizli Ada* (1306), *Deniz Altında 20.000 Fersah Seyahat* (1307), *Kaptan Gran'ın Çocukları* (1307), *Cevv-i Havâda Seyahat* (1308), *Çin'de Seyahat* (1308), *İki Sene Mekteb Tatili* (1308), *Kaptan Hatras'ın Seyahati-Kutb-ı Şimâlîye Seyahat* (1308), *Mihver-i Arz* (1308), *Siyah Hindistan-Yer Altında Seyahat* (1308), *Araba ile Devr-i Âlem yahut Sezar Kaskabel* (1309), *Spenser Adası* (1318), *Şansellor-Bir Yelken Gemisi Yolcusunun Defter-i Hâtırâtı* (1319), *Antil Adalarına Seyahat* (1320); Georges Ohnet'den: *Demirhane Müdürü* (1305), *Kruva Mor* (*Croix Mort*) *Kadınları* (1306), *Kontes Sara* (1307), *Hırsız Kadın* (1308); *İki Vâlide* (Emile Richebourg'tan, 1306); *Karnaval Cinayeti* (Lapointe'den, 1306); *Mumyanın İzdivacı* (Marki de Montifor'dan, 1306); *Haydut Bamboş yahut Etfâl-i Metrûke Sefaleti* (Eugène Sue'den, 1306); *Bir Kadının Rûznâmesi* (Octave Feuillet'-den, 1308); *Gülle* (1307); Paul de Kock'-dan: *Tuhaf Bir Hâne* (1307), *Sütçü Kız* (1308); Alexandre Dumas Fils'ten: *Hermin* (1308), *Tek mi Çift mi?* (1309); *Gençlik* (François Coppé'den, 1309); André Theuriet'den: *Roz-Liz* (1311), *Hüsn ü Ân* (1313); *Genç Fromon ve Büyük Risler* (Alphonse Daudet'den, 1312); Paul Bourget'den: *Sevdâ-yı Hakîkî* (1312), *Mavi Düşes* (1317); *Graziella* (Lamartine'den, 1319); *Sınaî, Ticarî, İktisadî Avrupa: 1. Kısım İngiltere ve Belçika* (Marcel Dubois'dan, 1327); *Ekmekçi Kadın* (Xavier de Montépin'-den, 1306); *Rus Ateşi* (*Haraşo*) (Paul Herigaut'dan, 1926); *Yolda* (1927); *Rapa-Novi Adası* (1928).

BİBLİYOGRAFYA:

Ahmed İhsan [Tokgöz], *SF,* sy. 1000 (1326); sy. 2275 (1940); sy. 2419 (1942); sy. 2427 (1943) ve diğer sayılardaki çeşitli makaleleri [bu derginin sayı ve tarihlerinin birbirleri ile çelişkili olduğu dikkate alınmalıdır]; a.mlf., *Matbuat Hâtıralarım,* I-II, İstanbul 1930-31; *Musavver Servet-i Fünûn Târihçesi* (Servet-i Fünûn yayınlarından), İstanbul 1328; Ali Çankaya, *Son Asır Türk Tarihinin Önemli Olayları ile Birlikte Yeni Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler,* Ankara 1969, III, 232; Server İskit, *A.A.,* İstanbul 1944, I, 729; Gövsa, *Türk Meşhurları,* s. 383; Vedad Günyol, "Matbuat", *İA,* VII, 371; K. Susheim — G. L. Lewis, "Aḥmad Iḥsān", *EI²* (İng.), I, 287.

 Ziyad Ebüzziya

AHMED İZZET el-A'ZAMÎ

(احمد عزت الأعظمى)

(1880-1936)

Arap milliyetçisi, hukukçu ve yazar.

Bağdat'ta doğdu. İlk ve orta öğrenimini orada yaptı. Yüksek öğrenimini İstanbul'da tamamladı. Mekteb-i Hukuk'taki öğrenciliği sırasında, 1909'da ku-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

rulup 1915'te kapatılan el-Münteda'l-edebî adlı cemiyetin faal üyeleri arasında yer aldı. Osmanlı Devleti'nin çeşitli eyaletlerinden yüksek öğrenim için İstanbul'a gelen Arap öğrencilere eğitim ve kültür hizmetleri sunmak gayesiyle Beyrutlu Abdülkerîm el-Halîl'in başkanlığında kurulan bu cemiyet, daha çok siyasî faaliyetlerde bulunuyordu. Ahmed İzzet burada fiilen çalıştı ve cemiyetin yayımladığı *el-Münteda'l-edebî* adlı derginin müdürlük ve yazarlığını yaptı. Ayrıca, Mısır'da basılıp gizlice İstanbul'a gönderilen ve Arap gençlerini Türkler'e karşı tahrik eden beyannameleri de kendi çıkardığı *Lisânü'l-ʿArab* dergisi ile birlikte gizlice dağıttı. Arap milliyetçiliğini teşvik eden konferanslar düzenledi ve Reşîd Rızâ gibi bazı kimselerin bu konferanslarda konuşmalarını sağladı. Hama mebusu olarak Meclis-i Meb'ûsan'da bulunan ve Arap bağımsızlık hareketinin önde gelen liderlerinden olan Abdülhamîd ez-Zehrâvî'nin yardım ve teşvikleriyle hareket eden Ahmed İzzet, 1914'te I. Dünya Savaşı çıkınca tevkif edildi. Daha sonra Bağdat'a yerleşti, orada da *el-Maʿraż* adlı bir dergi yayımladı. İki defa Irak Millet Meclisi'ne seçildi. Bağdat'ta öldü.

Osmanlı Devleti'ne karşı başlatılan Arap milliyetçilik hareketlerini, bu amaçla kurulan cemiyetleri ve bunların faaliyetlerini *el-Ḳażıyyetü'l-ʿArabiyye esbâbühâ ve teṭavvuruhâ ve netâʾicühâ* (Bağdat 1932, I-VI) adlı eserinde geniş ve ayrıntılı olarak anlatan Ahmed İzzet'in *Faṣlü'l-każâʾ fi'l-farḳ beyne'd-ḍâd ve'z-ẓâʾ* adlı basılmış bir eseri daha vardır.

BİBLİYOGRAFYA :

Âliye Dîvân-ı Harb-i Örfîsinde Tedkîk Olunan Mesele-i Siyâsiyye Hakkında Îzâhât, İstanbul 1332, s. 5-16; Ziriklî, *el-Aʿlâm,* I, 163; Kehhâle, *Muʿcemü'l-müʾellifîn,* I, 312; Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Partiler,* İstanbul 1984, I, 608; Taj el-Sir Ahmet Harran, "The Young Turks and the Arabs the Role of Arab Societies in the Turkish-Arab Relations in the Period 1908-1914", *Türk Arap İlişkileri: Geçmişte, Bugün ve Gelecekte: I. Uluslararası Konferansı Bildirileri, 18-22 Haziran 1979 Ankara,* Ankara, ts., s. 182, 184, 188-197.

 MUSTAFA FAYDA

AHMED İZZET PAŞA

(bk. İZZET PAŞA, Ahmed).

AHMED b. KÂMİL

(احمد بن كامل)

Ebû Bekr Ahmed b. Kâmil b. Halef b. Şecere el-Bağdâdî
(ö. 350/961)

Kur'an ilimleri ve fıkıh âlimi.

Vekî' lakabıyla da tanınır. 260'ta (874) doğdu. Meşhur müfessir İbn Cerîr et-Taberî'nin talebesi olup ayrıca Ebû Bekir el-İsfahânî, Muhammed b. Yahyâ el-Kisâî, Ahmed b. Ya'kūb el-Bağdâdî ve Ebû Bekir Muhammed b. Hârûn gibi âlimlerden, başta Kur'an ve kıraat olmak üzere fıkıh, tefsir, hadis, tarih ve edebiyat okudu. Ebû İsmâil et-Tirmizî, Muhammed b. Cehm, Muhammed b. Sa'd el-Avfî, Muhammed b. Mesleme el-Vâsıtî, Ebû Kılâbe er-Rekāşî ve Hüseyin b. Sellâm'dan hadis rivayet etmiş, kendisinden de Dârekutnî, Ebû Ubeydullah el-Merzübânî, İbn Şâzân, İbn Rizkaveyh, Ebü'l-Alâ Muhammed b. Hasan el-Verrâk ve Yahyâ b. İbrâhim el-Müzenî rivayette bulunmuşlardır. Dârekutnî, Ahmed b. Kâmil'in hadis rivayetinde titiz olmadığını (leyyinü'l-hadîs) ve bu konuda yazılı metinlere değil de sadece hâfızasına dayandığını söyleyerek onu tenkit etmektedir. Hocası İbn Cerîr'in fıkhî görüşlerine tâbi olduğu rivayeti yanında herhangi bir mezhebi taklit etmediği ve kendine has mezhebî görüşleri bulunduğu da kaynaklarda zikredilmektedir. Bir süre Kûfe kadılığı da yapan Ahmed b. Kâmil, yazdığı eserlerin yanı sıra, aralarında Ebû Bekir b. Mehrân, İbrâhim b. Ahmed el-Mervezî ve Kādî Ebü'l-Hasan Ahmed b. Muhammed es-Saydalânî gibi âlimlerin de bulunduğu birçok talebe yetiştirmiştir.

Ahmed b. Kâmil'in *Mûcezü't-teʾvîl ʿan ḥükmi* (*muʿcizi* veya *muʿcizâti*)*'t-Tenzîl* adlı tefsirinden başka *Ġarîbü'l-Ḳurʾân; Kitâbü't-Taḳrîb fî keşfi'l-ġarîb* ve *Kitâbü'l-Ḳırâʾât* isminde eserleri vardır. Diğer eserlerinin çoğu fıkıh sahasında olup başlıcaları şunlardır: *el-Muḫtaṣar; Kitâbü'l-Ḥayż; Kitâbü'ş-Şürûṭi'l-kebîr; Kitâbü'ş-Şürûṭi'ṣ-ṣaġîr; Kitâbü'l-Vuḳūf; Aḫbârü'l-ḳuḍâti'ş-şuʿarâʾ* (bk. *GAL Suppl.,* I, 226). Bunlardan başka *Kitâbü Ümmehâti'l-müʾminîn* ve *el-Fevâʾidü'l-ḥisân* (Hz. Osman'ın faziletlerine dair, bk. *GAS,* I, 524) adlı eserleri de vardır.

BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (nşr. G. Flügel), Leipzig 1871, I, 129; Hatîb, *Târîḫu Baġdâd,* IV, 357-359; Yâkūt, *Muʿcemü'l-üdebâʾ,* IV, 102-108; Zehebî, *Mîzânü'l-iʿtidâl,* I, 129; a.mlf., *Aʿlâmü'n-nübelâʾ,* XV, 544-546; Safedî, *el-Vâfî,* VII, 298-299; İbnü'l-Cezerî, *Ġāyetü'n-nihâye,* I, 98; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân,* I, 249; Süyûtî, *Buġyetü'l-vuʿât,* I, 354; *Keşfü'ẓ-ẓunûn,* I, 28; II, 1207; İbnü'l-İmâd, *Şeẕerât,* III, 2; *Îżâḥu'l-meknûn,* II, 283, 305, 321, 350, 604; *Hediyyetü'l-ʿârifîn,* I, 64; Brockelmann, *GAL Suppl.,* I, 226; Sezgin, *GAS,* I, 524.

 ABDURRAHMAN ÇETİN

AHMED KÂMİL EFENDİ

(ö. 1820)

Âlim ve mûsikişinas.

Küçük yaşta Kırım'dan İstanbul'a geldi. Akrabalarının yardımı ile Enderun'a alındı. Güzel sesi ve mûsikiye olan kabiliyeti ile dikkati çekerek kısa zamanda meşkhanede mûsiki meşkine başlatıldı. Mûsikideki temel bilgileri Musâhip Kemânî Hızır Ağa, A'mâ Corci ve Tanbûrî İsak'tan öğrendi. Önce Enderun çavuşları arasına, I. Abdülhamid zamanında da müezzinbaşılık görevi ile Has Oda'ya alındı. III. Selim'in saltanatında ikinci imamlık, II. Mahmud'un tahta çıkmasından sonra da başimamlık vazifelerinde bulundu. 1811'de Cennet Filizi lakabı ile tanınan Abdülkerim Efendi'nin saray başimamlığına tayini ile bu vazifeden ayrıldı. Hayatının son yıllarında iki defa (1812, 1818) Rumeli kazaskerliğine tayin edildi. Bu arada 1813'te hacca gitti. 17 Şubat 1820'de seksen yaşlarında vefat etti. Tayyarzâde, *Târîh*'inde ondan Ahmed Kâmilî Efendi diye söz etmektedir.

Ahmed Kâmil Efendi, Arapça ve Farsça'ya hâkimiyeti, fıkıhta ve bilhassa ferâizde derin bilgisi sebebiyle zamanın âlimleri arasında da yer almıştır. Ayrıca devrinin mûsiki üstatları içinde şöhret bulmuş, hayatının büyük bir kısmını sarayda geçirmiş, söz mûsikisinde III. Selim'in hocalığını yapmıştır. Bazı bestelerı olduğu söylenmekte ise de bunlardan hiçbiri günümüze ulaşmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Şânîzâde, *Târih,* II, 108; Hızır İlyas, *Letâif-i Enderûn,* İstanbul 1276, s. 60; Atâ Bey, *Târîh,* III, 23-24, 79; Cevdet, *Târih,* XI, 56-57; Zekâizâde Ahmed [Irsoy], *Mevlevî Âyinleri* (İstanbul Konservatuarı neşriyatı), İstanbul 1935, X, Önsöz, s. IV-V; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi,* IV/2, s. 565.

 NURİ ÖZCAN

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

AHMED-i KESREVÎ

(bk. KESREVÎ, Seyyid Ahmed).

AHMED KUDSİ EFENDİ

Topbaşzâde Şeyh Ahmed Kudsi
(ö. 1889)

Son devir âlim ve mutasavvıfı.

Babasının adı Mustafa'dır. Konya'nın Kadınhanı ilçesinde doğdu. Tahsilini memleketinde tamamladıktan sonra Mekke'ye gitti. Mekke müftüsü Seyyid Muhammed b. Hüseyin el-Kutbî'den fıkıh, hadis ve tefsir, Seyyid Muhammed b. Ali es-Senûsî'den de hadis ve tasavvuf dersleri aldı. Daha sonra memleketine dönerek Konya'ya yerleşti. Tedris ve irşadla meşgul oldu. Yetmiş yaşlarında iken Konya'da vefat etti ve Mevlânâ Türbesi hazîresine defnedildi.

Ahmed Kudsi Efendi, Hâlidiyye tarikatı şeyhlerinden Bozkırlı Memiş Efendi'nin halifesidir. *Hidâyetü'l-mürtâb fî fezâʾili'l-aṣḥab* (İstanbul 1292) adlı Arapça bir eseri vardır. Muhtelif kaynaklardan seçilmiş nakillerden oluşan ve yirmi fasıldan meydana gelen eser, sahâbîler hakkındaki yanlış düşünce ve değerlendirmeleri tashih etmek maksadıyla, sahâbe ile ilgili hadislerden deliller getirilerek yazılmış olup konuya ait Sünnî anlayışı ortaya koymaktadır. *Hidâyetü'l-mürtâb* ilk defa Elmalılı Mahmud Bedreddin Yazır tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiş ancak bu tercüme basılmamıştır. Eserin Mustafa Ayyıldız tarafından yapılan tercümesi *Peygamberimiz ve Ashabı* adıyla yayımlanmıştır (İstanbul 1985). Diğer eserleri ise kaybolmuştur.

BİBLİYOGRAFYA :

Ahmed Kudsi Efendi, *Peygamberimiz ve Ashâbı* (trc. Mustafa Ayyıldız), İstanbul 1985, Mukaddime; *Hediyyetü'l-ʿârifîn*, I, 193; *Osmanlı Müellifleri*, I, 250; Kehhâle, *Muʿcemü'l-müʾellifîn*, II, 51.



İSMAİL L. ÇAKAN

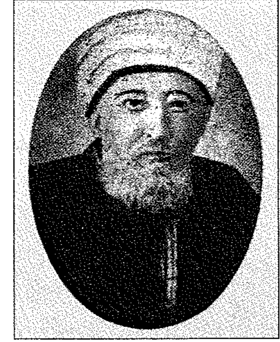
AHMED LUTFİ EFENDİ

(1817-1907)

Osmanlı vak'anüvis ve şairi.

İstanbul'da doğdu. Babası nalıncı esnafına mensup Mehmed Ağa'dır. İlk tahsilinden sonra Mühendishâne-i Berrî-i Hümâyun'a girdiyse de kısa sürede buradan ayrılarak Amcazâde Hüseyin Paşa Medresesi'ne devam etmeye başladı; böylece ilmiye mesleğine intisap etmiş oldu. 1837'de **huzur dersleri*** nde bulundu ve aynı zamanda Takvimhane mukabeleciliğine getirildi. Ardından Sadâret Mektûbî Kalemi'ne tayin edildi. Sadâret Mektûbî mümeyyizliğiyle birlikte Farsça mütercimliği de yaptı. Nisan 1845'te İmar Meclisi seyyar kâtibi olarak Vidin ve Niş taraflarında bulundu. İmar Meclisi'nin lağvedilmesi üzerine İstanbul'a dönerek zaptiye başkâtibi oldu. 1848'de geçici olarak vergi tahsili için Filibe'ye gönderildi. Dokuz ay sonra İstanbul'a dönünce tekrar Anadolu eyaleti teftiş kâtipliği ile taşraya çıktı.

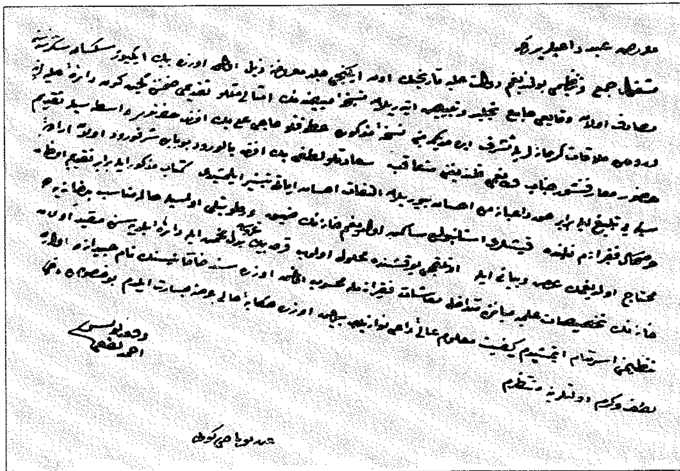
Ahmed Lutfi Efendi 1852-1865 yılları arasında Takvimhane musahhihliği, Tıbbiye Meclisi âzalığı, Tıbbiye Mektebi Türkçe hocalığı ve Matbuat nâzırlığı görevlerinde bulundu. Bu sırada İstanbul'da yapılan nüfus sayımına katılarak Boğaziçi'nde Yeniköy'den Kilyos'a kadar uzanan sahanın tahririni yaptı. Meclis-i Maârif âzası iken 1866'da vak'anüvisliğe getirildi. Bir süre sonra kendisine İstanbul kadılığı pâyesi, ardından Anadolu kazaskerliği pâyesi verildi. 15 Ocak 1888'de Rumeli kazaskeri oldu. Normal hizmet süresini (müddet-i örfiyye) tamamladıktan sonra Şûrâ-yı Devlet âzalığı ile birlikte vak'anüvislik hizmetini de sürdürdü. 18 Mart 1907'de vefat etti. Kabri Aksaray'da Sofular Camii hazîresindedir. Osmanlı vak'anüvisleri arasında bu görevde en çok kalan Ahmed Lutfi Efendi, Arap ve Fars edebiyatına da vâkıf olup Mevlevî tarikatına mensuptu.



Ahmed Lutfi Efendi

Eserleri. Ahmed Lutfi Efendi'nin en önemli eseri, *Târîh-i Cevdet*'e zeyl olarak yazdığı tarihidir. Eserde 1241-1296 (1825-1879) yılları arasında cereyan eden olaylar anlatılmaktadır. *Lutfî Târihi* adıyla şöhret bulan eser, *Takvîm-i Vekāyi'* ve bazı resmî belgelerden istifade edilerek sade ve resmî bir üslûpla kaleme alınmıştır. Eserin yurt içi ve yurt dışındaki çeşitli kütüphanelerde yazma nüshaları vardır. Müellif eserinin on beş cildini II. Abdülhamid'e takdim etmiş, bunlardan ancak ilk yedi cildini yayımlayabilmiştir (1290-1306). VIII. cilt halefi Abdurrahman Şeref tarafından bazı ilâvelerle (1328), IX, X, XI ve XII. ciltler ise Münir Aktepe tarafından neşredilmiştir (İstanbul 1984; Ankara 1988; Ankara 1989). XIII. (İÜ Ktp., TY, nr. 4812), XIV. (TTK Ktp., nr. Y 531/6) ve XV. (TTK Ktp., nr. Y 531/7) ciltler yazma halindedir. XVI. cilt ise eksik ve müsvedde halinde olup Arkeoloji Müzesi Kütüphanesi'nde (nr. 1346) bulunmaktadır.

Ahmed Lutfi Efendi'nin şiirleriyle şiir formunda bazı tarihî bilgileri ihtiva eden eseri, *Dîvançe-i Vak'anüvîs Ahmed Lutfî* adıyla yayımlanmıştır (İstanbul 1302). Müellif ayrıca ***Taʿlîmü'l-müteʿallim**** isimli eseri bazı ilâveler yaparak *Tefhîmü'l-muallim* adıyla Türkçe'ye çevirmiş ve Âsım Efendi tarafından Arapça'dan Türkçeye tercüme edilen



Ahmed Lutfi Efendi'nin kendisine kışlık bir ev temin edilmesi hususundaki arîzası (TTK Ktp., nr. Y 531/7, s. 173)

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.



Ahmed Lutfi Efendi'nin Sofular Camii hazîresindeki mezar taşı - Aksaray İstanbul

Kāmûs'taki kelimeleri alfabe sırasına göre tertip ederek 53.000 kelimelik *Lugat-ı Kāmûs*'u hazırlamıştır. Aslı Arkeoloji Müzesi Kütüphanesi'nde bulunan bu eserin elif ve bâ harflerini ihtiva eden ilk iki cüzü 1282 ve 1286 yıllarında basılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

İbnülemin, *Son Asır Türk Şâirleri*, s. 896-901; Cemâleddin, *Osmanlı Târih ve Müverrihleri (Âyîne-i Zurefâ)*, İstanbul 1314, s. 121-125; *Osmanlı Müellifleri*, III, 136-137; Gövsa, *Türk Meşhurları*, s. 230; Ebülulâ Mardin, *Huzûr Dersleri* (nşr. İsmet Sungurbey), İstanbul 1966, II-III, 262-265, 979-984; Münir Aktepe, "Vak'a-nüvis Ahmed Lütfî ve Tarihi Hakkında Bâzı Bilgiler", *TED*, X-XI (1981), s. 121-152; a.mlf., "Lutfî Efendi", *EI²* (İng.), V, 836-837; Bekir Kütükoğlu, "Vekāyinüvis", *İA*, XIII, 285-286.

 MÜNİR AKTEPE

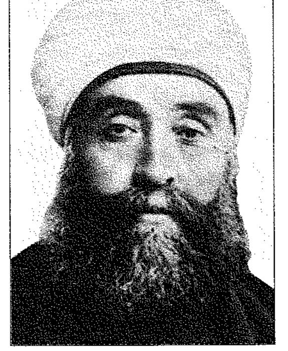
AHMED MÂHİR EFENDİ, Ballıklızâde

(1860-1922)

Son devir Osmanlı din âlimi ve siyaset adamı.

Babası Seyyid Hâfız Mehmed Said, dedesi Hâfız Mehmed Nûreddin'dir. Bağlı bulunduğu aile aslen Kastamonulu olup Ballıklıefendizâde lakabıyla tanınmıştır. Ahmed Mâhir şeyh ve âlim Ahmed Hicâbî'den icâzet aldı (1300/1882-83). Kendisi de ders okutarak birçok talebeye icâzet verdi. 1901'de İstanbul'a gitti. Abdurrahman Paşa'nın himayesinde istînaf mahkemesi üyeliği ve çeşitli yerlerde hâkimlik yaptı. Bir süre Şûrâ-yı Evkaf başkanlığında bulundu. 1908'den itibaren siyasî hayata geçerek Meclis-i Meb'ûsan'da yedi yıl, Büyük Millet Meclisi ikinci devresinde de iki yıl milletvekilliği yaptı. Meclis-i Meb'ûsan'da bulunduğu sırada geçici reislik ve birinci reis vekilliği gibi görevlerde bulundu. Emekli olduktan sonra şehremaneti müşavirliğine tayin edildi. Dârülfünun İlâhiyat Fakültesi'nde ve Medresetü'l-vâizîn'de on üç yıl tefsir ve kelâm okuttu. İstanbul pâyesini, ikinci rütbe Mecîdî ve üçüncü rütbe Osmânî nişanlarını aldı. Ayrıca Sultan Reşad tarafından kıymetli bir kürk, **ferace***, çok değerli bir tesbih ve iki adet saatle ödüllendirildi. Görevli olarak Medîne-i Münevvere'ye ve Rumeli'ye seyahatler yaptı. 4 Eylül 1922'de Kastamonu'da vefat etti.

Eserleri. 1. *el-Muhkem fî şerhi'l-Hikem*. En hacimli eseri olup İbn Atâullah el-İskenderî'ye ait *el-Ḥikemü'l-ʿAṭâʾiyye*'nin şerhidir. Asıl eserde bulunan 321 **hikmet***, Arapça asılları ve tercümeleri verildikten sonra oldukça geniş bir şekilde açıklanmıştır. Bu açıklamalar tasavvufî, dinî remizler ve tabirler bakımından çok zengindir. Eser iki cilt halinde basılmıştır (İstanbul 1323, 628 sayfa). **2.** *Hutbe Mecmuası*. Türkçe bir mukaddimeden sonra yetmiş iki Arapça hutbeden meydana gelen eserin (İstanbul 1316, 87 sayfa) bir yazma nüshası Millî Kütüphane'dedir (06 Mil A 4987, 48 varak). **3.** *el-Fâtiha fî tefsîri'l-Fâtiha*. Müellifin tefsir dersi notlarından ibaret olup basılmıştır (İstanbul 1331, 69 sayfa). **4.** *Mu'cizât-ı Kur'âniyye*. Kitabın birinci kısmı, yazarın 1324-1325 (1908-1909) yıllarında gazetelerde yayımlanmış makalelerinden meydana gelmiş olup basılmıştır (İstanbul 1328, 280 sayfa). Aziz Demircioğlu'nun özel kütüphanesinde bulunan müellif hattıyla 278 sayfa olan ikinci kısmı ise henüz basılmamıştır. **5.** *Hâtırat*. Günlük hatıralarını yazdığı doksan üç yapraklık bir eser olup torunu Ali Binkaya'nın özel kütüphanesinde mevcuttur.



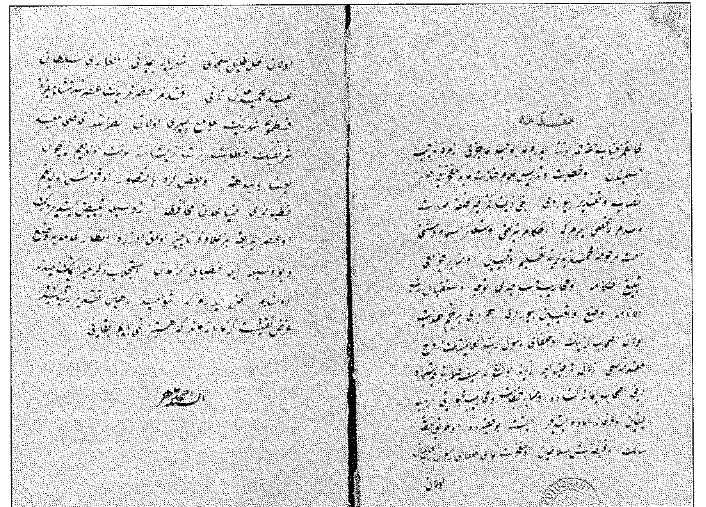
Ahmed Mahir Efendi

Ahmed Mâhir Efendi kendi döneminde üslûbunun güzelliği ve hitabetteki üstün başarısıyla dikkati çekmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Abdülkerim Abdülkadiroğlu, "Ahmed Mahir Efendi'nin İstanbul Hayatı, Verdiği İcazetler ve Üç Eseri ile Elyazısı Hatırat'ı Üzerine Notlar", *Türk Tarihinde ve Kültüründe Kastamonu Sempozyumu (19-21 Ekim 1988)*, Ankara 1989, s. 71-82; Tahsin Önemli, "Ahmed Mahir Efendi'nin Hikemiyat Şerhi", *a.e.*, s. 83-89.

 ABDÜLKERİM ABDÜLKADİROĞLU



Ahmed Mâhir Efendi'nin kendi hattıyla yazdığı *Hutbe Mecmuası* adlı eserinin mukaddimesinden ilk iki sayfa (Millî Kütüphane, 06 Mil A. nr. 4987)

AHMED el-MANSÛR

(أحمد المنصور)

Ebü'l-Abbâs Ahmed el-Mansûr-Billâh b. Muhammed el-Mehdî es-Sa'dî (ö. 1012/1603)

Fas sultanı (1578-1603)

956 (1549) yılında Fas'ta doğdu. Babası, hânedanın ikinci sultanı olan Muhammed eş-Şeyh el-Mehdî, annesi hayır ve hasenâtıyla meşhur Mes'ûde bint

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

Ebü'l-Abbas Ahmed'dir. Ahmed el-Mansûr devrin ünlü bilginlerinden fıkıh, hadis ve sarf-nahiv okudu. Çeşitli askerî görevlerde bulunduktan sonra büyük kardeşi Ebû Mervân Abdülmelik ile birlikte, tahtı ele geçiren yeğenleri Muhammed el-Mütevekkil'e karşı mücadeleye girişti. Bir ara ağabeyi ile birlikte Cezayir'e sürüldü. Cezayir'e hâkim olan Osmanlı Devleti, Kuzey Afrika siyasetine uygun olarak Fas hükümdarlığına Ebû Mervân Abdülmelik'i getirmeyi arzu ediyordu. Cezayir beylerbeyi Ramazan Paşa'nın yardımı ile yeğeni Muhammed el-Mütevekkil'i mağlûp ederek tahta çıkan Abdülmelik, Ahmed el-Mansûr'u veliaht tayin etti (983/1575-76).

İki yıl sonra Muhammed el-Mütevekkil'in, dostu olan Portekiz Kralı Sebastiyan'dan yardım istemesi ve kralın da 80.000 kişilik ordusuyla Fas'a çıkması üzerine veliaht Ahmed, kardeşi Abdülmelik'in yanında, Kasrülkebîr yakınında meydana gelen meşhur Vâdilmehâzin Savaşı'na katıldı (4 Ağustos 1578). Bu savaşta Portekiz ordusunun hemen hemen tamamı, Abdülmelik'e yardım eden Türk kuvvetleri sayesinde imha edildi, geri kalanları da esir alındı; Kral Sebastiyan ise kaçarken nehirde boğularak öldü. Abdülmelik de savaş meydanında can verdi. Onun ölümü üzerine veliaht Ahmed aynı gün el-Mansûr unvanıyla sultan ilân edildi. 14 Ağustos 1578'de Fas'a girdi ve biat yenilendi. Ahmed el-Mansûr Vâdilmehâzin Savaşı'ndan sonra Osmanlı Sultanı III. Murad'a ve diğer müslüman hükümdarlara yolladığı **beşâretnâme***lerle bu zaferi müjdeledi. Bunun üzerine müslüman ve gayri müslim pek çok hükümdar değerli hediyeler gönderip hem bu zafer hem de tahta geçişi dolayısıyla kendisini tebrik ettiler.

Büyük ümitlerle tahta çıkan Ahmed el-Mansûr öncelikle içteki çeşitli meseleleri halletti. Daha sonra ordu ve saray teşkilâtını Osmanlılar'ı örnek alarak yeniden tanzim etti. Kumandanlarına "beylerbeyi" ve "paşa" gibi Türk unvanları verdi.

Osmanlı Padişahı III. Murad'ın gönderdiği hediyeleri az bulan Ahmed el-Mansûr'un onun tebrik mesajına cevap vermeyi ihmal etmesi Sa'dîler'le Osmanlılar arasındaki münasebetlerin bozulmasına sebep oldu. Kaptanıderyâ Kılıç Ali Paşa (Uluç Ali Paşa) Ahmed el-Mansûr'u sevmediği için Sultan Murad'ı Mağrib'e asker sevketmeye teşvik etti ve sonunda pâdişah, Ahmed el-Mansûr'un üzerine bir ordu göndermeye karar verdi. O bunu haber alır almaz meşhur kumandanı Ebü'l-Abbas Ahmed ile kâtibi Ahmed b. Yahyâ'yı değerli hediyelerle İstanbul'a gönderdi. Kılıç Ali Paşa yolda karşılaştığı bu iki elçiyi geri çevirmek istedi. Daha sonra kumandanı yanında alıkoyup kâtibin İstanbul'a gitmesine izin verdi. Ahmed b. Yahyâ, Ahmed el-Mansûr'un gönderdiği hediyeleri III. Murad'a takdim etti ve mesajını iletip özür diledi. III. Murad hediyeleri ve sultanın mazeretini kabul etti; Kılıç Ali Paşa'ya da geri dönmesini emretti. Böylece iki devlet arasındaki münasebetler düzeldi ve karşılıklı olarak elçiler gidip geldi. Osmanlı ordusunun Mağrib'e hareketini haber alınca Fas'a kaçan Ahmed el-Mansûr da geri döndü ve âdeta halife gibi *Ṣaḥîḥ-i Buḫârî* okunarak karşılandı (1581).

Çeyrek asır devam eden hükümdarlığında Ahmed el-Mansûr'u meşgul eden başlıca meseleler, yeğeni Dâvûd b. Abdülmü'min'in isyanı (1579), Hlotlar'ın çıkardığı karışıklıklar, kendini halife ilân eden Karakuş'un (1585), Nâsır b. Abdullah el-Gālib'in (1594) ve veliaht oğlu Me'mûn'un isyanları olup hepsi kısa sürede bastırılmış ve devlet otoritesi sağlanmıştır. Askerî sahadaki başarıları arasında, Sahra üzerine büyük bir ordu sevkederek burayı hâkimiyeti altına alması (1581), Sudan'ı istilâ etmesi (1591) ve Tinbüktü'ye girerek başta tanınmış âlim Ahmed Baba olmak üzere çok sayıda âlim ve fakihi Merakeş'e göndermesi sayılabilir. Ahmed el-Mansûr'un Sudan'ı bütün müslümanları kendi idaresi altında toplamak gibi siyasî maksatla zaptettiği söylenirse de asıl gayesi oradaki zengin altın yataklarını ele geçirmek ve bunları işleterek servet sahibi olmaktı. Nitekim bundan dolayı kendisine "Zehebî" lakabı verilmiştir.

Ahmed el-Mansur hem müslüman hem de gayri müslim hükümdarlarla diplomatik münasebetler kurmuş ve başarılı sonuçlar elde ederek bu sahadaki maharetini ispat etmiştir. Mısır ve Hicaz emîrleriyle devamlı irtibat halinde olmuş ve Mısırlı meşhur bilginlerin de desteğini sağlamıştır. İspanya Kralı II. Philip onun, kendi hâkimiyetinde bulunan Portekiz'deki taht iddiacılarını desteklemesine mâni olmak için Asîle'yi Sa'dîler'e terketmiştir (1592). İngiltere'yle karşılıklı dostluk ve yardımlaşmaya dayanan bir iş birliği tesis etmiş, hatta İngiltere Kraliçesi Elizabeth ile İspanya'ya karşı ortak bir sefer düzenlemeyi kararlaştırmışlarsa da her ikisinin de aynı yıl vuku bulan ölümleri buna engel olmuştur. Fransa ile ilişkiler daha dar bir çerçeve içinde tutulmuştur. Zaten Fransa kırk yıl süren iç savaşlarla meşgul olduğundan buna imkân bulamamıştır. Ahmed el-Mansûr aynı başarıyı, başlangıçtaki hatalı davranışları bir yana bırakılırsa, Osmanlılar'la olan münasebetlerinde de göstermiş ve Osmanlı kuvvetlerinin Mağrib üzerine yürümesine mâni olmuştur. Onun siyasî sahadaki en büyük hatası, idarî kabiliyeti olmamasına ve kötü ahlâkına rağmen oğlu Me'mûn'u veliaht tayin etmekte ısrar etmesidir.

Son yılları oğullarının çıkardığı olaylar ve huzursuzluklarla geçti. Saltanatı boyunca başşehir Merakeş'ten pek az ayrılan Ahmed el-Mansûr, oğlu Me'mûn'u veliahtlıktan azl ve hapsettikten sonra tekrar Merakeş'e dönmeye karar verdiyse de bu sırada çıkan veba salgını sebebiyle şehre dönmekten vazgeçti ve Fas yakınında el-Medînetülbeyzâ'daki sarayına gitti; bir müddet sonra orada öldü (11 Rebîülevvel 1012/19 Ağustos 1603). Başka bir rivayete göre ise oğlu Ebû Fâris'i veliaht tayin etmek istediği için diğer oğlu Zeydân'ın annesi tarafından zehirlenerek öldürülmüştür. Naaşı, vasiyeti gereğince daha sonra Merakeş'e nakledilerek Mansûr Camii yanında inşa ettirdiği türbeye defnedildi.

Uzun boylu, geniş omuzlu, açık tenli ve siyah saçlı bir kişi olan Ahmed el-Mansûr iyi bir diplomat ve güçlü bir devlet adamıydı. Önemli işlerde istişareyi ihmal etmezdi. Çarşamba günleri, müşavere ve divan günüydü. O gün ileri gelen devlet adamlarıyla görüşür, fikirlerini alır ve halkın şikâyetlerini dinlerdi. Sa'dîler en parlak devrini onun zamanında yaşamıştır.

Ahmed el-Mansûr, Vâdilmehâzin Savaşı'nda elde ettiği ganimet, esirlerden aldığı fidyeler ve Sudan'ın zaptedilmesiyle sahip olduğu servetle bazı ıslahat ve imar faaliyetlerinde bulundu. Köprüler, kaleler ve Merakeş'te yaklaşık yirmi yılda tamamlanan Kasrülbedî' adlı muhteşem bir saray yaptırdı. Şeker kamışı üretimine ve şeker sanayiine büyük önem verdi. Şekerin ihraç malları arasında önemli bir yeri vardı. Bu arada yeni ticarî vergiler ihdas etti ve vergilerin nakit yerine aynî olarak ödenmesini istedi. Vergilerin çok ve ağır olması pa-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

halılığa ve halk arasında huzursuzluklara sebep oldu. Hatta halk bu yüzden Nâsır b. Abdullah'ın isyanını destekledi.

Onun zamanında mevlid kandilleri ve ramazan bayramları resmî bayram olarak kutlanır, törenlere ülkenin her tarafından gelen bilginler, sûfîler ve devlet adamları katılırdı. Ayrıca fakir çocukları sünnet ettirir ve onlara hediyeler dağıtırdı. Onun giydiği ve bundan dolayı **mansûrîyye** adını alan bir elbise çeşidi daha sonra fakihler ve devlet adamları tarafından da giyilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Les Sources inédites de L'Histoire du Maroc, Archives et Bibliothèques d'Angleterre (nşr. Henry de Castries), Paris 1918, I, 490-514; İbnü'l-Kādî, *Cezvetü'l-iktibâs*, Rabat 1973-74, I, 114-116; Mehmed b. Mehmed, *Nuhbetü't-tevârîh ve'l-ahbâr*, İstanbul 1276, s. 134; Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser*, I, 222-225; Müneccimbaşı, *Sahâifü'l-ahbâr*, İstanbul 1285, III, 263; Ahmed es-Selâvî, *Kitâbü'l-İstiksâ* (nşr. Ca'fer en-Nâsırî—Muhammed en-Nâsırî), Dârülbeyzâ 1954-56, V, 89-194; Hammer (Ata Bey), VII, 44 vd., 110; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, III/2, s. 222-223, 268-269; Ziriklî, *el-A'lâm*, I, 224; Abdülkerîm Kerîm, *el-Mağrib fî 'ahdi'd-devleti's-Sa'diyye*, Rabat 1398/1978, s. 97-336; İbrâhim Harekât, *el-Mağrib 'abre't-târîh*, Rabat 1405/1985, II, 262-277; a.mlf., *es-Siyâse ve'l-mücteme'a fi'l-'asri's-Sa'dî*, Dârülbeyzâ 1408/1987, s. 75-89; Jamil M. Abu'n-Nasr, *A History of the Maghrib in the Islamic Period*, London 1987, s. 14, 214-219, 220, 223, 231-232, 234; C. Funck-Brentano, "Mansur", *İA*, VII, 296-300; Bekir Kütükoğlu, "Murad III", *İA*, VIII, 621-622; A. Cour, "Sa'dîler", *İA*, X, 43; E. Lévi-Provençal, "Ahmad al-Mansūr", *EI²* (İng.), I, 288-289; R. Le Tourneau, "Fās", *EI²* (İng.), II, 819.

 HULÛSİ YAVUZ

AHMED b. MENÎ'
(أحمد بن منيع)

Ebû Ca'fer Ahmed b. Menî'
b. Abdirrahmân el-Begavî
(ö. 244/858-59)

Horasanlı tanınmış hadis hâfızı.

Meşhur müfessir ve muhaddis Ebü'l-Kāsım Abdullah el-Begavî'nin ana tarafından dedesidir. Horasan başta olmak üzere birçok ilim merkezini gezerek Süfyân b. Uyeyne, Ebû Bekir b. Ayyâş, Abdullah b. Mübârek ve Yezîd b. Hârûn gibi ünlü muhaddislerden ders aldı. Hadis ilminde **hâfız*** mertebesine ulaştı. Daha sonra Bağdat'a yerleşip ölünceye kadar orada hadis öğretimi ile meşgul oldu. Talebeleri arasında, başta Buhârî olmak üzere, diğer *Kütüb-i Sitte* müelliflerinin yanı sıra Muhammed b. İshak es-Sâgānî, İbn Huzeyme ve kendi torunu Ebü'l-Kāsım Abdullah el-Begavî de bulunmaktadır. Buhârî ondan bir râvi aracılığı ile aldığı hadislere *Sahîh*'inde, doğrudan aldıklarına da diğer eserlerinde yer vermiştir. Hadis münekkitleri tarafından **sadûk***, **sika*** ve **hüccet*** kabul edilmiştir.

İlmî seviyesi bakımından çağdaşı Ahmed b. Hanbel'e yakın olduğu kabul edilen İbn Menî'in Kur'ân-ı Kerîm'i kırk yıl boyunca üç günde bir hatmettiği rivayet edilir. Bütün kazancını ilim uğrunda harcamıştır. Seksen dört yaşlarında vefat ettiği zaman, kitapları dışında, satılan eşyası ancak yirmi dört dirhem tutmuştur. Kaynaklarda sözü edilen *Müsned*'inin günümüze gelip gelmediği bilinmemektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, V, 160; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ'*, XI, 483-484; a.mlf., *Tezkiretü'l-huffâz*, II, 482; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, I, 84; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, II, 105.

 M. ALİ SÖNMEZ

AHMED el-MENÎNÎ
(أحمد المنيني)

Ebü'n-Necâh Şihâbüddîn Ahmed
b. Ali Ömer el-Menînî el-Osmânî
(ö. 1172/1759)

Osmanlı âlimi, tarihçi, edip ve muhaddis.

6 Mart 1678'de Şam köylerinden Menîn'de doğdu. Şam bölgesinin tanınmış bir ulemâ ailesine mensuptur. Trablusşam'ın Birkail köyünden olan babası, önce Şam'da Sâlihiyye'ye, daha sonra 1636'da Menîn köyüne yerleşmiş âlim bir kimse idi. İlk tahsilini bu köyde yapan Menînî, on üç yaşlarında Şam'da bulunan kardeşinin yanına gitti ve orada tahsiline devam etti. Aralarında Ebü'l-Mevâhib el-Hanbelî ve Abdülganî en-Nablusî gibi tanınmış âlimlerin de bulunduğu birçok hocadan ders aldı. Şam'ın önde gelen mutasavvıfları vasıtasıyla Nakşibendî, Kādirî ve Halvetî tarikatlarına intisap etti. Başta Emevî Camii olmak üzere birçok medresede müderrislik yaptı, edebiyat ve şiirle de meşgul oldu. Emevî Camii'nde *Beyzâvî Tefsiri* ve *Sahîh-i Buhârî*'nin yanı sıra çeşitli dersler okuttu. Aralarında *Silkü'd-dürer* müellifi Murâdî'nin babası Ali b. Muhammed el-Murâdî'nin de bulunduğu birçok talebe yetiştirdi. İki defa İstanbul'a giden Menînî, *Târîh-i 'Utbî* adıyla bilinen *Sîretü'l-Yemînî*'ye yazdığı şerh dolayısıyla İstanbul'da büyük ilgi gördü ve kendisine Süleymaniye müderrisliği pâyesi verildi. Ayrıca Şam Süleymaniyye, Sümeysâtiyye ve Umeriyye medreseleri mütevelliliği ile Emevî Camii hatipliğini de yapan Menînî, 17 Şubat 1759'da Şam'da öldü.

Menînî'nin en önemli eseri, Utbî'nin Gazneli Sultanı Yemînüddevle Mahmûd b. Sebük Tegin devrine ait *Sîretü'l-Yemînî* (*et-Târîhu'l-Yemînî*) adlı tarihine yazdığı iki ciltlik şerhtir (Kahire 1286). *el-İ'lâm bi-fezâ'ili'ş-Şâm* adlı diğer eseri ise yazma halindedir. *el-İ'lâm* Şerif Mehmed Efendi tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Bahâeddin el-Âmilî'nin *Vesîletü'l-fevz ve'l-emân fî medhi sâhibi'z-zamân* isimli Mehdî hakkındaki kasidesine yaptığı şerh, Âmilî'nin *el-Keşkûl* adlı eseriyle birlikte basılmıştır (Bulak 1288, Kahire 1305). Ayrıca, *el-Kavlü's-sedîd fî muttasıli'l-esânîd* (hocalarının isnadlarını verdiği eseri); *Şerhu's-sadr bi-şerhi urcûzeti istinzâli'n-nasr bi't-tevessül li-ehli Bedr* (Kahire 1281); *Şerhu Câhiliyyeti'l-kader bi-esmâ'i ashâbi seyyidi'l-melâ'iketi ve'l-beşer; Mevâhibü'l-mücîb fî hasâ'isi'l-habîb* ve bunun şerhi *Fethu'l-karîb; Dîvân* ve diğer bazı manzum eserleri ile *İdâ'etü'd-derârî fî Şerhi Sahîhi'l-Buhârî* adlı eksik bir Buhârî şerhi vardır.

BİBLİYOGRAFYA :

Murâdî, *Silkü'd-dürer*, Bulak 1301, I, 133-145; İsmet, *Tekmiletü'ş-Şakāik*, s. 30-31, 70; Serkîs, *Mu'cem*, II, 1305, 1311, 1808; Brockelmann, *GAL*, II, 364, 547; *Suppl.*, II, 391-392, 596; Ziriklî, *el-A'lâm*, I, 175; Abdülhay el-Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, II, 979; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifîn*, II, 15-16; Babinger (Üçok), s. 318.

 (DİA)

AHMED MİDHAT EFENDİ
(1844-1912)

Yazar, gazeteci, romancı ve nâşir.

Rus işgali üzerine 1829'da Kafkasya'yı terke mecbur kalan bir anne ile, Anadolu'dan gelip İstanbul'a yerleşmiş bir babanın oğlu olarak Tophane semtinde dünyaya geldi. Orta halli bir esnaf ailesi içinde ve güç şartlar altında yetişti. Babasının ölümü üzerine, ağabeyinin memuriyette bulunduğu Vidin'e gitti (1857). Orada başladığı sıbyan mektebini Tophane'de bitirdi (1861). Midhat Paşa'nın Niş valiliği sırasında yine ağabeyi ile Niş'e gitti, rüşdiye tahsilini orada tamamladı. Mithat Paşa'nın Tuna valiliği

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.


Ahmed Midhat Efendi

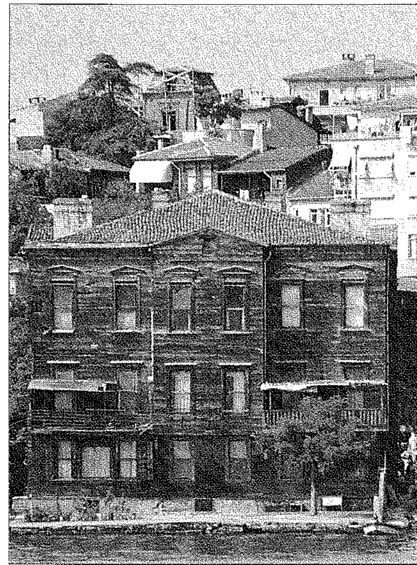
üzerine Rusçuk'a giden Ahmed Midhat, Vilâyet Mektûbî Kalemi'nde ilk memuriyetine başladı (1864). Kendi adını bu zeki ve kabiliyetli gence veren Midhat Paşa, onu Fransızca çalışmaya teşvik etti ve imkânlar sağladı. Böylece Ahmed Midhat'a Batı kültürünün kapıları açıldığı gibi o sayede *Tuna* gazetesinde muharrir (1868), bir yıl sonra da başmuharrir olarak yazı hayatına başlamış oldu.

Bağdat valisi olan Midhat Paşa, yeni vazifesine giderken kalabalık maiyeti arasında, ağabeyi ile birlikte Ahmed Midhat'ı da götürdü (1869). Burada *Zevrâ* gazetesinin müdürü olan Ahmed Midhat, Bağdat'ta kendisini kültürlü bir çevre ve oldukça programlı bir sohbet meclisi içinde buldu. Bu çevrede Ahmed Midhat Efendi'ye, ressam Osman Hamdi Bey Batı kültürü, Muhammed Feyzî ez-Zühâvî din ve medrese kültürü, açık fikirli, yarı meczup, feylesofmeşrep bir adam olan ve Arapça, Farsça, Hintçe, İbrânîce, İngilizce bilen Şirazlı Bakır Can Muattar Doğu ilimleri ve çeşitli felsefî kültür sahalarında tesir ettiler. İlk kitapları olan *Hâce-i Evvel* serisi ile *Kıssadan Hisse*'yi burada yazdı.

Bağdat mutasarrıfı olan ağabeyinin ölümü üzerine memuriyetinden ayrılarak İstanbul'a döndü (1871). Ağabeyininki ile beraber çok kalabalıklaşan ailenin geçim sıkıntısı omuzlarına yüklendi. *Cerîde-i Askeriyye*'ye başmuharrir oldu. Bunun yanı sıra, Tahtakale'de oturduğu evde kurduğu matbaada, aile fertlerinin de katılmasıyla kendi kitaplarını neşre başladı. Bu neşriyatta muharrir, mürettip, dağıtıcı olarak kendisinden ve ailesinden başka yardımcısı olmadı. Bir yıl içinde matbaayı genişleterek önce Sirkeci'ye, sonra Beyoğlu'na nakletti. Aynı yıl, arka arkaya kapanan *Devir* ve *Bedir* mecmualarından sonra on sayı devam eden *Dağarcık*'ı yayımladı. Bu dergide çıkan "Duvardan bir Sadâ" adlı yazısında ortaya koyduğu, ancak daha sonra vazgeçtiği (aş. bk.) materyalist düşüncenin izlerini taşıyan ifadelerinden dolayı *Basîret* gazetesi tarafından İslâm aleyhtarlığı ile suçlandı. Muhtemelen bu sebepten 1873'te, Genç Osmanlılar'ın arasında, onlarla ilgisi olmadığı halde Rodos'a sürüldü. Üç yıl devam eden bu sürgün devresinde Rodos'ta çocuklar için bir "Medrese-i Süleymâniyye" kurdu ve orada ders verdi; ders kitaplarını ve ilk romanlarını neşre başladı. Otuz dört sayı devam edecek olan *Kırkanbar* dergisi için de buradan yazı gönderiyordu. V. Murad'ın padişah olmasıyla affedilerek İstanbul'a döndü. Gazetecilik, romancılık ve neşriyat faaliyeti bundan sonra daha yoğun olarak devam etti. Gazetecilik tarihimizin en uzun ömürlü gazetelerinden olan *Tercümân-ı Hakîkat*'i çıkarmaya başladı (1878).

Geçim imkânlarını çok defa kendisi sağlayan, bununla birlikte II. Abdülhamid devrinde sarayın himayesinden de mahrum kalmayan Ahmed Midhat, ölümüne kadar *Takvîm-i Vekāyi'* ve Matbaa-i Âmire müdürlüğü, Meclis-i Umûr-ı Sıhhiyye âzalığı ile reisliğinde ve çeşitli hocalıklarda bulunmuş, 1889'da Stockholm'de toplanan Şarkiyatçılar Kongresi vesilesiyle iki buçuk ay süren bir Avrupa seyahati de yapmıştır. II. Meşrutiyet'ten sonra emekli olarak bir müddet Dârülfünun, Medresetülvâizîn ve Dârülmuallimât'ta genel tarih, dinler tarihi, felsefe tarihi, eğitim tarihi gibi dersler okuttu. 28 Aralık 1912'de fahrî olarak hizmet ettiği Dârüşşafaka'da öldü. Mezarı Fatih Camii hazîresindedir.

Ahmed Midhat Efendi Yalısı - Beykoz / İstanbul



Ahmed Midhat Efendi, çağdaşları olan diğer Tanzimat yazar ve düşünürlerinden bazı önemli özellikleriyle ayrılır. Birtakım siyasî düşünceleri olmakla birlikte, devletin o asırda gözle görülür bir buhran halini almış olan sıkıntılarından kurtuluş çaresini, meselâ Genç Osmanlılar gibi bir rejim değişikliğinde görmüyordu. Çok yakından tanıdığı ve samimiyetle bağlı bulunduğu devrin hükümdarı II. Abdülhamid gibi, eğitim ve kültürün belli bir seviyeye gelmediği milletlerde rejim meselelerinin ön plana getirilmesinin zararlı olacağına inanmıştı. Bundan başka, geçen yüzyılda Osmanlı aydınları arasında yaygın olan Batı hayranlığı da Ahmed Midhat'ta farklı bir görünüştedir. O, hemen bütün edebî ve fikrî eserlerinde, Doğu ve Batı medeniyetlerini mukayese ederek, sathî de olsa bir tenkit süzgecinden geçirmiş, o devir için dikkate değer bir sentez oluşturmaya çalışmıştır. Bu maksatla roman, hikâye, tiyatro gibi edebî karakterdeki eserlerinde ve bunların dışındaki inceleme-mâlumat mahsülü kitap ve yazılarında, hemen her konuya duyduğu ilgi ve tecessüsünü okuyucuya da aşılamaya çalışmıştır. Romanlarında, çok defa tenkit edilen ve hatta alay konusu haline getirilen "istitrat" kabilinden bilgi verme tavrını ve okuyucusu ile diyalog kurma alışkanlığını biraz da bu endişesi ile izah etmek doğru olur.

Ahmed Midhat ilk olarak 1896 Haziranında *Tercümân-ı Hakîkat*'te yayımlanan "Dilde Sadeliği İltizam Edelim" başlıklı yazısında ve bunu takip eden diğer yazılarında, oldukça yaygın ve ciddi tepkilere rağmen dilde sadeliği savunmuş ve sadeleştirmenin nasıl olabileceğini anlatmaya çalışmıştır. Edebiyat hakkındaki düşünceleri, çağdaşları olan yazarlardan fazla farklı değildir. İyi vakit geçirtirken ibret vermek şartıyla ve eski edebiyatımızla herhangi bir ilgisi olmaksızın, örnek daima Batı edebiyatıdır. Ona göre roman ve tiyotroya, önce Batı'yı taklit yoluyla başlamak, daha sonra mahallî ve millî bir karakter vermek gerekir. Ahlâk yönünden ise kendi millî ve içtimaî gerçeklerimiz aksettirilmelidir. Ahmed Midhat, bu düşüncelerini hikâye ve romanlarında uygulamakla birlikte, belki farkına varmadan, edebi-

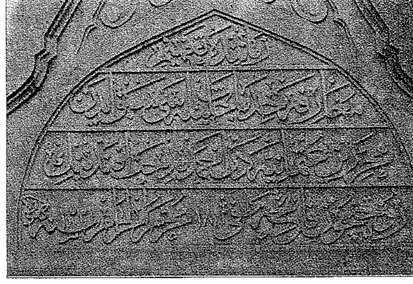
Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

yat geleneğimizden gelen birtakım unsurları da ilâve etmiştir. Orta oyunu, karagöz, bilhassa meddah hikâyelerinin tahkiye ve diyalog tarzı, yer yer Ahmed Midhat'ın romanlarını süslemiştir. Batı edebiyatından, kendi macera ve aşk romanlarına örnek olarak çok defa ikinci sınıf Fransız yazarlarını seçmiştir (A. Dumas, O. Feuillet, P. De Cock gibi).

Sayısı altmışı aşan büyük hikâye ve romanlarından pek çoğu Tanzimat devrinin karakteristik düalizmini sergiler. Doğu medeniyetinin ahlâk ve geleneklerine bağlı, Batı kültürünü benimsemiş müsbet tiplerle, millî örf ve âdetlerimize ilgisiz, Batı'nın sadece serbest ve rahat yaşama tarzını benimsemiş menfi tipler arasındaki çatışma, hemen bütün romanlarının temelini teşkil eder.

Hilmi Ziya Ülken'e göre, Türk fikir hayatında ilk defa onunla Batı'nın felsefe problemleri üzerinde düşünülmeye başlanır. O, gençlik çağında yayımladığı yazılarında - İslâmî inanç sistemiyle çatışmayacağı kanaatini muhafaza etmek kaydıyla - birtakım materyalist ve pozitivist bilgileri benimsemiş, fakat zamanla daha spiritüalist görüşleri desteklemiştir. Buna paralel olarak İslâm ahlâkına ve doktirinine gittikçe artan bir bağlılık göstermiştir. *Dağarcık*'ta yayımladığı "Felsefe ve Filozoflar" başlıklı yazılarında filozof kelimesinin dinsiz ve kayıtsız insan anlamına geldiği şeklindeki avamî telakkiyi eleştirerek filozofun da dindar olabileceğini savunmuş ve müslüman filozoflardan intikal eden eserleri buna delil göstermiştir. Ahmed Midhat, bu suretle felsefenin önemini kabul etmek ve bu disipline saygısını korumakla birlikte, hakikati arama yolunda felsefe ile aynı gayeye yöneldiğine inandığı dinin, toplumu yönlendirmek bakımından felsefeden daha etkili olduğunu düşünmüştür. Din felsefesinde sadakatle İslâm'a bağlanan ve felsefî görüşlerini bu temele dayandıran Ahmed Midhat, Schopenhauer'ın kötümser felsefesini, Draper'in din ile ilmin çatıştığı yolundaki görüşlerini eleştirdi. Ateist Buchner'i savunan Bahâ Tevfik ve arkadaşlarına karşı cephe aldı. Bununla birlikte o, aydınlanma düşüncesine bağlılıkta ve bilgiyi halka yaymada örnek bir düşünce adamı sayılmıştır.

Ahmed Midhat *Dağarcık*'ta yayımladığı "Hürriyetin Mahiyeti" başlıklı yazılarında ise insan hürriyetini bütünüyle reddeden mekanist görüşleri tenkit etmekle birlikte kayıtsız şartsız bir hürriyet görüşünü de kabul etmemiştir. Ona göre metafizik bakımdan mutlak hürriyet sadece Allah'a mahsustur ve insan için bu genişlikte hürriyetten söz edilemez. O, bu sınırlı hürriyet görüşünü siyaset ve ekonomi alanlarına da uygulamış, hürriyetçilik akımının siyasî ve ekonomik bakımdan, Sultan Abdülaziz döneminin son yıllarında tehlikeli sonuçlar doğurduğunu görerek birçok yazısında kontrolsüz ve sınırsız hürriyet anlayışını eleştirmiştir. Ahmed Midhat'ın II. Abdülhamid yönetimini savunmasının temelinde bu hürriyet anlayışı vardır.



Ahmed Midhat Efendi'nin Fâtih Türbesi hazîresindeki mezar taşı kitâbesi - İstanbul

Bilgi, mülâhaza, müşahede ve incelemeye dayanan büyüklü küçüklü 150 kadar basılmış eseri arasında, ders kitapları (*Hâce-i Evvel, Medrese-i Süleymâniyye*); ansiklopedik tarih ve coğrafya külliyatı (*Kâinat, Mufassal*); Abdülaziz devrinin bir nevi siyasî tenkidi olan *Üss-i İnkılâb* ve *Zübdetü'l-hakāyık*; Hıristiyanlığa karşı İslâmiyet'in müdafaası mahiyetinde *Müdâfaa, İstibşâr, Beşâir, Nizâ-ı İlm ü Dîn*; Batı felsefesinin Türk cemiyeti için yıkıcı taraflarını ele alıp tenkit ettiği *Şopenhavr'ın Hikmet-i Cedîdesi, Volter, Beşir Fuad*; Avrupa seyahatinden elde ettiği müşahede ve intibalarını ihtiva eden *Avrupa'da Bir Cevelân*; gençlik ve sürgün yıllarına ait bir otobiyografi olan *Menfâ* zikredilebilir.

Ahmed Midhat'ın roman ve hikâyelerinde ortaya koyduğu millî ve İslâmî tavır da, yukarıda ifade edilen davranış tarzıyla paralellik arzeder. Onun doğrudan doğruya dinî-didaktik bir konuyu işleyen romanı yoktur. Ancak bu romanlarda idealize ettiği tipler, Türk-Osmanlı İslâm düşünce ve hareket tarzının temsilcileri gibidirler. Meselâ, *Paris'te Bir Türk* romanında Nasuh, *Demir Bey*'de Mustafa, *Acâib-i Âlem*'de Subhi ve Hicâbî, *Ahmed Metin ve Şirzad*'da Ahmed Metin, *Mesâil-i Muğlaka*'da Abdullah Nahîfî bu tiplerden dikkate değer birkaç örnektir. Aşk romanlarında bu gibi kahramanlarla gayri müslimlerin veya geleneklerinden kopmuş Osmanlılar'ın mücadelelerine, Doğu-Batı kültür ve medeniyetlerinin, örf ve âdetlerinin mukayesesi üzerine tartışmalara rastlanır. Ahmed Midhat, bilhassa dinî müsamaha, başka dinden olanların inanç ve ibadetlerinde hür olmaları konusunda İslâm ve Osmanlı usul ve örfünün, Batı'nınkinden her zaman üstün olduğunu ifade eder. Müslüman bir erkeğin ihtida etmemiş hıristiyan bir kızla evlenebileceği, bu durumda karısının ibadetlerini yerine getirmesinde ona yardımcı olacağı motifi de birkaç romanında (*Paris'te Bir Türk, Demir Bey*) işlenmiştir. Buna karşılık bazı romanlarında da (*Süleyman Muslî, Kafkas*) aynı konuda hıristiyanların katılığı dile getirilir.

Ahmed Midhat'ın çoğu 1883-1900 yılları arasında kaleme alınmış bu karakterdeki fikrî ve edebî bir seri kitabının yazılmasında, muhtemelen devrin pozitivist ve materyalist yazarı Beşir Fuad'ı tanımasının ve onun intiharına şahit olmasının tesiri vardır. Bu hadise onda, yeni Türk aydınları arasında Batı'dan gelen ve tehlikeli gördüğü cereyanlara eğilmek ve genç nesilleri uyarmak fikrini doğurmuş olmalıdır.

Ahmed Midhat Efendi'nin Mûsâ Kâzım Efendi ile müşterek olarak bir tefsir ve *Kur'ân-ı Kerîm'in Felsefesi* adıyla yedi veya on cilt tutan çalışmalarından bahsedilmişse de bu çalışmanın âkıbeti hakkında bilgi edinilememiştir.

Belli başlı eserleri şunlardır:

Hikâye ve Romanlar: *Letâif-i Rivâyât* (25 kitap, 1870-1893), *Hasan Mellâh* (1874), *Hüseyin Fellâh* (1875), *Felâtun Bey'le Râkım Efendi* (1875), *Paris'te Bir Türk* (1876), *Süleyman Muslî* (1877), *Kafkas* (1877), *Karnaval* (1881), *Acâib-i Âlem* (1882), *Arnavutlar-Solyotlar* (1888), *Demir Bey* (1888), *Müşâhedât* (1891), *Ahmed Metin ve Şirzad* (1892), *Taaffüf* (1895), *Mesâil-i Muğlaka* (1898), *Jön Türk* (1910). Diğer eserleri: *Ekonomi Politik* (1874), *Menfâ* (1876), *Üss-i İnkılâb* (1877-1878), *Kâinat* (1871-1881, I-XV), *Mufassal* (1885-1887), *Müdâfaa* (1883-1885), *Şopenhavr'ın Hikmet-i Cedîdesi* (1887), *Beşir Fuad* (1887), *Hallü'l-ukad* (1889), *Ahbâr-ı Âsâra Ta'mîm-i Enzâr* (1890), *Avrupa'da bir Cevelân*

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

(1890), *İstibşâr* (1892), *Beşâir* (1894), *Nizâ-ı İlm ü Dîn* (John W. Draper'in *History of the Conflict between Religion and Science* adlı eserinin Fransızca'sından *[Les de la Science et la religion]* yaptığı küçük boy dört ciltlik tercüme 1895-1900). Ahmed Midhat, yaptığı açıklama ve tenkitler dolayısıyla esere *İslâm ve Ulûm* adını da vermiştir. Sayısı iki yüzü bulan eserlerinin tam listesi Hakkı Tarık Us'un hazırladığı *Ahmed Midhat'ı Anıyoruz* adlı kitapta bulunmaktadır (s. 169-171).

BİBLİYOGRAFYA :

Mustafa Nihat Özön, *Türkçede Roman*, İstanbul 1936, s. 186-332; Kâmil Yazgıç, *Ahmed Midhat Efendi, Hayatı ve Hâtıraları*, İstanbul 1940; Hakkı Tarık Us, *Ahmed Midhat'ı Anıyoruz*, İstanbul 1955; Ahmet Hamdi Tanpınar, *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul 1956, s. 433-466; Münir Süleyman Çapanoğlu, *İdeal Gazeteci Efendi Babamız Ahmed Midhat*, İstanbul 1964; Orhan Okay, *Batı Medeniyeti Karşısında Ahmed Midhat Efendi*, Ankara 1975; Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul 1979, s. 107-121, 216, 224; Sabri Esat Siyavuşgil, "Ahmed Midhat Efendi", *İA*, I, 184-187.

 M. ORHAN OKAY

AHMED b. MUHAMMED el-BENNÂ

(bk. BENNÂ, Ahmed b. Muhammed).

AHMED b. MUHAMMED b. MESRÛK

(احمد بن محمد بن مسروق)

(ö. 298/910-11)

İlk devir sûfîlerinden.

214'te (829) Tûs'da doğdu; Bağdat'ta yaşadı. Ebü'l-Abbas b. Mesrûk diye de tanınır. Hâris el-Muhâsibî, Serî es-Sakatî, Muhammed b. Mansûr et-Tûsî ve Muhammed el-Bürcülânî gibi meşhur sûfîlerin sohbetinde bulundu. Cüneyd-i Bağdâdî'ye hizmet etti. İlim tahsil etmek için Rey ve Horasan civarını dolaştı. Kabri Bağdat'ta Bâbü Harb Mezarlığı'ndadır.

Ahmed b. Muhammed zühdü, Allah'tan başka hiçbir şeyin tesiri altında kalmamak, takvâyı da dünya nimetlerine göz dikmemek ve kalpte bunlara yer vermemek şeklinde açıklar. Allah ve **mâsivâ*** ile ilgili temel tasavvufî düşünceyi **ünsiyet** ve **vahşet** terimleriyle açıklamaya çalışan İbn Mesrûk'a göre **vahşet, bezm-i elest***ten sonra Allah'tan ayrı kalmaktır. Dünyaya gelişin gayesi mâsivâ ile değil, Allah ile ünsiyet (dostluk) etmektir. Onun anlayışına göre **gurbet***te Allah ile ünsiyet, taat ve ibadetle olur. İbn Mesrûk **semâ*** konusunda oldukça müsamahalıdır. Ancak onun bu müsamahası daha çok dış ve iç dünyası istikamet kazanmış kimseler içindir. Kalbi taate zorla alışanlara semâ için bir ruhsat vermez; zira ona göre böyleleri, kazanayım derken mânevî hallerini kaybederler.

Ahmed b. Muhammed, Ali b. Ca'd, İbnü'l-Medînî ve Ahmed b. Hanbel gibi muhaddislerden hadis tahsil etmekle beraber, Dârekutnî tarafından hadis rivayetinde zayıf kabul edilmiştir. *el-Ḳanâʿa (Cüzʾü'l-Ḳanâʿa)* adlı eserinin günümüze kadar gelip gelmediği bilinmemektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Sülemî, *Ṭabaḳāt*, s. 237-241; Ebû Nuaym, *Ḥilye*, X, 213-216; Kuşeyrî, *er-Risâle*, I, 164; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb, Hakikat Bilgisi* (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1982, s. 249-250; Attâr, *Tezkiretü'l-evliya* (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1985, s. 587-589; İbnü'l-Cevzî, *Ṣıfatü'ṣ-ṣafve*, IV, 128-129; a.mlf., *el-Muntaẓam*, VI, 98-99; Zehebî, *Aʿlâmü'n-nübelâʾ*, XIII, 494-495; Lâmiî, *Nefehât Tercümesi*, s. 141-142; Şa'rânî, *eṭ-Ṭabaḳāt*, I, 93-94; Münâvî, *el-Kevâkib*, I, 196-197.

 MUSTAFA BİLGİN

AHMED b. MUHAMMED en-NİHÂVENDÎ

(احمد بن محمد النهاوندى)

VIII. yüzyılın ikinci yarısıyla IX. yüzyılın ilk yarısında yaşayan bir astronom ve matematikçi.

Hakkındaki bilgilerin tamamı İbn Yûnus'un (ö. 1009) rivayetlerine dayanmaktadır. Bu rivayetlere göre Nihâvendî, Halife Hârûnürreşîd'in veziri Yahyâ b. Hâlid b. Bermek'in (ö. 805) zamanında Cündişâpûr'da astronomik gözlemler yapmış ve bu gözlemlerinin sonuçlarını *ez-Zîcü'l-müştemil* adlı cetvellerinde toplamıştır. Yahyâ b. Bermek'in 786-803 yılları arasında vezirlik yaptığı göz önüne alınırsa Nihâvendî'nin, Batlamyus'tan (Ptolemaios) sonra güneşin vasati hareketlerini belirleyen bu ilk gözlemleri 790 yılı civarında yaptığı tahmin edilebilir. O dönemde, eski Yunan ilminin İslâm dünyasındaki merkezi İran'daki (Hûzistan) Cündişâpûr'du ve yeni kurulmuş olan Bağdat henüz o seviyeye gelmiş değildi. Bununla birlikte müslüman yazarlar, Nihâvendî'nin gözlemlerini yaptığı rivayet edilen rasathaneden bahsetmemektedirler. Kaynaklara göre İslâm dünyasındaki ilk rasathaneler Hârûnürreşîd'in oğlu Me'mûn zamanında (813-833), Bağdat'ta Şemmâsiyye semtinde ve Şam yakınlarındaki Kāsiyûn dağında kurulmuştur. Bu durum Nihâvendî'nin, sahasındaki ilk ve dolayısıyla önemli olan çalışmalarının kendi döneminde yeterince duyulmadığını göstermektedir. Öte yandan, modern araştırmacılardan De Lacy O'Leary, İslâm'dan önce İran'da mevcut rasathaneler arasında yeri bilinen tek rasathanenin Cündişâpûr'daki olduğunu, ancak bunun Nihâvendî'nin zamanına kadar işlerliğini sürdürüp sürdürmediği hususunda şüpheler bulunduğunu, N. Ahmed ise Nihâvendî'nin Cündişâpûr Rasathanesi'nde çalıştığını ve kullandığı aletlerin de çok hassas olduğunu yazmaktadırlar (bk. Sayılı, s. 50-51).

Eserleri. Adı bilinen şu beş eser Nihâvendî'ye izâfe edilmektedir: **1.** *ez-Zîcü'l-müştemil* (*Şümullü rasat cetveli*); **2.** *el-Müdḫal ilâ ʿilmi'l-heyʾe* (Ptolemaios'un kitaplarının muhtevası üzerine yazdığı otuz bölümden oluşan bir eser). **3.** *Kitâbü'l-Müdḫal ilâ ʿilmi'n-nücûm;* **4.** *Kitâbü'l-Cemʿ ve't-tefrîk;* **5.** *Kitâb ilâ Muḥammed b. Mûsâ fi'n-Nîl* (Nil hakkında Muhammed b. Mûsâ'ya gönderdiği risâle). Ancak ikinci ile üçüncü eserin aynı kitap olması kuvvetle muhtemeldir. Öte yandan beşinci eserin adı da ortaya iki problem çıkarmaktadır. Birincisi, Nihâvendî ile aynı dönemde yaşamış Muhammed b. Mûsâ isimli bir yazarın varlığının bilinmemesi, ikincisi de bazı araştırmacıların İranlı bir astronomun Mısır'daki Nil nehriyle ilgilenmesini pek mantıklı görmemeleridir (bk. *EIr.*, I, 653). Ancak daha milâttan önce IV. yüzyılda Aristo'nun Nil hakkında bir kitap yazdığı ve Helenistik dönemde de birçok müellifin aynı konuda eser kaleme aldıkları bilinmektedir ve dolayısıyla Nihâvendî de böyle bir eser yazmış olabilir. Eğer **nîl**in Arapça **neyl** "nâil olma, murada erme, isteğe kavuşma" kelimesi olduğu ihtimali (bk. Suter, s. 10) kabul edilirse o takdirde bu eserin şans, talih üzerine yazılmış bir yıldız falı kitabı ve Muhammed b. Mûsâ'nın da tanınmamış bir müneccim olduğu düşünülebilir.

BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, Beyrut 1398/1978, s. 393; H. Suter, *Die Mathematiker*, Leipzig 1900, s. 10; Aydın Sayılı, *The Observatory in Islam*, Ankara 1960, s. 50-51, 357-358; Sezgin, *GAS*, V, 226-227; VI, 90, 135-136; D. Pingree, "Aḥmad Nehāvandī", *EIr.*, I, 653.

 SADETTİN ÖKTEN

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

AHMED b. MUHAMMED es-SÂGÂNÎ

(bk. SÂGÂNÎ, Ahmed b. Muhammed).

AHMED b. MUHAMMED b. SEHL

(bk. İBN ATÂ).

AHMED MUHAMMED ŞÂKİR

(أحمد محمد شاكر)

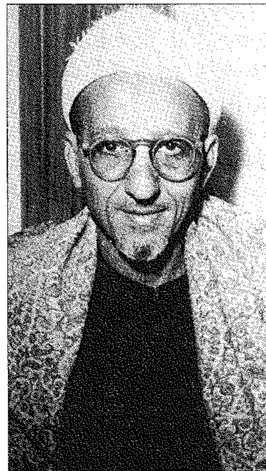
Ebü'l-Eşbâl Ahmed b. Muhammed Şâkir b. Ahmed b. Abdilkādir (1892-1958)

İslâm kültür kaynaklarının ilmî neşirlerini gerçekleştirmekle ün yapmış Mısırlı âlim ve muhaddis.

Kahire'de doğdu. Soyu Hz. Hüseyin'e ulaşır. Babası Muhammed Şâkir Ezher Üniversitesi rektör vekilliği ve Sudan kādılkudâtlığı yapmıştır. 1900 yılında babasıyla gittiği Sudan'da Gordon Külliyesi'ne devam etti. 1904'te İskenderiye'ye giderek tahsilini orada sürdürdü. Daha sonra Ezher Üniversitesi'ne girdi ve 1917'de mezun oldu. Dört ay gibi kısa bir süre hocalık yaptıktan sonra Zagazig kadılığına tayin edildi. Yüksek Şeriat Mahkemesi üyeliğinden emekli oluncaya kadar (1951) çeşitli yerlerde kadılık görevini yürüttü. 27 Zilkade 1377'de (14 Haziran 1958) Kahire'de vefat etti.

İskenderiye'deki fıkıh ve usûl-i fıkıh hocası Muhammed Ebû Dakīka ile tefsir, hadis, usûl-i fıkıh, Hanefî fıkhı ve mantık derslerini okuduğu babası Muhammed Şâkir onun hayatında derin izler bırakmışlardır. Ebû Dakīka ona spor zevkini aşılamış, binicilik, atıcılık ve yüzmeyle meşgul olmasını sağlamıştır. 1909'dan itibaren babası onu hadise yöneltmiş ve kendisine başta Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'i olmak üzere Müslim'in *eṣ-Ṣaḥîḥ*'ini, Tirmizî'nin *es-Sünen* ve *eş-Şemâʾil*'ini, Buhârî'nin *eṣ-Ṣaḥîḥ*'inin de bir kısmını okutmuştur.

Ezher'deki öğrencilik yıllarında orayı ziyarete gelen âlimlerle tanışmış ve onlardan da faydalanmıştır. Mağrib muhaddisi Abdullah b. İdrîs es-Senûsî, Muhammed b. Emîn eş-Şinkītî, Ahmed b. Şems eş-Şinkītî, Şâkir el-Irâkī, Tâhir el-Cezâirî, Reşîd Rızâ ve daha birçok âlim hocaları arasında yer almaktadır. Onun hadis ilminde müstakil görüşlere sahip bir kişi olarak yetişmesinde adı geçen âlimlerin büyük tesiri olmuştur. Küçük kardeşi Mahmud Muhammed Şâkir, onun, ilk asırlardaki ulemânın benimsediği usule uygun olarak hadis ilmini tam anlamıyla öğrenmiş nâdir âlimlerden biri olduğunu, râvilerin tenkidi konusunda önceki ulemâya muhalif birtakım değerlendirme ve ictihatlara sahip bulunduğunu ifade etmektedir. Juynboll da onu, "Ehl-i sünnet yolundan ayrılmayan bir müctehid olması yanında birçok yerde ecdadının reylerini reddederek kendi şahsî değerlendirmelerini ortaya koymuş bir şahsiyet" olarak takdir etmektedir. Taklitçiliğe karşı oluşu, otuz yılı aşan kadılık hayatında da tesirini göstermiş, şer'î konularda hiçbir mezhebe bağlı kalmadan kendi rey ve ictihadıyla kararlar vermiştir. Kararlarında, gençlik yıllarından vefatına kadar esas meşgalesi olan sünnet konusundaki engin bilgi ve araştırmaları başlıca dayanağı olmuştur. Gerçeği her şeyin üstünde tutması, onu önceki görüşlerinden vazgeçtiğini ilân edecek bir seviyeye sahip kılmıştır. Meselâ, Ezher Rektörü Mustafa el-Merâgī'nin, kamerî ayların başlangıcını tesbit ederken hilâlin çıplak gözle görülmesine imkân bulunmadığı hallerde rü'yetin yerini hesabın alması lâzım geldiği görüşüne babası ile birlikte karşı çıkmışken, bir süre sonra delillerin Merâgī'yi desteklediğini tesbit etmiş, bunun üzerine daha babasının sağlığında bir risâle yazarak Merâgī'nin haklı olduğunu itiraf etmiş ve ay başlangıcının mutlaka hesapla tayin edilmesi gerektiği kanaatine vardığını açıklamıştır. Matbu ve yazma pek çok eser ihtiva eden meşhur kütüphanesindeki henüz ilmî usullere göre tasnif edilmemiş kitaplardan yaptığı nakiller, onun çok kuvvetli bir hâfızaya sahip olduğunu göstermektedir.


Ahmed Muhammed Şâkir

Eserleri. Ahmed Muhammed Şâkir'in telif eserleri de bulunmakla birlikte onun en önemli çalışmaları ilmî neşrini yaptığı kitaplardır. Çünkü bunların bir kısmı herhangi bir neşirden çok şerh mahiyetindedir. Kendi yazdığı eserler şunlardır: 1. *Niẓâmü't-ṭalâḳ fi'l-İslâm* (Kahire). Herhangi bir mezhebe bağlı kalmadan, sırf âyet ve hadislere dayanarak yazdığı bu eser boşanmaya dair olup neşredildiği zaman büyük yankılar uyandırmıştır. Hatta M. Zâhid Kevserî, *el-İşfâḳ fî aḥkâmi't-ṭalâḳ* adlı bir risâle ile bu kitaba reddiye yazmıştır. 2. *Kelimetü'l-ḥaḳ* (Kahire 1407). Yazı kurulu başkanlığını yaptığı *el-Hedyü'n-Nebevî* dergisinde yayımlanan bazı yazıları ölümünden sonra bu başlık altında toplanıp yayımlanmıştır.

İlmî neşirlerini yaptığı başlıca eserler şunlardır:

Hadis. 1. *el-Müsned* (Ahmed b. Hanbel). Vefatına kadar üzerinde çalıştığı ve beşte ikisini on beş cilt halinde neşrettiği (Kahire 1369-1378/1949-1958) bu kitap onun en önemli eseri kabul edilmektedir. 40.000'e yakın hadis ihtiva eden *el-Müsned*'in 8100 kadar hadisi onun tarafından değerlendirilmiştir. Eserin 16. cildindeki 680 hadisin bir kısmını neşre hazırladıktan sonra vefat etmiş, bu cildin geri kalan hadislerini Dr. el-Hüseynî Abdülmecid Hâşim tahkik etmiştir. I. cilde yazdığı "Ṭalâʾiʿu'l-kitâb" başlıklı mukaddime, *el-Müsned* hakkında değerli bilgiler ihtiva etmektedir. Eserdeki hadisleri numaralamış, sağlamlık derecesini belirtmiş, kimliği iyi bilinmeyen râvilerin tam adlarını yazarak onları tanıtmış, isnadı zayıf hadisleri takviye edecek başka rivayetler varsa bunları kaydetmiştir. 2. *el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ* (Tirmizî). Tamamlayamadığı çalışmalarından biri olan bu eserin iki cildini doksan altı sayfalık bir mukaddime ve geniş dipnotlarıyla neşretmiştir (Kahire 1357-1359/1938-1940). 3. *Meʿâlimü's-sünen* (Hattâbî). Bu eseri Muhammed Hâmid el-Fakkī ile birlikte neşretmiştir (Kahire 1948). 4. *İḫtiṣâru ʿulûmi'l-ḥadîs̱*. İbn Kesîr'e ait olan bu usûl-i hadis kitabını şerhederek *el-Bâʿis̱ü'l-ḥas̱îs̱ ilâ maʿrifeti ʿulûmi'l-ḥadîs̱* adıyla neşretmiştir (Kahire 1355).

Tefsir. 1. *Câmiʿu'l-beyân* (Taberî). Kardeşi Mahmud Muhammed Şâkir'le bir-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

likte, eserin İbrâhim sûresinin 27. âyetine kadar olan kısmını on altı cilt halinde neşretmişlerdir (Kahire 1955-1960). Bu çok önemli neşirde onun görevi, kardeşinin çalışmalarını kontrol ve hadisleri tahriç etmekti. **2.** *Tefsîrü'l-Ḳur'âni'l-ʿaẓîm* (İbn Kesîr). Bu kitabı *ʿUmdetü't-tefsîr* adıyla ihtisar etmiş, on cüz halinde yayımlamayı düşündüğü halde ancak beş cüzü basılabilmiştir (Kahire 1956-1957). Eserdeki hadislerin senedlerini zikretmemiş, zayıf ve **İsrâiliyat*** a dair olan rivayetlerle mükerrer rivayetleri, ayrıca fıkıh ve kelâma dair bazı teferruatı terketmiştir.

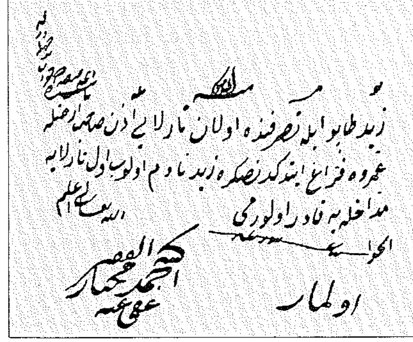
Fıkıh. 1. *er-Risâle* (Şâfiî). Doksan iki sayfalık bir mukaddime ve değerli dipnotlarıyla neşrettiği bu eser onun önemli çalışmalarından biridir (Kahire 1938). **2.** *Cimâʿu'l-ʿilm* (Şâfiî, Kahire 1940). **3.** *el-Muḥallâ* (İbn Hazm). Bu kitabı Muhammed Hâmid el-Fakkī ile birlikte neşretmiştir. **4.** *Kitâbü'l-Ḫarâc* (Yahyâ b. Âdem, Kahire 1347).

Edebiyat. 1. *eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâ'* (İbn Kuteybe, Kahire 1364-1366). **2.** *el-Muʿarreb* (Ebû Mansur el-Cevâlikī, Kahire 1942). **3.** *el-Mufaḍḍaliyyât* (Mufaddal ed-Dabbî, Kahire 1952). **4.** *el-Aṣmaʿiyyât* (Asmaî, Kahire 1955). Son iki eseri dayısının oğlu Abdüsselâm Muhammed Hârûn ile birlikte neşretmiştir. Bu edebî eserleri harekeledikten başka metinden daha çok dipnot koymak suretiyle bütün müşkülleri halletmeye, müellifin temas etmediği, noksan veya müphem bıraktığı noktaları aydınlatmaya çalışmıştır. Onun ilmî neşrini yaptığı bütün eserlerin ortak bir özelliği de, çoğu kendi tarafından icat edilen çeşitli fihristlerle zenginleştirilmiş olmasıdır. İlmî neşrini yaptığı eserlerin tamamı yirmi dörde ulaşmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

Mahmud Muhammed Şâkir, *Kelimetü'l-ḥaḳ* [Ahmed Muhammed Şâkir], Kahire 1407, Mukaddime (Ahmed Muhammed Şâkir: İmâmü'l-muḥaddişîn); Âdil nüveyhiz, *Muʿcemü'l-müfessirîn*, Beyrut 1403/1983, I, 78; Ziriklî, *el-Aʿlâm* (Fethullah), I, 253; Mahmud Muhammed et-Tanâhî, *Medḫal ilâ târîḫi neşri't-türâşi'l-ʿArabî*, Kahire 1405/1984; Selâhaddin el-Müneccid, "ʿUmdetü't-tefsîr", *Mecelletü Maʿhedi'l-maḫṭûṭâti'l-ʿArabiyye*, IV/1, Kahire 1377/1958, s. 166; H. A. Juynboll, "Aḥmad Muḥammad Shâkir (1892-1958) and his edition of Ibn Ḥanbal's Musnad", *Isl.*, XLIX (1972), s. 221-247; Receb el-Beyyûmî, *en-Nehḍatü'l-İslâmiyye fî siyeri aʿlâmihe'l-muʿâṣırîn*, Kahire 1405/1984, IV, s. 115-140.

 MUHAMMED ET-TANÂHÎ



Ahmed Muhtar Beyefendi'nin bir fetvası
(*İlmiyye Salnâmesi*, s. 603)

AHMED MUHTAR BEYEFENDİ, Molla Bey

(1807-1882)

Osmanlı şeyhülislâmı.

10 Ağustos 1807'de İstanbul'da doğdu. Ulemâdan Mahmud Bey'in oğlu, eski sadrazamlardan Koca Yûsuf Paşa'nın torunudur. Hâfız Ahmed Efendi'nin derslerine devam ederek icâzet aldı. Ayrıca Evliya Hoca ile Arab Hoca'dan tefsir, hadis, Hızır Ağazâde Said Bey'den de Farsça okudu. 1826'da Dîvân-ı Hümâyun Kalemi'ne girdi, 1846'da **ruûs*** imtihanını kazandı. 1848-1855 yılları arasında *Takvîm-i Vekāyi'* gazetesinde musahhih olarak çalıştı. 1855'te Selânik kadısı oldu; 1856'da Haremeyn, 1861'de İstanbul, 1868'de Anadolu kazaskerliği pâyelerini aldı. Aynı yıl Meclis-i Tedkīkat âzalığına tayin edildi, ancak bir süre sonra ayrıldı. Mâzul olduğu yıllarda Karabiga, Bayramiç, Gördes gibi yerler kendisine **arpalık*** olarak verildi. 17 Eylül 1871'de Sadrazam Mahmud Nedim Paşa'nın gayreti ile şeyhülislâm oldu. 8 Aralık 1871'de Ahmed Kemal Paşa'nın Maarif Nezâreti'ne geçmesi üzerine, Evkāf-ı Hümâyun nâzırlığı, Ahmed Muhtar Beyefendi'ye ikinci görev olarak verildi. Ahmed Nedim Paşa'nın azlinden kısa bir süre sonra şeyhülislâmlıktan ayrıldı (5 Kasım 1872). II. Abdülhamid'in saltanatının ilk yıllarında kabinede bazı değişiklikler yapılırken bu arada şeyhülislâmlık da 18 Nisan 1878'de ikinci defa Ahmed Muhtar Beyefendi'ye verildi. Sekiz ay kadar kaldığı bu görevden 4 Aralık 1878'de ayrıldı.

Hoş sohbeti, şiire ve edebiyata karşı ilgisi ile tanınan Ahmed Muhtar Beyefendi 22 Aralık 1882'de öldü; Üsküdar'da İnâdiye Tekkesi hazîresine defnedildi. Murassa' Osmânî ve Birinci Mecîdî nişanlarına sahipti. Paşa torunu olduğu için "beyefendi" sıfatıyla anılmıştır. Şeyhülislâmlık makamında bulunduğu süre, toplam olarak bir yıl dokuz ay kadardır.

BİBLİYOGRAFYA :

İlmiyye Salnâmesi, s. 602-603; *Evkāf-ı Hümâyun Nezâretinin Tarihçe-i Teşkilâtı ve Nüzzârın Terâcim-i Ahvâli*, İstanbul 1335, s. 154; Abdurrahman Şeref, *Târih Musâhabeleri*, İstanbul 1340, s. 225; İbnülemin, *Son Sadrazamlar*, V, 760; İhsan Süreyya Sırma, *L'Institation et les biographies des Şayh al-Islam sous le règne du sultan Abdulhamid II.* (1876-1909), Strasbourg 1973, s. 80-88.

 MEHMET İPŞİRLİ

AHMED MUHTAR EFENDİ, Giritli

(1848-1910)

Tasavvufî mahiyetteki telif ve tercüme eserleriyle tanınan son devir Osmanlı edibi ve devlet adamı.

Giridî Ahmed Muhtar Efendi veya sadece Muhtar Efendi olarak da bilinir. Girit'in Hanya şehrinde doğdu. Girit muhasebecisi Mustafa Kutbî Efendi'nin oğludur. Tahsilini Girit'te tamamladıktan sonra Girit ve Yanya'da bazı küçük memuriyetlerde bulundu; daha sonra istifa ederek İstanbul'a geldi. Mektûbî-i Seraskerî Odası mümeyyizliği, Erkân-ı Harbiye başkâtipliği, **surre*** eminliği, Makam-ı Seraskerî Dairesi reisliği gibi üst kademe yöneticilikleri yaptı. II. Meşrutiyet'in ilânından sonra Harem-i Şerîf-i Nebevî meşihatına tayin edilerek Hicaz'a gitti. Burada iki yıl görev yaptıktan sonra hastalanarak İstanbul'a döndü. 13 Eylül 1910'da vefat etti ve Fındıkzade'de bulunan evinin yakınındaki Molla Gürânî Camii hazîresine defnedildi. Daha sonra, caminin yıkılması üzerine kabri Merkezefendi Mezarlığı'na nakledildi.



Giritli Ahmed Muhtar Efendi

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.



Giritli Ahmed Muhtar Efendi'nin Alman Çeşmesi kemerlerindeki kitâbe beyitleri - Sultanahmet / İstanbul

Büyük ölçüde Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin tesiri altında kalan Ahmed Muhtar onun *Mevâkiʿu'n-nücûm ve Şücûnü'l-mescûn* gibi anlaşılması güç bazı eserlerini tercüme etmiştir. Aynı zamanda şair olan müellif, önemli olaylar ve âbideler için tarih düşürmekte pek mâhirdi. Nitekim II. Abdülhamid devrinde yapılan resmî binalarla ilgili tarihlerin çoğu ona aittir. Alman İmparatoru Wilhelm tarafından Atmeydanı'nda (Sultanahmet) yaptırılan çeşmeye düşürdüğü tarih, bu tür manzumelerinin en güzelidir.

Ahmed Muhtar'ın yukarıda adı geçen yayımlanmamış iki tercümesinin yanı sıra ahlâkî ve tasavvufî mahiyette birçok şiir ve tercümesi vardır. Yayımlanmış eserleri şunlardır: **1.** *Hikmet-i Tefekkür.* Ahlâkî olgunluğun, dünya ve âhiret saadetinin ancak sağlam bir tefekkür gücüne sahip olmakla elde edilebileceğini konu edinmiştir (İstanbul 1318). **2.** *Mecâl-i Fikret. Hikmet-i Tefekkür* ile bir arada basılan eser, adı geçen risâledeki temel fikirlerin nazmen tekrarından ibarettir. **3.** *İstimdâd.* Beş bölüm ve 222 beyitten meydana gelen eser "Na't-i nebevî" ile başlamakta, bunu Hulefâ-yi Râşidîn, ensar ve muhâcirîni metheden beyitler takip etmektedir. Son bölümde de "Şeyh-i Ekber" övülmektedir (İstanbul 1312). **4.** *İntibâh-ı Kalb.* 108 beyitten oluşan eserde nefsin süflî duygu ve ihtiraslardan arınarak geldiği yüce âleme dönüş fikri işlenmektedir. Eser *İstimdâd* ile birlikte basılmıştır. **5.** *Âdâbü'l-mürîd.* İbnü'l-Arabî'nin *Mâ lâbüdde minhu li'l-mürîd* adlı risâlesinin tercümesidir (İstanbul 1310). **6.** *Mehâsin-i Ahlâk.* İbnü'l-Arabî'nin Fahreddin er-Râzî'ye yazdığı risâlenin (*Keşfü'z-zunûn*, I, 875) tercümesidir (İstanbul 1314). **7.** *Sirâcü'l-vehhâc fî leyleti'l-mi'râc.* Abdülkādir-i Geylânî'nin eserinden yapılmış olan bu tercümede mi'rac mûcizesi tasavvufî açıdan ele alınmaktadır (İstanbul 1312). **8.** *Meâric-i Seb'a.* Kutbü'l-ârifîn Ali b. Vefâ'nın Âdem, İdrîs, Nûh, İbrâhim, Îsâ ve Hz. Muhammed'in ayrı ayrı mi'rac ettiklerini, âyet-i kerîmeler ışığında tasavvufî mahiyette açıkladığı eserinin tercümesidir. *Sirâcü'l-vehhâc* ile birlikte basılmıştır. **9.** *Mir'âtü'ş-şühûd li-seyyidi'l-vücûd.* Muhammed b. İsmâil Nüvvâb'ın aynı adlı eserinin tercümesidir (İstanbul 1311).

BİBLİYOGRAFYA :

Keşfü'z-zunûn, I, 875; Bursalı Mehmed Tâhir, *Ahlâk Kitaplarımız*, İstanbul 1325, s. 37; *Osmanlı Müellifleri*, II, 430; İbnülemin, *Son Asır Türk Şairleri*, s. 986-989; Agâh Sırrı Levend, "Ümmet Çağında Ahlâk Kitaplarımız", *TDAY Belleten 1963*, Ankara 1964, s. 95.

 HÜSAMETTİN ERDEM

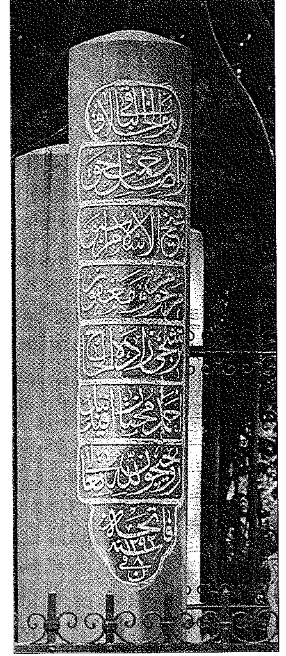
AHMED MUHTAR EFENDİ, Turşucuzâde

(1823-1875)

Osmanlı şeyhülislâmı.

İstanbul'da doğdu. Turşucular Kethüdâsı Ahmed Ağa'nın oğludur. Genç yaşta tahsilini tamamlayarak Filibeli Halil Fevzi Efendi'den icâzet aldı. Arap ve Fars edebiyatlarında kendisini yetiştirdi. **Ruûs*** imtihanını kazanarak çeşitli medreselerde müderrislik yaptıktan sonra İstanbul mahkemesi bâb nâibliği mahfil şer'iyyatçılığı (bk. KAZASKER), Mekteb-i Mülkiye fıkıh hocalığı, Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye üyeliği, iki defa da Dâr-ı Şûrâ-yı Askerî müftülüğü görevlerinde bulundu. Ahlâkı, fazileti, zekâsı ve ifadesinin düzgünlüğü ile çevresinin dikkatini çeken Ahmed Muhtar Efendi'nin Ayasofya Camii'ndeki bir vaazını dinleyen Sultan Abdülaziz, konuşmasını beğenerek onu şehzade Yûsuf İzzeddin Efendi'ye özel hoca tayin etti.

Ahmed Muhtar Efendi daha sonra Haremeyn ve İstanbul kadılığı pâyelerini aldı. Bu görevlerde bulunduğu sırada Mütercim Rüşdü, Midhat ve Ahmed Esad paşalarla çeşitli temasları oldu ve onların takdirini kazandı. Henüz İstanbul kadılığı pâyesinde iken ve kazasker olmadan, 6 Kasım 1872'de şeyhülislâmlığa tayin edildi. Teâmüle aykırı olan bu tayin ulemâ arasında tenkitlere sebep oldu. Şeyhülislâmlığa geldiğinde nâibler için umumi bir imtihan sistemi koydu; şeyhülislâmlık makamının itibarını korumaya itina gösterdi. Vâlide Pertevniyal Sultan'la ilgili, şeyhülislâmlık dairesinde bakılan bir vakıf davasında Vâlide Sultan'ın kahvecibaşısını kovması azline zemin hazırladı. Bu sırada ihtişamlı meşihat kayığına binmeyip şehir vapuru ile Kadıköy'e geçmesi "hafiflik" sayıldı ve 11 Haziran 1874'te azledildi. Bundan sonraki hayatını Kızıltoprak'taki köşkünde geçirdi. 15 Ekim 1875'te öldü ve Karacaahmet'te babasının yanına defnedildi. Murassa' Osmânî ve murassa' Mecîdî nişanlarına sahipti.



Turşucuzâde Ahmed Muhtar Efendi'nin Karacaahmet Mezarlığı'ndaki mezar taşı - İstanbul

BİBLİYOGRAFYA :

Takvîm-i Vekāyi', nr. 430; *İlmiyye Salnâmesi*, s. 604-605; Abdurrahman Şeref, *Târih Musâhabeleri*, İstanbul 1340, s. 307; Ebülulâ Mardin, *Huzûr Dersleri* (nşr. İsmet Sungurbey), İstanbul 1966, II-III, 183-185, 860; İbnülemin, *Son Sadrıazamlar*, s. 496; *İstA*, I, 397.

 MEHMET İPŞİRLİ

AHMED MUHTAR PAŞA, Ferik

(1861-1926)

Askerî okullardaki hocalığı ve topçuluğa dair eserleriyle tanınan Osmanlı paşası, Askerî Müze'nin kurucusu.

İstanbul Davutpaşa'da doğdu. Babası Kolağası Hasan Ağa'dır. Mühendishâne-i Berrî-i Hümâyun'u mülâzım olarak bitirdikten sonra bir yıllık Erkân-ı Harbiyye sınıfında okuyup yüzbaşı rütbesine yükseldi (1881). 1885-1894 yılları arasında kolağası ve kaymakam rütbeleriyle Mekteb-i Fünûn-ı Harbiyye'de, Mühendishâne-i Berrî-i Hümâyun'da ve Mek-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.



Ferik Ahmed Muhtar Paşa

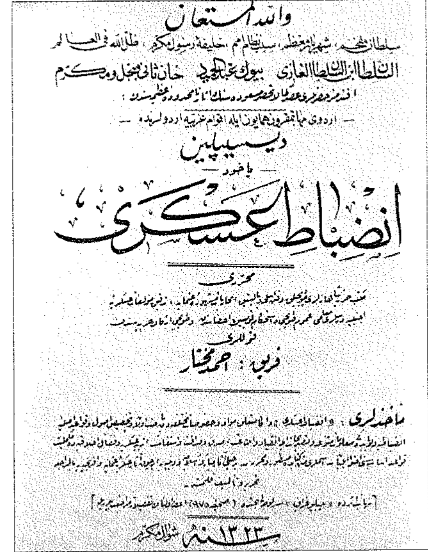
teb-i Mülkiyye-i Şâhâne'de topçulukla ilgili dersler verdi. Miralay rütbesine yükseldiği sırada hocalık görevine ek olarak Umum Topçu ve İstihkâm Komisyonu âzalığına tayin edildi (1895). Beş yıl sonra, Mekteb-i Fünûn-ı Harbiyye dışındaki hocalıklardan ayrıldı. 1902'de mirliva, 1906'da ferik rütbesine yükseltildi. Sultan II. Abdülhamid tarafından Osmanlı ordusunun yeniden düzenlenmesi sırasında top, tüfek gibi bazı silâhların temini maksadıyla Almanya, Avusturya ve Fransa'ya gönderildi. Bu sırada Tophâne-i Âmire müşiri Zeki Paşa'ya Avrupa müzeleri hakkında düşüncelerini bir yazı ile bildirerek Türkiye'de de bu mahiyette bir müze kurulmasını teklif etti. Bu teklifin Sultan II. Abdülhamid'e bildirilmesi üzerine padişah tarafından, Alman topçu feriği Gramkov Paşa ve Hendese-i Mülkiyye Mektebi hocalarından Alman mühendis Jasmund ile birlikte böyle bir müzenin kurulması için görevlendirildi. Bu çalışmalar sonunda Yıldız Sarayı'nda bir silâh müzesi (silâhhâne) kurulduysa da bir süre sonra kapatıldı.

II. Meşrutiyet'in ilânından sonra Tophane müşiri Ali Rızâ Paşa'nın eski projelere uygun olarak yeni bir müze kurulması için padişahtan ferman alması üzerine, o sırada Mühendishâne-i Berrî-i Hümâyun nâzırı olan Ahmed Muhtar Paşa başkanlığında bir kurucu müze komisyonu teşkil edildi. Bu komisyon, esas binası yapılıncaya kadar, eskiden beri "Harbiye anbarı" olarak bilinen ve eski silâhların muhafaza edildiği, ayrıca içinde ilk eski eserler (arkeoloji) müzesi de kurulmuş olan Aya İrini (Hagia Eirene) Kilisesi'ni müze binası olarak seçti. Bu amaçla İstanbul ve Anadolu'dan çeşitli silâhlar toplandı. Fakat bazı sıkıntılardan dolayı bu komisyon, faaliyetlerine devam edemedi. Ancak aynı yıl Ahmed Muhtar Paşa, Harbiye Nâzırı Mahmud Şevket Paşa tarafından yeniden müzeyi kurmakla görevlendirildi ve 1908'de Esliha-i Askeriyye Müzesi'nin ilk müdürlüğüne tayin edildi.

Esliha-i Askeriyye Müzesi, Ahmed Muhtar Paşa'nın 1908-1923 yılları arasındaki müdürlüğü sırasında dönemin önde gelen kültür merkezlerinden biri oldu. Adı da Müze-i Askerî-i Osmânî olarak değiştirildi. Günümüzde Askeri Müze adıyla çalışmalarını sürdüren bu kuruluşa ayrıca bir kütüphane, atış poligonu ve sinema ilâve edildi. Bünyesinde yeniçeri mehterini temsil etmek amacıyla, aslına uygun olarak Mehterhâne-i Hâkānî faaliyete geçirildi (1914). Sergileme mekânları, kütüphanesi ve sineması ile halka açılan müze, çeşitli konserler ve mehter gösterileri ile de devrin kültür hayatına hizmet eden bir kuruluş olarak çalışmaya devam etti.

1926'da İstanbul'da ölen Ahmed Muhtar Paşa müze müdürlüğünün yanında bilhassa askerî okullardaki hocalığı ve bu sahada yazdığı eser ve makalelerle tanınmıştır. Ayrıca mûsiki ile de ilgilenmiş ve 1911 yılında müze salonunda verilen mehter mûsikisi konserinden sonra, 1914'te tam teşkilâtlı bir mehter takımı kurdurarak mehteri ve mûsikisini yeniden ihya etmiş, "Türk kavminin beş bin yıllık yuvası" mısraı ile başlayan rast makamında bir de mehter marşı bestelemiştir. Muallim İsmâil Hakkı Bey'in mâhur makamında bestelediği, "Gafil ne bilir neşve-i pür şevk-i vegāyı" mısraı ile başlayan marşın güftesi de ona aittir. *Türk Marşları* adlı eserde her iki marşın da Gazi Ahmed Muhtar Paşa'ya ait olarak gösterilmesi isim benzerliğinden doğan bir yanlışlıktır. Eserlerinden ve tercümelerinden Fransızca ve Almanca'yı iyi bildiği anlaşılmaktadır. Gazeteci ve yazar Sermet Muhtar Alus, Ahmed Muhtar Paşa'nın oğludur.

Eserleri. Velûd bir yazar olan Ahmed Muhtar Paşa'nın eserlerini, askerî okullardaki hocalığı sebebiyle kaleme aldığı veya tercüme ettiği çok sayıda ders kitabı, Mehmed Tâhir'in *Ma'lûmat*'ı başta olmak üzere devrin çeşitli gazete ve mecmualarında yayımladığı çoğu askerlikle ilgili makaleleriyle, Türk askerî tarihine ait eserleri olmak üzere üç grupta toplamak mümkündür. *Feth-i Celîl-i Kostantiniyye* adlı eserinin ilk cildinin sonunda (s. 310-311), o tarihe kadar yayımlanmış yirmi üç eseri ile gazetelerde çıkmış önemli makalelerinin bir listesi verilmiştir. Bunlar arasında "Osmanlılarda Askerlik", "Eski Osmanlı Silâhları", "Eski Osmanlılarda Top Dökmek Sa-


والله المستعان
دیسیپلین
یاخود
انضباط عسكری
محرری
فریق : احمد مختار

Ferik Ahmed Muhtar Paşa'nın *İnzibât-ı Askerî* adlı eserinden bir sayfa (Harbiye Askerî Müze Ktp., nr. 70, vr. 4ᵃ)

natı" gibi Türk harp tarihi bakımından dikkati çeken yazılar vardır. Yine bu listede basıma hazır olanlarla tamamlanmak üzere olan toplam on iki eserinin adı da bulunmaktadır. Burada, arasında daha sonra basıldığı tesbit edilenlerin dışında, *Viyana Önünde Osmanlılar,* resimli ve haritalı olarak hazırlanan üç ciltlik *Devlet-i Osmâniyye Târîh-i Askeriyyesi, Asya-yı Osmânîde Bir Cevelân* isimli resimli seyahatnâme, *Şenlik Fişenkçiliği, Envâr-ı Hidâyet veyâhud Ondokuzuncu Asr-ı Milâdî Nihayetinde Âlem-i İslâmiyyet* adlı önemli eserler zikredilmiştir. Eserleri arasında, *A'yâd-ı Mefâhir-i Milliyye-i Osmâniyye'den Osmanlılığın Avrupa'da Tarz-ı Teessüsü yâhud Feth-i Celîl-i Kostantiniyye*'nin (İstanbul 1316) ayrı bir yeri vardır. "Arz-ı Hakîkat ve Eserin Me'hazları" başlıklı önsözde eserin hazırlanışı hakkında verdiği bilgiye göre Ahmed Muhtar Paşa kitabını kırktan fazla yerli, ondan fazla Bizans ve Latin kaynağından, otuzu aşkın Rum, Yunan, Avrupalı tarihçi ve yazardan faydalanarak meydana getirmiştir. Ayrıca İstanbul surlarının eski ve yeni durumlarını yerinde inceleyerek tesbit etmiş, bunlarla ilgili resim ve gravürler toplamış, yeni durumlarını gösteren resimleri kullanmıştır. Yazarın *Ümmü'l-fesâd, Semmü'l-ibâd Bir Meşrûb-ı Memnû' Hamr* (İstanbul, Teşrin 1329-Nisan 1330) adlı eseri ise onun kültürünün genişliğini gösteren bir kitaptır. Eser, Askerî Müze müdürü iken "Ulviyyât-ı İslâm"

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

başlığıyla *Cerîde-i Sûfiyye*'de neşredilen bir seri makale arasında içki (hamr) ile ilgili yazılarından derlenerek meydana getirilmiş, konuya dair âyet ve hadislere dayanılarak hazırlanmıştır. Ayrıca dünya tıp otoritelerinin içkinin zararları hakkındaki raporları tercüme edilerek eserin sonuna eklenmiş, dünyadaki içki aleyhtarı kuruluşların ilgili yayınları da derlenmiştir. Kitap, genel özellikleriyle gençleri içkiden korumaya yönelik dinî ve ilmî bir eserdir. Yeşilay Cemiyeti'nin kurulmasından 6-7 yıl önce konuyu bu çapta gündeme getirmesi ve içkiye karşı teşkilâtlı bir mücadele teklif etmesi bakımından önemlidir.

Ahmed Muhtar Paşa'nın diğer eserleri de şunlardır: *Fenn-i Coğrafya* (dış kapakta *Coğrafya-yı Cedîd*, İstanbul 1286); *Târîh-i Esliha ve Zamân-ı Hâzırda Düvel-i Muhtelife Topçulukları* (1301); *Düvel-i Ecnebiyye Topçuluğu Tedrisatına Mahsus Atlas* (1301); *Külliyât-ı Fenn-i Esliha* (eser Şevki Paşa ile birlikte Von Der Nayman'dan ilâvelerle tercüme edilmiştir, I, 1306; II, 1314; I. cilt genişletilerek 1314'te tekrar basılmıştır); *Fenn-i Remy yâhud Balistik* (I-II, 1307); *Topçuluktan Fenn-i Remye Dâir Mâ'lûmât-ı Esâsiyye yâhud Mülahhas Balistik* (E. Fliprun'dan tercüme, 1308); *Muhtereât-ı Cedîde'den Çapı Büyük Seri Ateşli Toplar* (1309); *Dumansız Barutlar* (Hasan Tahsin ile birlikte hazırlamıştır, 1310); *Fenn-i Tersîm-i Riyâzî* (1310); *Fenn-i Tersîm-i Riyâzî Tatbikatından Yollara Dâir Ma'lûmât-ı Mücmele* (1311); *Osmanlı Topçuları* (1315); *Deniz ve Sahil Muhârebelerinin Vesâit ve Kavâid-i Esâsiyyesi yâhud Rehber-i Muzafferiyât-ı Bahriyye* (1316); *Ahvalnâme-i Müellefât-ı Askeriyye-i Osmâniyye* (1316); *Rehber-i Umran* (1316); *Rehber-i Umran Zeyl 1* (1317); *Zamanımızda En Mühim Bir Mes'ele-i Askeriyyenin Halli yâhud Seri Ateşli Sahra Topları* (1317); *Avrupa'da Erkân-ı Harblik* (1319); *Muhârebât-ı Meşhûre-i Osmâniyye Albümü* (1323); *Sen Gotar'da Osmanlı Ordusu* (1326); *Kırım Sefer-i Meşhûru Evâilindeki 1270 "Osmanlı-Rus" Tuna Seferi ve Bunun Nihayetindeki Silistre Müdâfaâ-i Kahramânânesi* (1338).

Padişaha takdim ettiği üç ciltlik *İnzibât-ı Askerî* adlı eseri yayınlanmamıştır. Bu eserin müellif hattıyla yazılmış nüshası Askerî Müze'dedir. Bunların dışında 1896'dan önce yazdığı *Endaht Cedvelleri, Eslihanın Tecrübe ve Tedkîki* ve *Mufassal Topçuluk* adlı eserlerinin de bulunduğu söylenmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Mehmed Esad, *Mir'ât-ı Mühendishâne-i Berrî-i Hümâyun*, İstanbul 1312, s. 230-231; O. Sermed Moukhtar [Alus], *Guide Musée Militaire Ottoman Situé a Ste-Irene, Place de Top-Kapou-Sérail*, Constantinople 1920, I, 35-40; a.mlf., "Askerî Müzemiz", *Resimli Tarih Mecmuası*, III/31, İstanbul 1952, s. 1610-1612; Haydar Sanal, *Mehter Musikisi*, İstanbul 1964, s. 285; Etem Ruhi Üngör, *Türk Marşları*, Ankara 1965, s. 180-181, 211-212; B. Emiroğlu v.dğr., *Askeri Müze*, İstanbul 1983, s. 6; Gövsa, *Türk Meşhurları*, s. 257-258; R. Ekrem Koçu, "Ahmed Muhtar Paşa", *İstA*, I, 397-398; İ. Parmaksızoğlu, "Muhtar Paşa, Ahmed", *TA*, XXIV, 397-398.


TÜLİN ÇORUHLU

AHMED MUHTAR PAŞA, Gazi

(bk. GAZİ AHMED MUHTAR PAŞA).

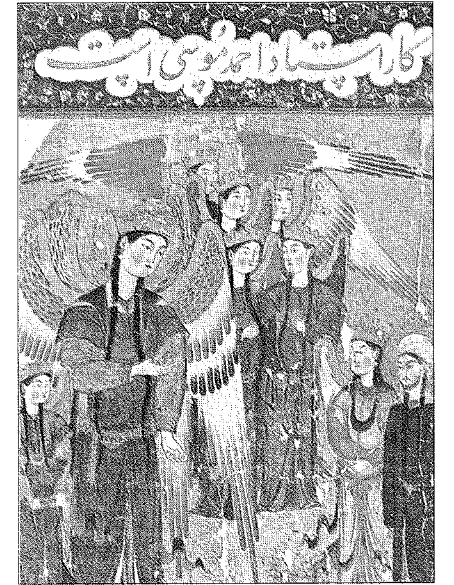
AHMED MÛSÂ

XIV. yüzyılda yaşayan tasvir sanatçısı.

İlhanlı Hükümdarı Ebû Saîd Hüdâbende (1316-1336) devrinde ve onu takip eden yıllarda, muhtemelen 1360'a kadar eser vermiştir. İslâm dünyasında çok tanınan bu sanatçı hakkında en önemli kaynak, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndeki, mukaddimesi Dost Muhammed tarafından kaleme alınan *Behrâm Mirza Albümü*'dür (Hazine, nr. 2154). Yapılan incelemede, bugüne kadar 951 (1544) yılına tarihlenen mukaddimenin, tarih mısraına ait elif harfinin altın yaldız cetvel altında kalmasından dolayı yanlışlıkla bir yıl eskiye tarihlendiği anlaşılmış ve tarihin 952 (1545) olarak düzeltilmesi gerektiği tesbit edilmiştir. Bu mukaddimede sanatkâr hakkında oldukça ayrıntılı bilgi verilmekte ve sanatını babasından öğrendiği, Emîr Devlet Yar ile ünlü bir tasvir sanatçısı olan Üstad Şemseddin'e de hocalık ettiği belirtilmektedir. Yine bu kaynaktan, *Ebû Saʿîdnâme, Cengiznâme, Kelîle ve Dimne* ve Mevlânâ Abdullah tarafından istinsah edilmiş *Miʿrâcnâme* adlı eserleri resimlediği öğrenilmektedir. Dost Muhammed ayrıca, Ahmed Mûsâ'nın "resmin yüzünden peçeyi kaldırdığını" ve o devirde geçerli olan resim tarzını onun ortaya koyduğunu yazmaktadır ki bu sözler, Ahmed Mûsâ'nın, devrin tasvir sanatına gerçekçi bir resim tarzı ve yeni bir üslûp getirmiş olduğu şeklinde yorumlanabilir.

Behrâm Mirza Albümü'nde bulunan ve *Miʿrâcnâme*'ye ait olduğu anlaşılan dokuz minyatürden çoğunun üzerinde, albümün hazırlanışı sırasında ta'lik hatla yazılmış, bu resimlerin Ahmed Mûsâ tarafından yapıldıklarını belirten yazılar vardır. Bu dokuz minyatürde sanatçının muhayyilesine göre tasvir etmeye çalıştığı sahneler şunlardır: Hz. Muhammed'in kendinden önceki peygamberlerle Mescid-i Aksâ'da görüşmesi (vr. 62a), Cebrâil'in omuzlarında gökyüzünü dolaşması (vr. 42a), dağlar ve nurlar arasından geçişleri (vr. 42b), Cebrâil'in omuzlarında denizi geçişi (vr. 121a), cennet bekçisi Rıdvân'ın onları karşılayışı (vr. 61a), yedinci kat gökte **Beytülma'mûr*** u ziyaret ederek Kevser ırmağını görmeleri (vr. 61a ve 121a), Hz. Muhammmed'in horoz şeklinde tahayyül edilen bir melekle tanışması (vr. 61b), Cebrâil'in Hz. Muhammed'i büyük bir melekle tanıştırması (vr. 31b) ve Hz. Muhammed'in, mi'rac yolculuğuna inanmayanlara Kudüs'ün özelliklerini anlattığı sırada Cebrâil'in ona şehrin suretini göstermesi (vr. 107a). Resimlerin ebadından *Miʿrâcnâme*'nin hacimli bir eser olduğu anlaşılmaktadır. Farklı iki sanat dünyasının sentezini yansıtan *Miʿrâcnâme* minyatürlerinde, Uzakdoğu ve Orta Asya etkilerinin yanı sıra, İlhanlılar döneminde tüccar ve misyonerler vasıtasıyla İran'a gelen Batı sanatının etkilerini de görmek mümkündür. Ahmed Mûsâ'nın re-

Behrâm Mirza Albümü'nden Ahmed Mûsâ'nın bir minyatürü (TSMK, Hazine 2164, vr. 31b)



Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

simlediği diğer eserler bilinmemekle birlikte, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ndeki *Şah Tahmasb Albümü*'nde yer alan dağılmış bir *Kelîle ve Dimne* nüshasına ait minyatürlerin, üslûp özelliği bakımından Ahmed Mûsâ'ya veya bir öğrencisine ait olmaları ihtimal dahilindedir.

BİBLİYOGRAFYA :

I. Binyon–v.dğr., "Dust Muhammed's Account of Past and Present Painters", *Persian Miniature Painting*, London 1933, App. I, s. 184; Dust Muhammed, *A Treatise on Calligraphists and Miniaturists* (*Hâlât-ı Hünerverân*, nşr. M. Abdullah Chaghtai), Lahore 1936, s. 22-23; Mazhar Şevket İpşiroğlu, *İslâmda Resim Yasağı ve Sonuçları*, İstanbul 1973, s. 51, 57; Filiz Çağman–Zeren Tanındı, *Topkapı Sarayı Müzesi İslâm Minyatürleri*, İstanbul 1979, s. 13; E. Schroeder, "Ahmed Mūsā and Shams al-Dīn: A Review of Fourteenth Century Painting", *AI*, VI/2 (1939), s. 113-142; R. Ettinghausen, "Persian Ascension Miniatures of the Fourteenth Century", *Accademia Nazionale de Lincei XII. Convegno, Oriente e Occidente nel Medioevo*, Rome 1957, s. 360-383; a. mlf., "On Some Mongol Miniatures", *KO*, III (1959), s. 44-65; I. Schoukine, "Les Peintures du Shahnameh Demotte", *Arts Asiatiques*, sy. 5, Paris 1958, s. 83-96; P. P. Soucek, "Aḥmad Mūsā", *EIr.*, I, 652-653.

 FİLİZ ÇAĞMAN

AHMED el-MÜCÂHİD

(احمد المجاهد)

Ahmed Gran b. İbrâhîm el-Mücâhid
(ö. 950/1543)

Habeşistan'da Müslümanlığın yayılmasında büyük hizmetler gören Harar emîri.

Abad Emirliği'nin Hubat bölgesinde 1506'da doğduğu rivayet edilmektedir. Habeş kaynaklarında Gran (solak) lakabıyla anılan Ahmed el-Mücâhid, emîr olduktan sonra devlet idaresinde büyük değişiklikler yaptı ve 1527'den itibaren de Habeşistan Krallığı'na karşı cihad açtı. Kısa bir zaman içinde Zeyla'dan Massava'ya kadar bütün sahili idaresi altına alarak ülkenin büyük bir kısmına sahip oldu. Buna karşılık Portekizliler'le temas halinde bulunan Habeş Hükümdarı Lebna Dengel (II. David), onlardan sağladığı yardımla kendi durumunu takviye edince Ahmed el-Mücâhid de Zebîd'deki Osmanlı beylerbeyisi vasıtasıyla Osmanlı Devleti'ne müracaat etti.

Ahmed el-Mücâhid, Habeşistan'ı fethetmek için başladığı ve 1543'e kadar sürdürdüğü mücadelede askerleri için gerekli malzemeyi göçebe Somali aşiretinden temin etti. 1530'da Fatagar ve Evfât bölgelerini, 1531'de Davaro ve Şüve (Shoa) eyaletlerini, bir yıl sonra Amhare ve Lasta'yı, 1535'te de Tigre topraklarını ele geçirdi. Buralarda İslâmiyet'in siyasî bakımdan en büyük yayılışı da bu devirde oldu. Bunun üzerine Habeş kralı Portekiz'den tekrar yardım istedi ve 1541 yılında gelen 400-500 kişilik bir askerî yardımla Habeş ordusu ateşli silâh desteği de kazanmış oldu. Takviyeli Habeş kuvvetleriyle yaptığı savaşta mağlûp olan Ahmed el-Mücâhid yeniden Osmanlılar'a başvurdu. Osmanlı Devleti, Habeşistan'da kuvvet dengesinin müslümanların lehinde olmasını istediğinden, Ahmed el-Mücâhid'e Yemen'deki idarecileri vasıtasıyla silâh yardımı yaptığı gibi, hıristiyanlara karşı verdiği mücadeleyi tasvip mânasına onu Habeş hâkimi olarak tanıdı. Kaynaklarda ona 900 tüfekçi ile on top ve bunları kullanacak usta gönderildiği kaydedilmektedir. Ahmed el-Mücâhid aldığı bu yardım sayesinde, 28 Ağustos 1542'de Habeş krallık ordusu ile Portekiz kuvvetlerini büyük bir bozguna uğrattı. Fakat zaferden gurura kapılarak ihtiyatsızca hareket etmeye başladı. Habeşistan'ın tamamını ele geçirmek için 21 Şubat 1543'te yaptığı ikinci savaşta yenildi ve öldürüldü. Bu mağlûbiyet Habeşistan'da İslâmiyet'in yayılışının durmasına sebep oldu. Osmanlılar ise bundan sonra bu ülke ile, burayı fethe karar verinceye kadar (1554), bir daha ilgilenmediler.

BİBLİYOGRAFYA :

Kānunnâme, Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1970, vr. 39ª; Wallis Budge, *A History of Ethiopia, Nubia and Abyssinia*, London 1928, I, 328, 339-340; Cengiz Orhonlu, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Güney Siyaseti, Habeş Eyaleti*, İstanbul 1974, s. 23-29; Muhammed Abdullah en-Nakîre, *İntişârü'l-İslâm fî şarkī İfrîkıyye ve münâhedetü'l-Ġarbi leh*, Riyad 1402/1982, s. 226-239; Asa J. Davis, "The sixteenth century jihad in Ethiopia and impact on its culture", *Journal of Historical Society of Nigeria*, II/4 (1963), s. 567-592; III/1 (1964), s. 113-128; J. S. Trimingham, "Aḥmad Grāñ", *EI²* (Fr.), I, 286.

 YUSUF HALAÇOĞLU

AHMED MÜNÎR BAHÂEDDİN

Çörekçizâde, Koyun Halîfe
(ö. 1183/1769)

Osmanlı hattatı, bestekâr ve şair.

Çörekçi esnafından Mehmed Efendi'nin oğlu olduğundan Çörekçizâde, İstanbul'un kasaplık hayvan ihtiyacını karşılamakla görevli bulunduğu için de Koyun Halîfe lakaplarıyla tanınmıştır. İstanbul'da doğdu; küçük yaşta saraya alınarak Enderun'da tahsil gördü. Önce Galata Sarayı'nda Mestçizâde Ahmed Efendi'den, daha sonra onun hocası Ebü'l-Kāsım Mehmed Râsim Efendi'den şiir, edebiyat ve diğer güzel sanatlarla beraber hat öğrenerek icâzet aldı. Saraydaki hizmetini çırağ edilerek (bk. ENDERUN) bitirdikten sonra "koyun halifeliği" ile görevlendirildi. Bu vazifede iken katıldığı Rusya seferinde, ordu İsakça'da (bugün Romanya'da) bulunduğu sırada, vefatına tarih olmak üzere söylenen "hitâm-ı a'mâl" terkibinin gösterdiği 1183 yılının Muharrem ayında (Mayıs 1769) vefat etti. Müstakimzâde, *Mecmûa*'sındaki besteciler fihristinde yanlış olarak onun 1184 'te vefat ettiğini kaydetmektedir.

Devrinde bestekâr ve hattat olarak şöhret kazanan Ahmed Efendi, şiirlerinde Münîr mahlasını kullanmıştır. Çeşitli yazma mecmualarda bazı şiir ve ilâhileri bulunmakla beraber bunlar müstakil bir divanda toplanmamıştır. Ayrıca güfte mecmualarında Koyun Halîfe adına kayıtlı bazı dinî ve din dışı bestelerine rastlanmaktaysa da bunlardan hiçbirinin notası zamanımıza ulaşmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Müstakimzâde, *Mecmûa-i İlâhiyyât*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3397, vr. 147ª; a.mlf., *Tuhfe*, s. 85-86; Fatîn, *Tezkire*, s. 383; Habîb, *Hat ve Hattâtân*, İstanbul 1306, s. 96; Ergun, *Antoloji*, I, 163; R. Ekrem Koçu, "Ahmed Münir Efendi, Çörekçizâde", *İst.A*, I, 399.

 NURİ ÖZCAN

AHMED NAİM, Babanzâde

(bk. BABANZÂDE AHMED NAİM).

AHMED NAKKÂŞ el-HILÂTÎ

(احمد نقاش الخلاطى)

Mengücükoğulları döneminde yaşayan mimar

Doğum ve ölüm tarihi bilinmemektedir. Mengücükoğulları'ndan Hüsâmeddin Ahmed Şah b. Süleyman Şah'ın 626 (1228-29) yılında inşa ettirdiği Divriği'deki Ulucami'nin yapımında çalışmıştır. Adına, caminin doğusundaki sonradan pencere haline getirilmiş olan Şah Kapısı adlı portalin mukarnaslı bölümü ile kapı lentosu arasında kalan kısmındaki tek satırlık kitâbede rastlanmak-

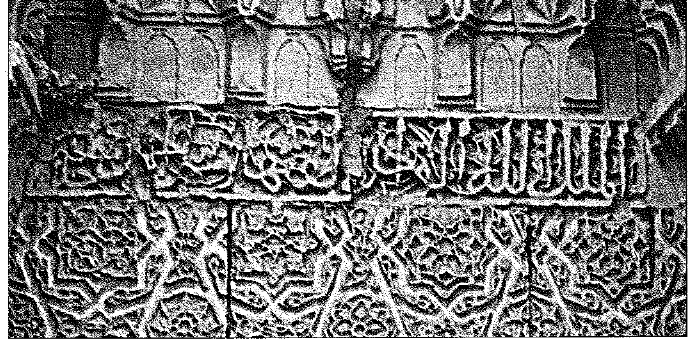
Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

tadır. Mimarlığından başka nakkaşlığı da bulunduğu ve aslen Ahlatlı (Hılâtî) olduğu yine bu kitâbeden öğrenilmektedir. Bu yapı, yine Ahlatlı olan bir başka mimarın, Hürremşah b. Mugīs'in idaresi altındaki bir sanatçılar grubu tarafından yapılmıştır. Bu ekip içinde yer alan Ahmed Nakkāş el-Hılâtî, başmimar Hürremşah'a kalfalık yapmış olmalıdır. Caminin bitişiğinde bulunan ve aynı tarihte Hüsâmeddin Ahmed Şah'ın eşi Melike Turhan Sultan tarafından yaptırılan Divriği Dârüşşifası'nda da aynı sanatkâr grubunun görev yaptığı bilinmekte ve kitâbelerde adına rastlanmamakla beraber, Ahmed Nakkāş el-Hılâtî'nin bu binada da çalışmış olması kuvvetle muhtemel görünmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

A. Gabriel, *Monuments Turcs d'Anatolie*, Paris 1934, II, 188; *Divriği Ulu Camii ve Daruşşifası* (haz. Yılmaz Önge v.dğr.), Ankara 1978, s. 51-53; Zeki Sönmez, *Başlangıçtan XVI. Yüzyıla Kadar Anadolu'daki İslâm ve Türk Devri Yapılarında Çalışan Sanatkârlar* (doktora tezi, 1981), İÜ Ed.Fak., s. 129-131.

 ZEKİ SÖNMEZ



Ahmed Nakkāş el-Hılâtî'nin adının bulunduğu Divriği Ulucamii doğu kapısı üzerindeki kitâbe

AHMED b. NASR el-HAFFÂF

(bk. EBÛ AMR el-HAFFÂF).

AHMED b. NASR el-HUZÂÎ

(أحمد بن نصر الخزاعي)

Ebû Abdillâh Ahmed b. Nasr b. Mâlik el-Huzâî (ö. 231/846)

Mihne* olayında Halife Vâsik tarafından öldürülen muhaddis.

el-Mervezî ve el-Bağdâdî nisbeleriyle de tanınır. Dedesi Mâlik, Abbâsîler'in kuruluş yıllarında devletin yönetim kadrosunda önemli görevler almıştır. Daha sonra da babası Nasr'ın benzeri görevleri üstlendiği ve hatta Bağdat'taki bir çarşının (Süveykatünnasr) onun adıyla anıldığı dikkate alınacak olursa Ahmed b. Nasr'ın tanınmış bir aileye mensup olduğu anlaşılır. Mâlik b. Enes, Süfyân b. Uyeyne ve Hammâd b. Zeyd gibi meşhur muhaddislerden hadis tahsil etti. Kendisinden de Yahyâ b. Maîn, Ahmed b. İbrâhim ed-Devrakī, Devrakī'nin oğlu Abdullah b. Ahmed, Seleme b. Şebîb gibi âlimler hadis rivayet etti. Ahmed b. Nasr'ın elinde Hüşeym b. Beşîr'in 20.000 hadis ihtiva eden bütün eserleri ile Mâlik b. Enes'ten dinlediği önemli rivayetler bulunduğu için birçok hadis talebesi onun etrafında toplanmaktaydı.

Halife Me'mûn devrinin sonlarına doğru, Kadı Ahmed b. Ebû Duâd'ın tesir ve teşvikiyle başlatılan **halku'l-Kur'ân*** meselesinde devrin ileri gelen âlimleri Kur'an'ın mahlûk olduğunu kabule zorlandıkları, kabul etmeyenlerin ise ağır hakaret gördükleri zaman Ahmed b. Nasr bu harekete karşı çıktı. İlmi, fazileti, doğru bildiğini çekinmeden söyleyen sağlam şahsiyeti, ayrıca ailesinden gelen nüfuzu sebebiyle Bağdat halkı onun etrafında toplandı. Hatta onlarla iyi ve doğru olanı söylemek, yanlış yolda olanları uyarmak ve gerektiğinde yöneticilere karşı ayaklanmak üzere gizlice anlaştı. Halife Me'mûn ve Mu'tasım devirlerinde şiddetini biraz kaybederek devam eden mihne olayı, Vâsik devrinde (842-847) yeniden alevlenince, Bağdat halkı tekrar Ahmed b. Nasr'ın etrafında toplandı. İhtilâl hazırlıkları kısa zamanda tamamlanıp isyan günü kararlaştırıldı. Durumu haber alan Bağdat Valisi İshak b. İbrâhim, başta Ahmed b. Nasr olmak üzere bu hareketin öncülerini yakalayarak Sâmerrâ'da bulunan halifeye gönderdi. Vâsik, Ahmed b. Nasr'dan, önce Kur'ân-ı Kerîm hakkındaki kanaatini söylemesini istedi. Onun Kur'an'ın Allah kelâmı olduğunu belirtmesi üzerine âhirette Allah'ın görülüp görülmeyeceğini sordu. Ahmed b. Nasr bu konudaki hadislerin onun görüleceği doğrultusunda olduğunu misaller vererek açıkladı. Halife ise gözle görülebilen ve mekânda yer tutan mücessem bir varlığı ilâh olarak kabul edemeyeceğini belirtti. Sonra da huzurunda bulunan fakihlerin görüşüne uyarak onu ölüme mahkûm etti. Vâsik, Ahmed b. Nasr'ın bunamış bir ihtiyar olduğunu ileri sürerek ölümünün geciktirilmesini arzu eder görünen Ahmed b. Ebû Duâd'ın isteğini kabul etmedi; böyle bir kâfirin vücudunu ortadan kaldırmak suretiyle ilâhî mükâfata nâil olmayı umduğunu söyledi ve cellâdın yardımıyla onu öldürdü (Şâban 231/Nisan 846). Halife, Ahmed b. Nasr'ın naaşını Sâmerrâ'da, başını da Bağdat'ın doğu ve batı kesimlerinde teşhir ettirdi. Kulağına taktığı idam fermanında, Kur'an'ın mahlûk olduğunu kabul etmediği, Allah'ı mahlûkata benzettiği, üstelik bu günahlarından tövbe etmeye yanaşmadığı için onun kanını heder ettiğini ilân ediyordu. Kaynaklar, Ahmed b. Nasr'ın kesik başının "lâ ilâhe illallah" diyerek Kur'an okuduğunu ısrarla belirtmektedirler. Günlerce teşhir edilen kesik başı, daha sonra bir hücreye konarak üzerine çadır gerildi ve muhafaza altına alındı. Aradan beş yıl geçtikten ve halku'l-Kur'ân konusundaki münakaşalar tamamen sona erdikten sonra, Halife Mütevekkil'in emriyle, Ahmed b. Nasr'ın başı hücresinden çıkarılarak ailesine teslim edildi (851). Naaşı Sâmerrâ'dan getirtilerek Bağdat'ın doğu tarafındaki Mâlikiyye Kabristanı'na defnedildi. Öldürüldüğü sırada saçı sakalı iyice ağarmış bir ihtiyar olan Ahmed b. Nasr el-Huzâî'yi hayırla yâdeden Ahmed b. Hanbel, onun gibi canını cömertçe feda eden gönlü zengin bir başkasının zor bulunacağını söylemiştir.

Ahmed b. Nasr'ın rivayet ettiği hadislerden biri Ebû Dâvûd'un *es-Sünen*'inde bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

Taberî, *Târîh*, (Ebü'l-Fazl), IX, 135-139, 190; Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, V, 173-180; *Tabakātü'l-Hanâbile*, I, 80-82; Sem'ânî, *el-Ensâb*, V, 106-107; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VII, 20-23; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ'*, XI, 166-169; Sübkî, *Tabakāt*, II, 37-54; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, X, 303-307; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, I, 87.

 M. YAŞAR KANDEMİR

AHMED NEYLÎ

(bk. NEYLÎ).

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

AHMED PAŞA

(ö. 1160/1747)

Bağdat valisi.

Bağdat Valisi Eyüplü Hasan Paşa'nın oğludur. İstanbul'da doğdu. Şehrizor, Kerkük ve Basra beylerbeyiliklerinde bulundu; 1719'da vezir oldu. 1724 yılı başlarında, İran seferi ile görevlendirilen babasının ölümü üzerine Bağdat valiliğine getirildi. Bu görevle birlikte şark seraskerliğini de üstlenen Ahmed Paşa 1724'te Hemedan'ı aldı. 1726'da Afgan Şahı Eşref ile yaptığı savaşta başarı elde edemediyse de ertesi yıl yaptığı antlaşma ile Hemedan, Tebriz, Revan ve Tiflis yöresini içine alan geniş bir bölgeyi Osmanlı topraklarına kattı. Safevî Hükümdarı Şah Tahmasb zamanında bu toprakların kaybedilmesi üzerine tekrar İran seferi ile görevlendirilen Ahmed Paşa Kirmanşah ve Erdelân'ı alarak 1731'de Hemedan'a girdi. 1732'de yapılan antlaşma ile ele geçirilen yerlerin bir kısmı muhafaza edildi, bazı şehir ve bölgeler ise İran'a bırakıldı. Fakat daha sonra yeniden anlaşmazlık çıktı ve Ahmed Paşa Bağdat'ı Nâdir Şah'a karşı savunmak zorunda kaldı. 1733 yılında uhdesine Basra valiliği de verilen Ahmed Paşa ertesi yıl Halep'e, sonra da Rakka'ya gönderildi. Bu sırada Köprülüzâde Abdullah Paşa'nın ölümü üzerine tekrar şark seraskerliğine getirildi ve Nâdir Şah'la bir mütareke yaptı.

1736 yılında getirildiği ikinci Bağdat valiliği sırasında daha çok İran meseleleriyle ve âsi aşiretleri yola getirmekle meşgul oldu. İran sınırındaki Baban sancağı hâkimi Selim'e karşı yaptığı başarılı bir seferden dönerken vefat etti; Bağdat'ta İmâm-ı Âzam Türbesi civarında babasının yanına defnedildi. Ahmed Paşa toplam yirmi üç yıl Bağdat valiliği yapmış, daha sonra da bu eyalet onun kölelerinin vali tayin edilmesiyle idare edilmiş ve âdeta bir kölemen ocağı ortaya çıkmıştır. Kızı Âdile Hatun'un bu ocağın kurulmasında önemli rolü olmuş ve bu durum 1831 yılına kadar sürmüştür.

BİBLİYOGRAFYA :

BA, *HH*, nr. 20896; BA, *MD*, nr. 134, s. 120, 131, 170; nr. 136, s. 66; nr. 138, s. 1; nr. 140, s. 254, 255; Râşid, *Târih*, IV, 57; Küçük Çelebizâde Âsım, *Târih*, İstanbul 1282, s. 429-439, 450-452, 513-524; Subhî, *Târih*, İstanbul 1198, vr. 39ª; Resül Hâvî Efendi, *Târîh-i Devhatü'l-vüzerâ ve Zeyl-i Gülşen-i Hulefâ*, Bağdad 1246, vr. 9ª-62ᵇ; Ayvansarâyî, *Vefeyât-ı Selâtîn*, s. 113; Vâsıf, *Târih*, I, 171; Şem'dânîzâde, *Mür'i't-tevârih* (Aktepe), I, s. 138; Sâbit, *Bağdad'da Kölemen Hükümetinin Teşekkülü ile İnkırâzına Dâir Risaledir*, İstanbul 1292; *Sicill-i Osmânî*, I, 250; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, IV/1, s. 184 vd., 218-234, 438-439; M. Cavid Baysun, "Ahmed Paşa", *İA*, I, 199-200; a.mlf., "Ahmad Pasha", *EI²* (Fr.), I, 300.

 ABDÜLKADİR ÖZCAN

AHMED PAŞA, Bonneval

(bk. HUMBARACI AHMED PAŞA).

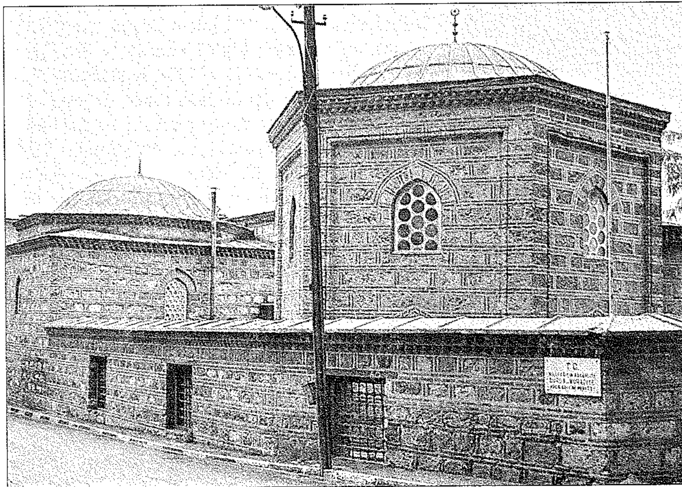
AHMED PAŞA, Bursalı

(ö. 902/1496-97)

Divan şairi.

II. Murad'ın kazaskerlerinden Veliyyüddin Efendi'nin oğludur. Büyük bir ihtimalle Edirne'de dünyaya geldi. Bursalı olarak tanınması, hayatını Bursa'da geçirmesi ve orada ölmesi ile açıklanabilir. Tahsilini tamamladıktan sonra babasının da nüfuzu sayesinde müderris olarak Bursa Muradiye Medresesi'nde ilk vazifesine başladı, ardından da Molla Hüsrev'in yerine Edirne'ye tayin edildi (855/1451). Fâtih Sultan Mehmed'in tahta geçmesinden sonra kısa sürede yükselerek önce kazasker, daha sonra da padişaha musâhib ve hoca oldu. Bunda, şiirlerinde padişahı methederek ondan gördüğü ilginin payı olduğu kadar bilhassa bir devlet adamı sıfatıyla gösterdiği başarıların da rolü vardır. Böylece pâyelerin en yükseğine ulaşarak vezirlik rütbesini elde etti. İstanbul'un fethi sırasında da Ahmed Paşa'yı yanından ayırmayan padişah, ondan askerin mâneviyatının yükseltilmesinde faydalandı. Sehî, onun çok müdekkik olmasından ve kılı kırk yarmasından dolayı orduda "sipahi müftüsü" olarak anıldığını kaydeder. Ancak Fâtih'in Ahmed Paşa'ya olan kuvvetli teveccühü ve onu âdeta bir gölge gibi yanından ayırmaması pek çok kişinin kıskançlığına da sebep olmuştur. Böylece günün birinde talihi ters dönen Ahmed Paşa, bazı dedikodular üzerine padişahın gazabına uğradı ve tevkif edildi. Bu olayı diğer tezkirecilerden daha ayrıntılı bir şekilde anlatan Âşık Çelebi'ye göre, Fâtih Ahmed Paşa'yı önce katletmek istemişse de sonra kapıcılar odasına hapsettirmekle yetinmiştir. Latîfî ise onun Yedikule'de hapsedildiğini yazmaktadır. Ahmed Paşa bu bâdireyi padişaha yazıp gönderdiği meşhur "kerem" redifli kasidesi ile atlatmış, fakat bu olaydan sonra saraydan uzaklaştırılmaktan kurtulamamıştır.

Önce Bursa'da Orhan ve Muradiye medreseleri mütevelliliğine tayin edilmiş, ayrıca günde 30 akçe de maaş bağlanmıştı. Bursa'daki debdebeli yaşayışını, sert ve cimri kişiliğini aksettiren ve etrafına devrin şairlerini topladığını bildiren bazı latifelere Lâmiî'nin başlayıp oğlunun tamamladığı *Letâifnâme*'de rastlanmaktadır. Fâtih'in vefatına kadar Sultanönü, Tire ve Ankara'da sancak beyi olarak görev yapan Ahmed Paşa, II. Bayezid zamanında aynı görevle Bursa'ya tayin edildi. Ancak II. Bayezid, Ahmed Paşa'yı takdir etmesine rağmen nedense saraya çağırmamış, o da eski günlerine bir daha kavuşamamanın acısını ömrü boyunca çekmiştir. Ahmed Paşa Bursa'da öldü; cenazesi Muradiye Medresesi yakınında yaptırdığı türbeye defnedildi.



Ahmed Paşa Türbesi - Bursa

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

Başta *Şakāik Tercümesi* olmak üzere kaynakların çoğu Ahmed Paşa'nın hiç evlenmediğini kaydetmekle beraber, Âşık Çelebi bunun doğru olmadığını söyler. Âşık Çelebi, Ahmed Paşa'nın vârisi olan amcazadesi Nâzır Çelebi'nin, Fâtih Sultan Mehmed'in Ahmed Paşa'yı câriyelerinden Tûtî adlı bir kadınla evlendirdiğini ve bu evlilikten bir kızı olduğunu, bu kızın da yedi sekiz yaşlarında öldüğünü söylediğini yazmaktadır. Fâtih, Tûtî kadına Edirne civarında Etmekçi adlı bir köyü **başmaklık*** olarak vermiştir.

Divanını II. Bayezid'in emri üzerine tertip eden Ahmed Paşa'nın burada Bayezid için yazmış olduğu sekiz methiye bulunmaktadır. Ali Nihat Tarlan tarafından yayımlanan *Divan*'ına göre, Ahmed Paşa'nın Türkçe şiirleri dışında Arapça ve Farsça şiirleri de vardır. Bunlar içinde bir de Rumca **müfred***i bulunmaktadır. Besmelenin fazileti hakkında sekiz beyitlik bir girişle başlayan *Divan*'ın ilk manzumesi, Sultan Bayezid'e övgü ve dua ile sona eren mesnevi tarzında 120 beyitlik münâcâttır. Bunu sırasıyla Hazreti Peygamber'e na't, Emîr Sultan'a (terciibend şeklinde), Şeyh Tâceddin'e, Şeyh Vefâ'ya, Fâtih Sultan Mehmed'e, II. Bayezid'e ve Cem Sultan'a methiyeler takip eder. Fâtih Sultan Mehmed'e yazdığı "kerem" kasidesi ile "benefşe" ve "âb" redifli kasideleri çok meşhurdur. *Divan*'ında 352 gazel, bir murabba, dokuz Arapça manzume, on altı Farsça gazel ve on iki tamamlanmamış şiir ve müfred bulunmaktadır. Arapça, Farsça ve Türkçe toplam yirmi yedi tarihi, kırk sekiz **mukatta'***ı ve kırk yedi de müfredi mevcuttur.

Ahmed Paşa'nın divanı üzerinde Davut Zeki Pınar edisyon kritik çalışması yaparak bir mezuniyet tezi hazırlamıştır (İstanbul 1938, Türkiyat, nr. 88). Fuad Köprülü'nün de takdirle bahsettiği bu tezde Ahmed Paşa divanının on dört nüshası görülerek bunlar karşılaştırılmıştır. Ali Nihat Tarlan'ın hazırladığı *Ahmed Paşa Divanı*'nda ise on beş nüsha esas alınmıştır. Fakat şurası muhakkaktır ki Ahmed Paşa divanının bunların dışında gerek yurt içinde gerekse yurt dışında başka nüshaları da vardır. Meselâ bunlardan Berlin'de bulunan bir nüsha, Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Reîsülküttâb, nr. 959) kayıtlı olup Ahmed Paşa'nın ölümünden üç yıl önce, 899'da (1494) istinsah edilen nüshadan on bir sene evvel yani 888 (1483) tarihinde istinsah edilmiştir. Bu erken istinsahlar nüshanın önemini gösterdiği kadar, Ahmed Paşa'nın daha hayatta iken sahip olduğu şöhretin de birer delilidir.

Ahmed Paşa'nın hayatından bahseden kaynaklar onun zekâsının keskinliğinde ve nüktedanlığı konusunda birleşmektedirler. *Divan*'ındaki ifadeler de bu görüşleri destekler mahiyettedir. Ahmed Paşa, devrinde "sultânü'ş-şuarâ" unvanını almış, şiirleri bütün Anadolu ve Rumeli'ye yayılmış, hatta Hüseyin Baykara'nın Herat'taki sarayına kadar ulaşmıştır. Âşık Çelebi'nin rivayetine göre, XV. yüzyılın ünlü Çağatay şairi Ali Şîr Nevâî, II. Bâyezid'e otuz üç gazelini göndermiş, Bâyezid de bunları Ahmed Paşa'ya yollamıştır. Bu şiirlere nazire söyleyen Ahmed Paşa, Nevâî'nin şiirlerinin mükemmeliyete ulaşmasını, Hüseyin Baykara'dan gördüğü ilgiye ve sarayda kendisine verilen öneme bağlayarak nazirelerinden birinde Fâtih'in kendisine gösterdiği alâkanın yeniden gösterilmesi gerektiğine işaret etmiştir. Ahmed Paşa daha sonra gelen Türk şairlerine kendisini üstat olarak kabul ettirmiştir. Ahmed Paşa'ya nazire yazanlar arasında Resmî, Safî (Cezerî Kasım Paşa), Ahî, Lâmiî, Necâtî, Bâkî gibi şairleri sayabiliriz. Fakat Ahmed Paşa'nın, Nevâî'nin şiirlerini gördükten sonra ona yazdığı nazirelerle şöhret bulduğu, Hasan Çelebi tarafından ve belki de ona dayanarak Nâmık Kemal, Gibb ve Browne tarafından söyleniyorsa da bu pek tabii asılsız bir iddia olarak kalmaktadır. Zira Nevâî'nin şiirleri II. Bayezid devrinde Anadolu'ya ulaştığında Ahmed Paşa çoktan edebiyat tarihindeki yerini almıştı.

Bursalı Ahmed Paşa *Divan*'ının ilk sayfası (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 394)



Ahmed Paşa, gerek tezkireciler gerekse XIX. yüzyılın ikinci yarısında Ziyâ Paşa ve Muallim Nâci tarafından Şeyhî ve Necâtî arasında yetişen şairlerin en büyüğü olarak kabul edilmiştir. Bütün bunların yanı sıra Uzun Firdevsî, Câfer Çelebi ve Latîfî, Ahmed Paşa'yı İran edebiyatının basit bir taklitçisi ve aktarmacısı olarak görmüşlerdir. Ahmed Paşa İran şairlerinden Selmân-ı Sâvecî, Kemâl-i Hucendî ve Kâtibî'nin tesirinde kalmış ve onları zaman zaman aynen tercüme etmiştir; ancak Türk şairlerinden Ahmedî, Melîhî, Şeyhî ve Atâî'nin de etkisinde kalmıştır. Hatta hocası olan Melîhî'yi Fâtih Sultan Mehmed'e o takdim etmiş ve saraya kabul edilmesini sağlamıştır. Sehî, Ahmed Paşa'nın *Leylâ vü Mecnûn* adlı bir eseri olduğunu söylüyorsa da bu bir yanılgı sonucu olmalıdır. Zira başka hiçbir kaynakta böyle bir bilgiye rastlanmadığı gibi Sehî de bu eserin ortada olmadığını söylemektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Ahmed Paşa Divanı (nşr. A. Nihat Tarlan), İstanbul 1966; Lâmiî, *Latifeler* (haz. Yaşar Çalışkan), İstanbul 1978, s. 121-122, 132; Sehî, *Tezkire* (G. Kut), s. 111; Âşık Çelebi, *Meşâirü'ş-şuarâ*, vr. 36ᵃ-36ᵇ; Latîfî, *Tezkire*, s. 78; Mecdî, *Şakāik Tercümesi*, s. 218; Kınalızâde, *Tezkire*, I, 134-139; Davut Zeki Pınar, *Bursalı Ahmed Paşa Divanı* (mezuniyet tezi, 1938), Türkiyat Araştırma Merkezi, T, nr. 88; Ergun, *Türk Şairleri*, s. 309; M. Götz, *Türkische Handschriften*, Wiesbaden 1968, II, 211; Harun Tolasa, *Ahmed Paşa'nın Şiir Dünyası*, Ankara 1973; Muharrem Ergin, "Melihi", *TDED*, II/1-2 (1948), s. 67-68; M. Fuad Köprülü, "Ahmed Paşa", *İA*, I, 187-192; Halil İnalcık, "Aḥmad Pasha", EI^2 (İng.), I, 292.



GÜNAY KUT

AHMED PAŞA, Cezzâr

(bk. CEZZÂR AHMED PAŞA).

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

AHMED PAŞA, Dukakinzâde

(bk. DUKAKİNZÂDE AHMED PAŞA).

AHMED PAŞA, Gedik

(bk. GEDİK AHMED PAŞA).

AHMED PAŞA, Hâfız

(bk. HÂFIZ AHMED PAŞA).

AHMED PAŞA, Hain

(ö. 930/1524)

Kanûnî Sultan Süleyman devri Osmanlı veziri ve Mısır valisi.

I. Selim zamanında iç oğlanı olarak saraya alındı; önce **mîrâhur***-ı evvel oldu. 1516-1517'de Memlükler'e karşı yapılan savaşlara katıldı; 1519'da Rumeli beylerbeyiliğine yükseldi. Kanûnî Sultan Süleyman'la Belgrad Seferi'ne katıldı ve Böğürdelen'in alınmasında (8 Temmuz 1521) önemli rol oynadı. Belgrad kuşatmasındaki hizmetlerine mükâfat olarak kendisine vezirlik verildi. Rodos Seferi'ne önce üçüncü vezir olarak katıldı, çok geçmeden de padişahın emriyle bu seferin serdarlığına getirildi. Rumca bildiği için Saint-Jean şövalyeleri ile Rodos Kalesi'nin teslim şartlarını bizzat görüştüğü nakledilir.

Hain Ahmed Paşa'nın ölümünü tasvir eden minyatür (*Süleymannâme*, TSMK, Hazine, nr. 1517, vr. 170b)



Haris bir kimse olan Ahmed Paşa'nın asıl emeli vezîriâzam olmaktı. Nitekim Pîrî Mehmed Paşa'nın görevden alınmasında rolü oldu. Fakat teâmüle aykırı olarak bu makama Has Odabaşı İbrâhim'in getirilmesiyle büyük bir hayal kırıklığına uğradı ve Mısır valiliğine tayinini istedi (19 Ağustos 1523). O sırada Mısır büyük bir karışıklık içindeydi. Ahmed Paşa gayri memnunları yatıştırdı ve Yavuz Sultan Selim zamanında Mısır beylerbeyiliğine getirilen Hayr (Hayri) Bey'in ölümünden sonra büyük bir anarşi içinde bulunan bedevî reislerin aralarını bularak ileriye dönük emellerini gerçekleştirmek amacıyla çevresini güçlendirdi. Onun ihanet hazırlıkları içinde olduğunu haber alan Vezîriâzam Makbûl İbrâhim Paşa, padişaha tesir ederek Kara Mûsâ'nın Mısır valisi olmasını sağladı. Kara Mûsâ aynı zamanda Ahmed Paşa'yı öldürmekle de görevlendirilmişti. Bunu öğrenen Ahmed Paşa, "el-Melikü'l-mansûr Sultan Ahmed" unvanını alarak bağımsızlığını ilâna karar verdi (Ocak 1524). Önce Kara Mûsâ'yı öldürttü, sonra Kahire Kalesi'ndeki yeniçerileri imha ederek kaleyi ele geçirdi; hatta hıristiyan kuvvetlerle birleşmekten bile çekinmedi. Kanûnî Sultan Süleyman Mısır meselesini kökünden halletmek üzere Ayas Paşa kumandasında bir ordu gönderdi. Ayrıca Ahmed Paşa'nın birlikleri de ona karşı gizlice ayaklanmaya kışkırtıldı. Sonunda, kumandanlarından biri olan ve kendisine vezir seçtiği Kadızâde Mehmed Bey, onu hamamda yıkanırken öldürmeye teşebbüs etti. Ancak Ahmed Paşa yaralı olarak Benî Bekr aşiretine sığındı ise de onlar tarafından yakalanıp kafası kesildi. Sultan sıfatını kullanıp adına para bastırma ve hutbe okutma cüretini gösteren Ahmed Paşa, Osmanlı tarihlerinde "hain" sıfatıyla anılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Celâlzâde, *Tabakātü'l-memâlik* (nşr. P. Kappert), Wiesbaden 1981, s. 111b-115b; Feridun Ahmed Bey, *Münşeât*, İstanbul 1274-75, s. 507-540; Hammer (Atâ Bey), V, 15-52; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II, 311, 314, 318-320; Cl. Huart, "Ahmed Paşa", *İA*, I, 192-193; Halil İnalcık, "Aḥmad Pasha Khā'in", *EI²* (Fr.), I, 302; *TA*, I, 264.

 Abdülkadir Özcan

AHMED PAŞA, Hersekzâde

(bk. HERSEKZÂDE AHMED PAŞA).

AHMED PAŞA, Hezarpâre

(bk. HEZARPÂRE AHMED PAŞA).

AHMED PAŞA, Humbaracı

(bk. HUMBARACI AHMED PAŞA).

AHMED PAŞA, Kara

(bk. KARA AHMED PAŞA).

AHMED PAŞA, Küçük

(ö. 1046/1636)

Osmanlı veziri ve kumandanı.

Doğum tarihi belli değildir. Asker olarak yetişti ve mesleğinde hızla yükseldi. IV. Murad zamanında devletin yeniden toparlanmasında ve ülke içinde asayişin sağlanmasında önemli rol oynadı. 1623'te Hâfız Ahmed Paşa kumandasında yapılan İran seferinde öncü kumandanlığı yaptı. 1627'de Sivas, 1629'da Şam, ertesi yıl da Anadolu beylerbeyiliğine getirildi ve bu eyalette baş gösteren İlyas Paşa ayaklanmasını bastırmakla görevlendirildi. 1632 yılında âsiyi yakalayıp İstanbul'a gönderdi. Aynı yıl Dürzî ayaklanmalarını bastırmak için tekrar Şam valiliğine tayin edildi. Yıllardır devletin başına belâ olan ve müstakil bir devlet kurmak isteyen Ma'noğlu Fahreddin'in isyanına son verdi. Böylece Lübnan'da asayişi sağladı. Bu çok önemli hizmetlerine mükâfat olarak üç tuğlu vezirliğe yükseltildi ve IV. Murad Fahreddin'in mallarının tamamını kendisine bağışladı. 1635'te Erzurum beylerbeyi oldu ve IV. Murad'ın Revan Seferi'ne katıldı. Padişah tarafından, bir süreden beri İran'ın tehdidi altında bulunan Musul'un müdafaası ile görevlendirildi. Ancak bu vazifede fazla kalamadı, İranlılar'la yapılan savaşta Erdelân'da şehid oldu.

Kısa boylu ve küçük yapılı olduğu için "küçük" sıfatıyla anılan Ahmed Paşa, elde ettiği serveti Haremeyn hizmetinde ve Şam'ın güneyinde hac yolu üzerinde yaptırdığı tekkede kullanılmak üzere kurduğu vakfa tahsis etmiştir. Bugün Assâlî Camii adıyla bilinen bu tekke, XVII. yüzyılda Şam'da yaptırılmış dikkate değer sanat eserleri arasında yer almaktadır. Ahmed Paşa'nın mezarı da bu tekkenin hazîresindedir.

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

BİBLİYOGRAFYA :

BA, *MD*, nr. 87, s. 16-17; *Bağdat Seferi Ruznâmesi*, TSMK, Bağdat, nr. 405, 131^{a-b}; Kâtip Çelebi, *Fezleke*, İstanbul 1146, II, 83-84, 171-173; Muhibbî, *Hulâşatü'l-eşer*, Kahire 1284 → Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), I, 385-388; Naîmâ, *Târîh*, İstanbul 1281-83, III, 290-295; *Kâmûsü'l-a'lâm*, I, 797; *Sicill-i Osmânî*, I, 213; M. Çağatay Uluçay, *XVII. Asırda Saruhan'da Eşkıyalık ve Halk Hareketleri*, İstanbul 1944, s. 45-49; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, III/1, s. 190-191; Danişmend, *Kronoloji*, III, 362, 368-369; [T.H.], "Fahreddin", *İA*, IV, 446-447; A. Abdel Nour, "Ahmad Pasha Küčük", *EI²* *Suppl.* (Fr.), 49-50.

ABDÜLKADİR ÖZCAN

AHMED PAŞA, Melek

(bk. MELEK AHMED PAŞA).

AHMED PAŞA, Şehlâ

(ö. 1166/1753)

Osmanlı sadrazamı.

Ailesi Alanyalıdır. III. Ahmed devri sadrazamlarından Kalaylıkoz Ahmed ve Baltacı Mehmed paşaların kethüdâsı Osman Ağa'nın akrabasından Câfer Ağa'nın oğludur. Foça'da doğdu. Amcası Vezir Elhâc Ebû Bekir Paşa'nın yanında yetişti; onun Cidde valiliği sırasında kethüdâlığını yaptı. Daha sonra İstanbul'a gelerek büyük **mîrâhur***luğa yükseldi. Bu vazifede bulunduğu sırada, Silâhtar Mehmed Paşa'dan sadrazamlık mührünü almak ve bu arada sadâret kethüdâsı Hâlisâ Osman Efendi'yi öldürmekle görevlendirildi. 1737 Ağustosunda bu vazifesini yerine getirerek mührü Bender muhafızı serasker Muhsinzâde Abdullah Paşa'ya teslim etti ve bu hizmetinden dolayı takdir kazandı. 1738 Martında kendisine vezirlikle Aydın **muhassıl***lığı verildi ve o yöreleri kasıp kavuran şaki Sarıbeyoğlu isyanını bastırmakla görevlendirildi. Sarıbeyoğlu karşısında başarılı olamayan Ahmed Paşa, İvaz Mehmed Paşa'nın sadrazam ve serasker tayin edilmesi üzerine sadâret kaymakamlığına getirilince, 27 Mart 1739'da İstanbul'a döndü. Ardından 27 Eylül'de nişancılığa getirildi. İstanbul'da meydana gelen ayaklanmanın bastırılması sırasında gösterdiği gayretten dolayı padişahın takdirini kazandı ve bu isyan sebebiyle azledilen İvaz Mehmed Paşa'nın yerine 22 Haziran 1740'ta sadrazam oldu. İki yıla yakın bu vazifede kaldı; ancak hudut tahkimatını ihmal, devlet işleriyle ilgilenmeme, rüşvet ve yolsuzluk gibi ithamlarla 28 Nisan 1742'de azledildi ve Rodos adasına sürüldü. Bir müddet sonra tekrar eski itibarını kazandı; 1743 Ağustosunda **arpalık*** olarak kendisine İçel sancağı verildi ve aynı zamanda Rakka havalisindeki asayişsizliği önlemekle görevlendirildi. Aynı yıl Sayda valisi, 1744 yılı başlarında da Anadolu valiliği ile Kars seraskeri oldu; bu vazifesi sırasında İran kuvvetlerinin Kars'a hücumunu geri püskürtmeyi başardı.



Şehlâ Ahmed Paşa'nın Fatih Türbesi hazîresi duvarlarının dış yüzlerine yaptırdığı çeşmeler

Ancak bir süre sonra hastalığı sebebiyle Kars seraskerliğinden istifa etti. 10 Aralık 1744'te Halep valiliğine tayin edildi. Bir ara ikinci defa Anadolu valiliği ve Kars seraskerliğinde bulunduktan sonra, 5 Aralık 1745'te tekrar Halep valisi, iki yıl sonra da Diyarbekir ve Bağdat valisi oldu. Burada iken asker arasında çıkan karışıklık yüzünden ikinci defa istifasını vermek zorunda kaldı. 1748 Nisanında kendisine İçel sancağı tekrar arpalık olarak verildi. Ardından Mısır valiliğine getirilip 25 Ekim 1750'de Adana'ya nakledilmesi Ahmed Paşa'yı çok üzdü; Adana'ya gitmeyerek İzmir'e çekildi. Bu hareketi yüzünden padişahın tekdirine uğradı ise de 1752 Ağustosunda tekrar Halep valiliğine getirildi; altı ay kadar sonra da burada vefat etti (Rebîülâhir 1166/Şubat 1753).

Kaynaklarda hırslı, kindar fakat iyi bir devlet adamı olduğu belirtilen Ahmed Paşa'nın İstanbul'da bazı hayratı ve çeşmeleri vardır. Ayrıca hattatlığı da bulunan Ahmed Paşa, devrin büyük yazı ustalarından dersler almış, özellikle divanî yazıda şöhret kazanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

İzzî, *Târîh*, İstanbul 1199, vr. 3^{b}, 18^{b}, 31^{a}, 38^{a}, 124^{a}, 142^{b}, 157^{b}, 158^{a}; Subhî, *Târîh*, İstanbul 1198, vr. 101^{a-b}, 178^{a-b}, 211^{a}; Şem'dânîzâde, *Mür'i't-tevârîh* (Aktepe), I, 69, 97-98, 141-142; Dilâver Ağazâde Ömer, *Zeyl-i Hadîkatü'l-vüzerâ*, Freiburg 1969, s. 68, 71; Ayvansarâyî, *Hadîkatü'l-cevâmi'*, I, 103; II, 210; Müstakimzâde, *Tuhfe*, s. 63; İbrahim Hilmi Tanışık, *İstanbul Çeşmeleri*, İstanbul 1943, I, 162, 164, 166, 169-170; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, IV/2, s. 354-360; M. Çağatay Uluçay, *XVIII. ve XIX. Asırlarda Saruhan'da Eşkıyalık ve Halk Hareketleri*, İstanbul 1955, s. 169, LXIII numaralı vesika.

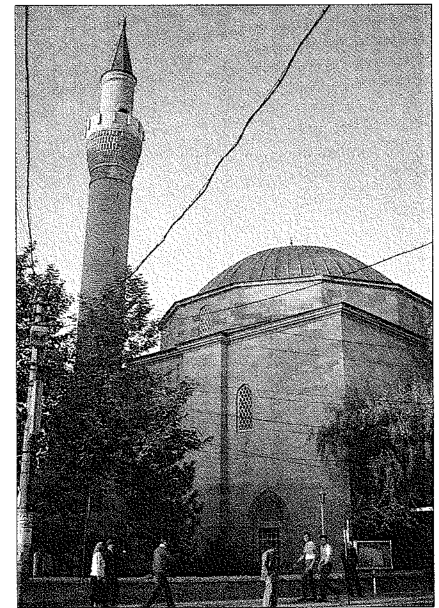

FERİDUN EMECEN

AHMED PAŞA CAMİİ

Kütahya'da XVI. yüzyılın başlarına ait cami.

Cumhuriyet caddesi üzerinde Küçük Çarşı semtindedir. Cami, türbesi Ahırardı Mezarlığı'nda bulunan Anadolu Beylerbeyi ve Kütahya Valisi Karagöz Ah-

Ahmed Paşa Camii - Kütahya

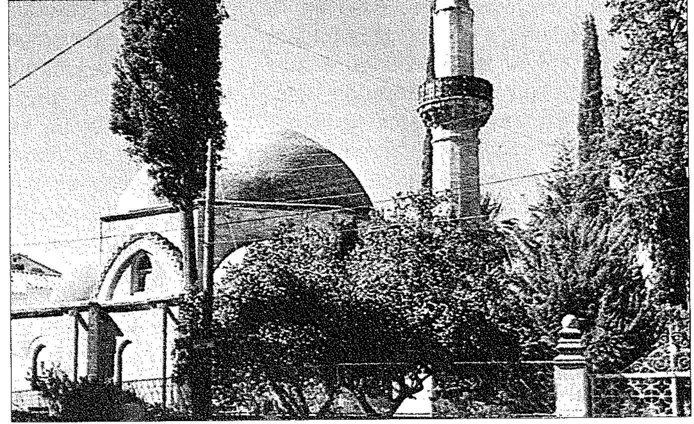


Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

med Paşa tarafından, 915 (1509-10) tarihli vakfiyesine göre medrese, sıbyan mektebi ve bir imaretle birlikte külliye halinde düzenlenerek yaptırılmaya başlanmış, fakat Ahmed Paşa'nın Şah Kulu İsyanı'nda öldürülmesi üzerine (1511), eşi Şâhıdevran Hanım tarafından tamamlatılmıştır (vakfiye tescil tarihi Zilkade 917/Ocak 1512). Camiyle birlikte medrese ve sıbyan mektebinin tamamlandığı, imaretin ise yapımından vazgeçildiği bilinmektedir.

Osmanlı mimarisinin Sinan öncesi dönemine ait önemli bir örnek olan cami tek kubbeli, revaklı son cemaat yeri bulunan, kesme taş kaplamalı, tuğla minareli ve taş minberli bir yapıdır. Pandantifli geçişleri bulunan kasnaklı kubbe 11.50 m. çapındadır. Orta da üç kubbeyle örtülü iki sütunlu son cemaat revakı, iki yanda aynalı tonoz örtülü bölümleriyle yapıdan taşmaktadır. Güney ve yan duvarları sağır olan bu taşmalar, o devrin zâviyeli camilerine yakın bir tasarımın deneme ürünü olarak değerlendirilebilir. Dış yüzlerde, pencerelerin sivri kemerli alınlıkları içinde, minarede olduğu gibi tuğlaların çeşitli şekillerde dizilmeleriyle elde edilmiş süslemeler bulunmaktadır. Biri mihrap gibi sade bir işçilikle meydana getirilmiş olan cümle kapısının, diğeri doğuya açılan yan kapının üzerinde yer alan iki inşaat kitâbesi 915 tarihini taşımaktadır.

1970 yılında cami ile kuzeyindeki avlu, Gediz depremi adıyla bilinen büyük depremden hemen sonra restorasyon kaidelerine oldukça uygun biçimde önemli bir onarım görmüş ve bu arada kiremit örtülü kubbe de kurşunla kaplanmıştır. Bugün mevcut olmayan medrese ile sıbyan mektebinin avluda yer aldıkları bilinmektedir.



Ahmed Paşa Camii - Lefkoşe / Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti

BİBLİYOGRAFYA :

Uzunçarşılı, *Kütahya Şehri*, İstanbul 1932, s. 117; H. Güner, *Kütahya Camileri*, Kütahya 1964, s. 29; Mustafa Çetin Varlık, *XVI. Yüzyılda Kütahya Sancağı* (doçentlik tezi, 1980), Atatürk Ünv. Fen-Ed. Fak.; Ara Altun, "Kütahya'nın Türk Devri Mimarisi, Bir Deneme", *Atatürk'ün Doğumunun 100. Yılına Armağan, Kütahya*, İstanbul 1981-82, s. 247-253.

 ARA ALTUN

AHMED PAŞA CAMİİ

Lefkoşe'de XVI. yüzyıla ait cami.

Camiin bânisi Arap lakabıyla tanınan Ahmed Paşa, XVI. yüzyılda yaşadığına ve Kıbrıs fethine katıldığına göre, caminin de aynı yüzyıl içinde inşa edilmiş olması gerekir. Ayvansarâyî *Hadîkatü'l-cevâmi*'de, İstanbul'da Fındıklı'daki bir çeşmenin Arap Ahmed Paşa Vakfı olarak 983'te (1575-76) yaptırıldığını bildirirken, *Vefeyât-ı Selâtîn*'de muhtemelen bir hata sonucu, Arap Ahmed Paşa'nın 966 (1558-59) tarihinde öldüğünü kaydetmektedir.

Lefkoşe'deki cami çeşitli tamirler görmüş ise de esas mimarisi bellidir. Cami muntazam yontulmuş kesme taşlardan yapılmış bir son cemaat yerini takip eden kubbeli bir harim mekânından ibarettir. İçten ve dıştan payandalarla takviye edilmiş duvarlar bir kare meydana getirirler. Bu kareden, dıştan sekizgen kasnaklı ve 6 m. kadar çapında olan kubbe yuvarlağına geçiş, içeride köşelerde dört tromp ile sağlanmıştır. Minare de şerefe çıkmalarındaki mukarnasları ile Türk mimarisinin klasik devresine işaret eder. Ahmed Paşa Camii Kıbrıs'ta Türk mimarisinin en başta gelen örneklerinden biridir. Caminin kurucusu Ahmed Paşa'nın İstanbul'da Fındıklı'da bir yalısının bulunduğu, türbesinin de hemen bu yalının bitişiğinde olduğu bilinmektedir. Bugün Mimar Sinan Üniversitesi (eski Güzel Sanatlar Akademisi) önündeki bahçenin yerinde bulunan bu türbe ile Ahmed Paşa'nın çeşmesi ve zevcesinin vakfı olan Hatuniye Camii ile tekkesi, 1955'teki istimlâkler sırasında yıkılmış ve ortadan kaldırılmıştır.

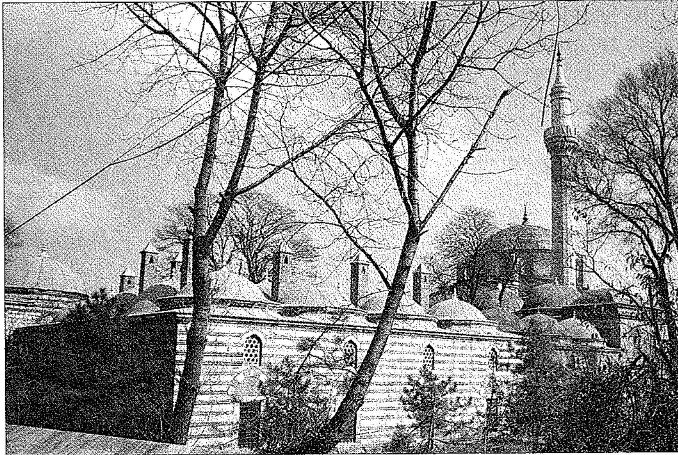
BİBLİYOGRAFYA :

Ayvansarâyî, *Hadîkatü'l-cevâmi'*, II, s. 78-80; a.mlf., *Vefeyât-ı Selâtîn*, s. 38; G. Jeffery, *A Description of the Historic Monuments of Cyprus*, Kıbrıs 1918, s. 55; Oktay Aslanapa, *Kıbrıs'ta Türk Eserleri*, İstanbul 1975, s. 6.

 SEMAVİ EYİCE

AHMED PAŞA KÜLLİYESİ

XVI. yüzyılda İstanbul'da Topkapı'da inşa edilen cami, medrese, sıbyan mektebi, çeşme ve türbeden meydana gelen külliye.



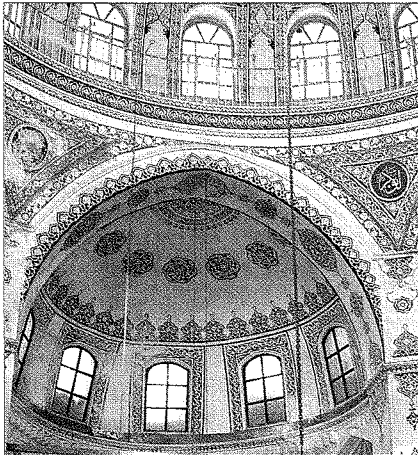
Ahmed Paşa Külliyesi - Topkapı / İstanbul

Kanûnî Sultan Süleyman devrinde sadrazamlığa kadar yükselen Kara Ahmed Paşa tarafından yaptırılmasına başlanmış, ancak Hürrem Sultan ile kızı Mihrimah Sultan ve Rüstem Paşa'nın

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

entrikaları sonunda Ahmed Paşa'nın 13 Zilkade 962'de (29 Eylül 1555) idam edilmesi üzerine inşaatı bir süre durmuştur. Topkapı'nın iç tarafında medrese, sıbyan mektebi, çeşme ve türbeden ibaret bir külliyenin merkezi olan Ahmed Paşa Camii Mimar Sinan tarafından yapılmıştır. Mevcut vakfiyesi 2 Ramazan 962 (21 Temmuz 1555) tarihrihlidir. *Hadîkatü'l-cevâmi'*de ise Rüstem Paşa'nın emri üzerine Ahmed Paşa'nın kethüdâsı Hüsrev Bey'in nezaretinde inşaatın devamına 22 Şâban 972'de (25 Mart 1565) tekrar başlanıp yedi yılda bitirildiği kaydedilmektedir. Rüstem Paşa 1561'de öldüğüne göre, *Hadîkatü'l-cevâmi'*deki bu rivayet doğru ise, inşaatın yeniden başlama tarihinin 1565 olmaması gerekir. Vakfiyeden öğrenildiğine göre, devletin çeşitli yerlerindeki evkaf gelirleri, İstanbul'un "münasip bir mahallesinde" yapılacak cami, sıbyan mektebi, on altı oda ve bir dershaneli medrese, on altı odalı zâviye, çeşitli müştemilâtı ile bir aşhane-imarete tahsis olunmuştu. Bugün Ahmed Paşa Külliyesi sadece cami, medrese, türbe ve sıbyan mektebinden ibaret olduğuna göre, vakfiyede bahsi geçen zâviye ile aşhane-imaretin ya hiç yapılamadığına veya külliyenin çevresinde yapılmış iken zamanla yıkılıp ortadan kalktığına ihtimal vermek gerekir. Cami 1696'da bir tamir görmüştür. 1894 zelzelesinde kubbesi zarar görmüş ise de derhal tamir edilmiştir. Cümle kapısı üstündeki Tevfik imzalı celî hatla yazılmış âyetin altındaki 1314 (1896-97) tarihi bu tamire işaret eder. Son yıllarda, uzun süredir bakımsız halde olan caminin avlusunda ve çevresinde biraz temizlik yapılarak avlu duvarı yenilenmiştir.

Ahmed Paşa Camii'nin içinden bir görünüş Topkapı / İstanbul



Ahmed Paşa Camii, şehrin kara tarafındaki başlıca girişlerinden birinin hemen içinde ve bir tarafı meyilli yüksek bir arazide inşa edilmiştir. Sıbyan mektebi ile türbe, dış avlu duvarının uzağında ve cadde kenarındadır. Caminin iç avlusu aynı zamanda burayı üç taraftan saran medresenin de avlusudur. Böylece burada, Kadırga'daki Sokullu Mehmed Paşa Camii ile Edirnekapı'daki Mihrimah Sultan Camii'nde de rastlanan cami-medrese birleşiminin bir örneği ile daha karşılaşılmaktadır. Beş büyük kubbenin örttüğü son cemaat yerini takip eden esas cami mekânı dikdörtgen biçiminde olup sütunlara oturan bir altıgen orta kısmı meydana getirir. Bunun üstünde yer alan kubbe baskısı dört yarım kubbe ile karşılanmıştır. Avluya göre caminin daha dar oluşuna bakılarak, E. Egli tarafından inanılması oldukça zor asılsız bir faraziye ortaya atılmıştır. Buna göre Sinan, esas projesinde, burada Beşiktaş'taki Sinan Paşa Camii'ne benzer bir eser yapmayı tasarlamışken, Ahmed Paşa'nın ölümü üzerine yanlardaki kanatları yapmaktan ve son cemaat yerini cami iç mekânına katmaktan vazgeçmiştir.

Caminin mermerden olan sütun başlıkları ile mahfil korkuluklarında ve mihrap ile minberinde güzel ve itinalı bir işçilik görülür. Bilhassa minber dantelâ gibi oyma tekniğinde işlenmiştir. Son cemaat yerinde dolap nişleri ile içeride âyetli pencere alınlıklarını da değerli İznik çinileri süsler. Vaaz kürsüsü ile cümle kapısı ve pencerelerin ahşap kanatları, XVI. yüzyıl geçmeli ahşap işçiliğinin güzel örnekleridir. Mahfillerin altlarındaki ahşap tavanlar, benzeri bugüne kadar pek az sayıda gelebilmiş renkli ve altın yaldızlı nakışlarla bezenmiştir.

Ahmed Paşa'nın altı köşeli bir plana göre, yine Mimar Sinan tarafından yapılan kubbeli türbesi temiz bir taş işçiliği ile meydana getirilmiş, güzel, nisbetli bir eserdir. Evvelce bir saçakla korunmuş, olan kapısı üstünde Kelime-i tevhid ve 966 (1558-59) tarihi vardır ki bu, türbenin Ahmed Paşa'nın ölümünden üç-dört yıl sonra mezar üzerine yapıldığını gösterir. İçinde yalnız Ahmed Paşa'nın sandukası bulunmaktadır. Daha önce etrafını çeviren hazîredeki bütün taşlar sökülüp kaldırılmış, yalnız bir iki taş ile Ahmed Paşa'nın zevcesi ve Yavuz Sultan Selim'in kızı Fatma Sultan'ın mezarı kalmıştır.

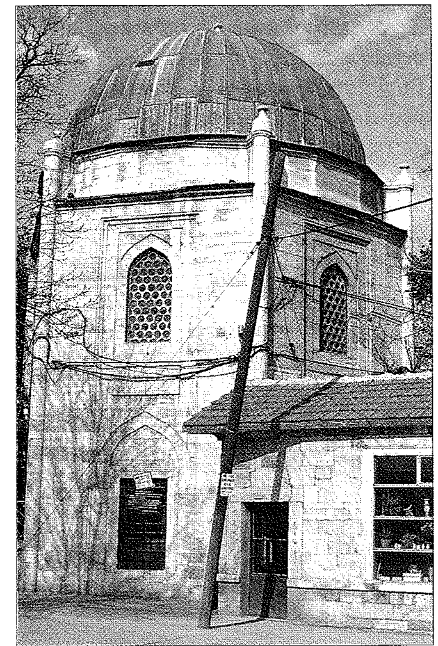
Külliyenin diğer parçası olan sıbyan mektebi, türbenin az ötesinde kare planlı iki mekândan ibaret, üstü ahşap çatı ile örtülü kesme taş ve tuğladan yapılmış bir binadır. Külliyenin Arpa Emini sokağı tarafında bir hazîre daha vardır. Bu sokak üzerinde bulunan Ahmed Paşa Çeşmesi'nin ise dış yüzü tamamen tahrip edildiğinden sadece tuğladan yapılmış su haznesi kalmıştır. Ahmed Paşa'nın zevcesi Fatma Sultan'ın da bu külliyenin Yenibahçe tarafı yakınında, Ahmed Paşa Külliyesi vakfına bağlı, son yıllarda tamamen yenilenen küçük bir mescidi vardır.

BİBLİYOGRAFYA :

Ayvansarâyî, *Hadîkatü'l-cevâmi'*, I, 141; C. Gurlitt, *Die Baukunst Konstantinopels*, Berlin 1907-12, s. 83; A. Gabriel, "Les mosquées de Constantinople", *Syria*, Paris 1926, s. 393; Halil Edhem [Eldem], *Camilerimiz*, İstanbul 1933, s. 58-59; İ. Hakkı Konyalı, *Mimar Koca Sinan'ın Eserleri*, İstanbul 1950, s. 10-31; E. Egli, *Sinan*, Erlenbach-Zürich 1954, s. 71-74; Nakkaş Sâî Mustafa Çelebi, *Tezkiretü'l-ebniye* (nşr. Rıfkı Melül Meriç: *Mimar Sinan Hayatı, Eseri I: Mimar Sinan'ın Hayatına, Eserlerine Dair Metinler*), Ankara 1965, s. 26, 34, 75, 95, 103; Şerefeddin Yaltkaya, "Kara Ahmed Paşa Vakfiyesi", *VD*, II (1942), s. 83-168; A. Saim Ülgen, "Topkapı'da Ahmet Paşa Heyeti", *a.e.*, s. 169-171; Tahsin Öz, Tavanlarımız", *Güzel Sanatlar Dergisi*, V, İstanbul 1944, s. 29-49 (nakışlı tavanın resmi); R. Ekrem Koçu, "Ahmed Paşa Külliyesi", *İst. A*, I, 431-434.

SEMAVİ EYİCE

Ahmed Paşa Türbesi - Topkapı / İstanbul



Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

AHMED RÂKIM EFENDİ

(ö. 1866)

Tanınmış Osmanlı hattatı.

Mustafa Râkım Efendi ile karıştırılmaması için İkinci Râkım veya Küçük Râkım diye de anılmaktadır. Hayatı hakkında kaynaklarda yeterli bilgi yoktur. Habîb Efendi'nin belirttiğine göre 1282 (1865-66) veya 1283 (1866-67) yılında İstanbul'da vefat etmiş, Şeyh Vefâ Türbesi hazîresine defnedilmiştir.

Sülüs ve nesih yazılarıyla tuğra çekmesini hattat Hâşim Efendi'den meşkederek 1840'ta icâzet aldı. İbnülemin *Son Hattatlar*'da, Hâşim Efendi'nin verdiği icâzetin metnini nakletmektedir. Yazılarında Mustafa Râkım Efendi'yi çokça taklit ettiği görülmektedir. Rüşdiye mekteplerinde yazı hocalığı yanında matbaalarda hattatlık da yapmıştır. Bu sebeple yazılarından pek çok matbu örnek mevcuttur. Bunlar arasında bazı **delâil***lerle rüşdiye talebeleri için hazırladığı **meşk***ler zikredilebilir.

Kaynaklarda birçok delâil ile beş adet **şifâ-i şerîf*** ve bir mushaf yazdığı belirtilmektedir.

Ahmed Râkım'ın sülüs hattıyla yazdığı Fâtiha sûresi (M. Uğur Derman koleksiyonu)



BİBLİYOGRAFYA :

Habîb, *Hat ve Hattâtân*, İstanbul 1305, s. 179; İbnülemin, *Son Hattatlar*, s. 291; M. Uğur Derman, *Türk Hat Sanatının Şâheserleri*, İstanbul 1982, levha XX.



M. Uğur Derman

AHMED RÂSİM

(1865-1932)

Gazeteci, değişik konularda çeşitli kitapların müellifi ve bestekâr.

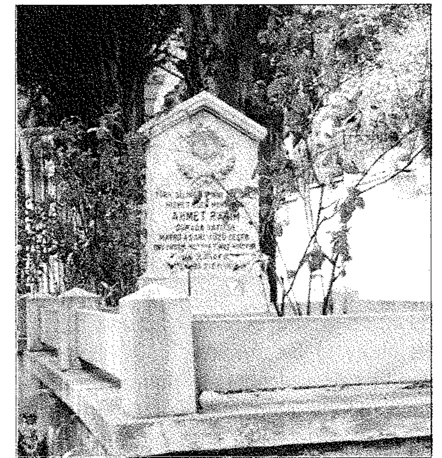
Babası Bahâeddin Efendi Kıbrıs'tan Ermenek'e gelip yerleşen bir ailenin çocuğudur. Posta ve telgraf memuru olması dolayısıyla çok dolaşan ve her gittiği yerde yeniden evlenen, ayrılırken de evlendiklerini terkeden Bahâeddin Efendi, Ahmed Râsim'in annesi Nevber Hanım'la İstanbul'da evlendi; ancak bir süre sonra Tekirdağ'a tayin edilince karısını ve çocuğunu bırakıp İstanbul'dan ayrıldı. Bu yüzden Nevber Hanım çocuğunu güç şartlar altında büyütmek zorunda kaldı. Ahmed Râsim ilk tahsiline Sofular'daki mahalle mektebinde başladı; sonra sırasıyla Kırkçeşme'de Tezgâhçılar, Haydar'da Çukurçeşme, Sarıgüzel'de Hâfız Paşa mekteplerinde okudu. Himayesine girdiği eniştesi miralay Mehmed Bey'in konağında Yâkub Hoca adındaki bir muallimden yazı ve Arapça dersleri aldı. Tahsil hayatından sonra da bu hocanın derslerine devam etti. 1876'da Dârüşşafaka'ya girdi, burada devrin edebî ve fikrî akımlarına karşı büyük bir ilgi duydu ve dirayetli hocalardan faydalandı. Bir yandan Fransızca öğrenerek Fransız yazar ve şairlerini tanıdı, diğer yandan da bilhassa Şinâsi, Nâmık Kemal, Ziyâ Paşa ve Ahmed Midhat Efendi'nin eserlerini okudu; biraz da onların tesiriyle şiir ve makaleler yazmaya başladı. 1883'te okulu birincilikle bitirdikten birkaç ay sonra diğer Dârüşşafaka mezunları gibi Posta ve Telgraf Nezâreti'ne memur olarak girdi. Bu yıllarda beş vakit namazını kıldığını ve düzenli bir hayat sürdüğünü belirten Ahmed Râsim, tanıştığı bir Ermeni berberin kendisini içkiye alıştırması ile eğlence ve hovardalık âlemlerine girip çıkmaya, kendi tabiriyle "yavaş yavaş olmaya" başladı.

Binbaşı Bilâl Bey'in kızı Sadberk Hanım'la evlenen Ahmed Râsim memuriyeti bir türlü benimseyemediği için hayatını yazı yazarak kazanmak hevesine düştü. Fransızca'dan çevirdiği bazı yazıları Ahmed Midhat Efendi'ye götürdü ve gördüğü ilgi üzerine *Tercümân-ı Hakîkat*'te yazı hayatına girdi (1885). Baba Tâhir vasıtasıyla *Cerîde-i Havâdis*'te de fennî konularla ilgili yazı ve tercümeleri yayımlanmaya başladı.

Ahmed Midhat Efendi'den gördüğü takdir ve teşvikle güveni artan Ahmed Râsim memuriyeti bıraktı ve kendisini büsbütün gazeteciliğe verdi. Muallim Nâci'nin, arkadaşlarıyla birlikte *Tercümân-ı Hakîkat*'ten ayrılmasının ikinci günü Ahmed Midhat Efendi tarafından övgü dolu bir dille matbuat âlemine takdim edildi. 1885-1908 yılları arasında *Şafak, Gülşen, Hamiyyet, Sebat, Berk, Envâr-ı Zekâ, Maârif, Resimli Gazete, Hazîne-i Fünûn, Mekteb, Mecmûa-i Ebüzziyâ, Pul, Musavver Fen ve Edeb, İrtikā* ve *Servet-i Fünûn* dergileriyle *Tercümân-ı Hakîkat, İkdam, Sabah, Basîret* ve *Saâdet* gazetelerinde makaleler, tercümeler ve şiirler yayımladı. Hüseyin Rahmi ile birlikte *Boşboğaz ile Güllâbi* adlı bir mizah gazetesi çıkardı (1324). Bu arada okullar için yazdığı tarih, dil bilgisi, imlâ ve aritmetik gibi çeşitli konulardaki eserlerini kitap halinde bastırdı. *Menâkıb-ı İslâm* adlı kitabı dolayısıyla II. Abdülhamid'den Mecîdî nişanı aldı.

1898'de Alman İmparatoru Wilhelm'in Suriye gezisi sırasında *Ma'lûmat* gazetesi tarafından Suriye'ye, 1916'da da *Sabah* gazetesince harp muhabiri olarak Romanya cephesine gönderildi. 1927'de İstanbul'dan milletvekili seçildi. Üçüncü

Ahmed Râsim'in mezarı - Heybeliada / İstanbul



Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

ve dördüncü dönem milletvekili olarak Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde bulundu. 21 Eylül 1932'de Heybeliada'daki evinde öldü; cenazesi adadaki Abbas Paşa Mezarlığı'na defnedildi.

Hayatı boyunca durmadan yazan Ahmed Râsim'deki hâkim özellik, ansiklopedist tavırlı bir gazeteci karakteridir. Türkiye'ye Batı'dan gelen yenilikleri, mahallî hayatı ve asırlar boyu teşekkül eden millî zevki gözden uzak tutmadan benimsemenin doğru olacağına inanan Ahmed Râsim, kendi ifadesiyle "mutavassıt" (orta yolu benimseyen) bir kimse idi. Onun edebiyat anlayışı ve dil zevkini doğrudan doğruya bu düşünce şekillendirmektedir. Bir devrin İstanbul'unu, sürdürülen yaşayış tarzı, çeşitli hayat tezahürleri, insanı, ses ve rengiyle en ince ayrıntılarına kadar anlatan Ahmed Râsim, yazılarıyla Türkçe'nin insana has hal ve görüşleri anlatmada kıvraklık kazanmasına ve zenginleşmesine de hizmet etmiştir.

Daha çok bir nesir yazarı olarak tanınan Ahmed Râsim'in şiirleri de vardır. Bir kısmı divan edebiyatı yolunda, bir kısmı da kendi tabiriyle "alafranga tarzda" yazılan bu şiirlerin yalnız eski tarzda olanlarını bazı dergilerde yayımlamış, diğerlerini Abdülhak Hâmid'e yapılan hücumları göz önünde bulundurarak yayımlamaktan çekinmiştir.

Hâfızasını bir ses ve resim kayıt cihazı gibi kullanan Ahmed Râsim, kendisinden söz ederken yaşadığı dönemin özelliklerini, çeşitli insan ve tipleriyle gözler önüne sermiştir. Zaman zaman kendi çocukluğunu ve gençliğine ait hâtıraları dile getiren yazar, okuyucu karşısına hayat tecrübelerine dayanan bir hüviyetle çıkmasını da bilmiştir.

Onun yazı kaynakları arasında müşahede önemli bir yer tutmaktadır. *Şehir Mektupları* çevresinde toplanabilecek yazıları doğrudan doğruya böyle müşahede mahsulüdür. Ahmed Râsim ele aldığı konularla Türk gazeteciliğinin ufkunu genişletmiş, dikkatleri bilhassa mahallî hayat üzerine çekmiştir. Her türlü eğlence yerlerinden evlerin içlerine, sokakların manzarasından aile hayatına kadar devrinin hemen her şeyi onun eserlerinde tesbit edilmiş durumdadır. Müşahede, hâtıra ve incelemeye dayanan çeşitli eserleri yanında roman ve hikâyeyi de denemiştir. Ahmed Râsim'in sayısı yirmi beşi bulan romanlarının, üç cilt olan *Kitâbe-i Gam* (İstanbul 1315-1316) hariç, hemen hepsi birer büyük hikâye sayılabilir. Kenan Akyüz'ün değerlendirmesine göre, modern Fransız romanıyla temas kuramamış ve hemen hemen Ahmed Midhat ile Nâmık Kemal'in roman ve hikâyelerini okuyarak yetişmiş olan Ahmed Râsim'in "cep romanları" genel adı ile yayımlanan bu eserlerinde daha çok Nâmık Kemal tarzında, marazî bir hassasiyetle acıklı gönül maceraları ele alınmıştır. Kahramanları genellikle, Nâmık Kemal'in *İntibah* romanında olduğu gibi hayat tecrübesi olmayan erkeklerle onları baştan çıkaran aşüfte kadınlardır. Romanlarında teknik son derece zayıftır. Zaten basit tutulan vak'anın bazan kaybolur derecede silikleştiği ve arada Ahmed Midhat tarzında bilgiler verildiği görülür. Dil ve üslûpta da belli bir düzen yoktur. Konuşmaların çok tabii olan diline karşılık tasvirlerin dili hem ağır hem de sübjektif bir karakter taşır. Psikolojik tahlil ise hemen hemen yok gibidir.

Devrinde şarkı bestekârı olarak da tanınan ve sevilen Ahmed Râsim, ilk mûsiki derslerini Dârüşşafaka'daki talebeliği sırasında okulun mûsiki muallimi bestekâr Mehmed Zekâi Dede'den aldı. Mezuniyetini takip eden yıllarda, aynı zamanda Eyüp'te Bahariye Mevlevîhanesi kudümzenbaşılığı yapan hocasının Mevlevîhane'deki meşklerine devam etti. Ondan pek çok dinî ve din dışı eser öğrendi. Sonraları, katıldığı çeşitli mûsiki toplantılarında bestekâr Şevki Bey, Kemanî Tatyos Efendi ve Kemençeci Vasilaki gibi saz, söz sanatçısı ve bestekârlardan oluşan devrin ileri gelen mûsikişinasları ile tanışarak dostluklar kurdu. Ünlü şarkı bestekârı Şevki Bey'in pek çok bestesini ona okuyup tenkitlerini alması, Ahmed Râsim'in mûsikideki kudretini göstermesi bakımından önemlidir. Sadece şarkı formunda eserler besteleyen, ancak nota bilmeyen Ahmed Râsim'in bestelediği şarkıların notaya alınmasında ve bu eserlerin devrin pek müsait olmayan şartları içinde geniş bir yayılma sahası bulmasında, meşhur mûsikişinaslarla olan yakın münasebetlerinin büyük tesiri vardır. Ahmed Râsim'in, hassas ve ağır başlı karakterini aksettiren, neşe ile karışık hüzün ifadeli, sanat göstermek gayretinden uzak, sade ve zarif bir mûsiki üslûbu vardır. Güfteleri de kendisine ait olmak üzere altmış beş kadar şarkı bestelemiştir. Bunlarda başta sûzinak, uşşak, mâhur, rast, segâh ve hüzzam makamları olmak üzere yirmiye yakın makam kullanmıştır. Torunu bestekâr Osman Nihat Akın mûsiki terbiye ve zevkini doğrudan doğruya ondan almıştır. Mûsiki ile yakın ilgisi dolayısıyla çeşitli kitap ve makalelerinde devrin mûsiki hayatını çok güzel aksettiren Ahmed Râsim'in doğrudan müşahedelerine dayanarak verdiği bu bilgiler devri için birinci derecede kaynak niteliğindedir.

Eserleri. Tarih, coğrafya, seyahat, gramer gibi çok değişik konularda yüzden fazla eser veren ve son derece velûd bir yazar olan Ahmed Râsim'in geniş bir okuyucu kitlesi araşında şöhret kazanmasına yol açan yazıları daha çok deneme, musâhabe, fıkra ve hâtıralarıdır. Deneme, musâhabe ve fıkralarında çoğunlukla şehir hayatının ve kendi çevresinin yaşayışı, insanları, alışkanlıkları, giyinişleri, hayat ve dünya görüşleri bütün ayrıntılarıyla ve kuvvetli bir gözlemle anlatılmıştır. Ahmed Râsim'in bu tarz eserleri, Türkiye'nin 1890'dan sonraki kırk yıllık sosyal hayatını inceleyecek olanlar için ihmal edilemeyecek kaynaklar arasındadır. Bu yazıların dil ve üslûbunda da konuşma dilinin ve üslûbunun birçok özelliklerini bulmak mümkündür.

Onun bu türdeki belli başlı eserleri şunlardır: *Makālât ve Musâhabât* (İstanbul 1325). Ahmed Râsim'in Abdülhamid döneminin son yıllarında kaleme aldığı bu yazıların ortak özelliği, sansürün dikkatini çekmeyecek konularda olmalarıdır. Bunlar dönemin yaşama tarzını aksettirmeleri bakımından önemlidir. *Şehir Mektupları* (İstanbul 1316; I-IV, İstanbul 1328-1329). Bu kitap yazarın bazıları kendi adı ile, bazıları da takma adlarla gazetelerde çıkan makalelerinden meydana gelmektedir. Bunlarda, zaman zaman mizahî bir dikkatle, İstanbul'da sürdürülen hayat çeşitli yönleriyle konu edilmekte, basın çevresi ile ilgili kişi ve olaylar ele alınmakta ve o devre ait alışkanlıklar, gelenekler, hâtıralar üzerin-



Ahmed Râsim

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

de durulmaktadır. Eserin I. cildi Ahmet Kabaklı tarafından sadeleştirilerek günümüz Türkçe'siyle yayımlanmıştır (Ankara 1969). *Târih ve Muharrir* (İstanbul 1329). II. Meşrutiyet öncesinde ve sonrasında kaleme alınmış makalelerden meydana gelmiştir. Dönemin bazı sosyal olaylarını konu alan bu makaleler müşahededen çok araştırma mahsulüdür. *Eşkâl-i Zaman* (İstanbul 1334). Bu kitaptaki yazılar I. Dünya Savaşı yıllarında *Tasvîr-i Efkâr*'da yayımlanmıştır. Yazıldıkları dönemin siyasî durumuyla ilgili politik konu ve şahısları, günlük hayatın akışı içinde dikkati çeken bazı durumları, zamanın kabadayı, külhanbeyi ve züppelerinin tavır, hareket ve konuşmaları yazarın kendine has bir anlatım tarzıyla gözler önüne serilmiştir. Eser Orhan Şaik Gökyay tarafından açıklamalarla yeniden yayımlanmıştır (Ankara 1969). *Cidd ü Mizâh* (İstanbul 1336), *Gülüp Ağladıklarım* (İstanbul 1340) ve *Muharrir Bu Ya* (İstanbul 1926) bu türdeki diğer önemli eserleri olup *Gülüp Ağladıklarım* Ahmet Sevinç tarafından (Ankara 1978), *Muharrir Bu Ya* ise Hikmet Dizdaroğlu tarafından açıklama ve notlarla günümüz Türkçe'sine çevrilerek yayımlanmıştır (Ankara 1969).

Ahmed Râsim'in hâtıralarını toplayan eserleri de şunlardır: *Gecelerim* (İstanbul 1312, 1316) ve *Falaka* (İstanbul 1927) çocukluk hâtıralarının anlatıldığı eserlerdir. *Falaka* Sedit Yüksel (Ankara 1969), *Gecelerim* ise M. Sabri Koz tarafından (İstanbul 1987) günümüz Türkçe'siyle yayıma hazırlanmıştır. *Fuhş-ı Atîk, Fuhş-ı Cedîd* (I-II, İstanbul 1340), eski zevk âlemlerinin, Beyoğlu hayatının ve baskınların hâtıra tarzında yazılmış realist bir panaromasıdır. Kitapta her türlü eğlence yerine, mesirelere girip çıkmaya, aşüfte kadınları tanımaya, Galata-Beyoğlu başta olmak üzere kadınlı erkekli eğlencelerin tertiplendiği yerleri iç yüzleriyle farketmeye başlayan genç yazarın heyecanları, şaşkınlıkları ve müşahedeleri anlatılmaktadır. Yeni harflerle de basılan (İstanbul 1958) eseri Nuri Akalıoğlu günümüz Türkçe'sine *Dünkü İstanbul'da Hovardalık* adıyla çevirip yayımlamıştır (İstanbul 1987). *Muharrir, Şâir, Edib* (İstanbul 1342) adlı eserde edebiyat heveslisi, gazete yazarı olmaya istekli genç Ahmed Râsim'in basın hayatına girişi, o devrin basın organları ve edebî muhitleriyle olan münasebeti anlatılmaktadır. Eser Kâzım Yetiş tarafından sadeleştirilerek bir indeks ilâvesiyle neşredilmiştir (İstanbul 1980).

Doğrudan doğruya tarihle ilgili eserleri olarak da şunlar sayılabilir: *Resimli ve Haritalı Osmanlı Târihi* (I-IV, İstanbul 1326-1328). Bu eserde Türkler'in Anadolu'ya gelişlerinden Abdülaziz devrine kadar geçen olaylar anlatılmaktadır. Sayfa altlarına "Fayda" başlığıyla eklenen hâşiyelerde, eski tarih kitaplarından yapılan iktibaslar veya hulâsalar vasıtasıyla, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki askerî ve idarî teşkilât, teşrifat usulleri, tarihî terimler, eğlenceler, düğünler ve oyunlar hakkında medeniyet tarihi bakımından son derece önemli bilgiler verilmiştir. Eserden seçilen bazı bölümler *Osmanlı Tarihi* (*Seçmeler*) adıyla İsmet Parmaksızoğlu tarafından günümüz Türkçe'siyle yayımlandığı gibi (İstanbul 1968) tamamını da H. Dursun Yıldız *Osmanlı Tarihi* adıyla neşretmiştir (İstanbul 1969). *İki Hâtırat Üç Şahsiyet* (İstanbul 1332). XIX. yüzyılın sonu ile XX. yüzyılın başlarında defalarca sadrazam olan Said ve Kâmil paşaların yayımladıkları hâtıralarından hareketle kaleme alınan bir eserdir. Kitapta II. Abdülhamid'in ve meşhur iki sadrazamı Said ve Kâmil paşaların şahsiyet ve hususiyetleri belirtilmeye çalışılmıştır. Eser İbrahim Olgun tarafından günümüz Türkçe'siyle yayıma hazırlanmıştır (İstanbul 1976). *İstibdattan Hâkimiyyet-i Milliyyeye* (I-II, İstanbul 1342). Bu eser Osmanlı İmparatorluğu'nda yenilik hareketlerinin tarihini, siyasî hadiseler arkasındaki gelişmelere yer vererek anlatmayı hedef almıştır. Gayesi fikrî olgunlaşmamızın merhalelerini gözler önüne sermek, devre hâkim ihtirasları kendi çerçevesi ve şartları içinde ele almaktır. Eserin I. cildi I. Abdülhamid'in ölümü ve III. Selim'in padişah oluşu ile başlar, Kırım Savaşı'na kadar cereyan eden olaylarla biter. II. cilt Kırım Savaşı'ndan başlayarak Abdülaziz'in tahttan indirilmesi ve I. Meşrutiyet'e kadar gelen olaylarla sona erer. Eser bu haliyle, daha geniş olarak düşünülmüş bir çalışmanın giriş kısmı gibidir. Eserin I. cildi H. Veldet Velidedeoğlu tarafından *Osmanlı İmparatorluğu'nun Reform Çabaları İçinde Batış Evreleri* adıyla sadeleştirilerek yayıma hazırlanmıştır (İstanbul 1987). *Târîh-i Muhtasar-ı Beşer* (İstanbul 1304) ve *Terakkiyât-ı İlmiyye ve Medeniyye* (İstanbul 1304) bu konudaki diğer önemli eserleridir.

Bunlardan başka, II. Meşrutiyet'i takip eden yıllarda İslâm dini ve tarihi konularında yazdığı makalelerini topladığı ***Menâkıb-ı İslâm**** (I-II, İstanbul 1325-1326) ile seyahat yazılarını topladığı *Romanya Mektupları* (İstanbul 1333), Türk basın tarihine ait kısa bilgilerle Şinâsi'nin hayatının anlatıldığı ve eserlerinden örnek parçaların yer aldığı *İlk Büyük Muharrirlerden Şinâsi* (İstanbul 1927) onun önemli eserlerindendir. *Romanya Mektupları*'nı Rıdvan Yakın günümüz Türkçe'siyle yayıma hazırlamıştır (İstanbul 1988). Ahmed Râsim'in Ramazan aylarında çeşitli gazetelerde neşrettiği sohbetler de *Ramazan Sohbetleri* adıyla Muzaffer Gökman (İstanbul 1967) ve Reşat Ekrem Koçu (İstanbul 1974) tarafından iki ayrı kitapta toplanmış ve sadeleştirilerek yayımlanmıştır.

Ahmed Râsim aynı zamanda Türk basınında kendisinden en çok bahsedilen kişilerden biridir. Muzaffer Gökman'ın hazırladığı *Ahmet Rasim* (I-II, İstanbul 1989) adlı geniş çalışmada, Ahmed Râsim'in kitap halinde yayımlanan eserleriyle çeşitli başlıklar altında tasnif edilen makaleleri ayrı ayrı ele alınarak tanıtılmış, kitaba ayrıca makale, kitap ve konu başlıklarına göre bir indeks konulmuştur.

BİBLİYOGRAFYA:

İbnülemin, *Son Asır Türk Şairleri*, III, 1344-1348; R. Ekrem Koçu, *Ahmed Rasim: Hayatı Seçme Şiir ve Yazıları*, İstanbul 1938; Ergun, *Türk Şairleri*, I, 337-352; Suat Hızarcı, *Ahmed Rasim*, İstanbul 1953; Hilmi Yücebaş, *Ahmed Rasim, Aşkları, Hâtıraları*, İstanbul 1957; Agâh Sırrı Levend, *Ahmed Rasim*, Ankara 1965; Mustafa Rona, *Elli Yıllık Türk Mûsikîsi*, İstanbul 1970, s. 76-80; İsmail Baha Sürelsan, *Ahmed Rasim ve Mûsikî*, Ankara 1977; Akyüz, *Modern Türk Edebiyatı*, s. 137-138, 139, 141; Şerif Aktaş, *Ahmet Rasim*, Ankara 1987; Muzaffer Gökman, *Ahmet Rasim (İstanbul'u Yaşayan ve Yaşatan Adam): Hayatı ve Eserleri*, İstanbul 1989, I-II; M. N. Özön, "Ahmed Rasim Bibliyografyası", *Bibliyografya Bülteni*, II/12, Ankara 1933; Osman Nihat, "Bestekâr Ahmed Rasim", *Radyo Mecmuası*, V/53, Ankara 1946, s. 6; Ney Dede [Osman Nihat Akın], "Ahmed Rasim ve Şarkıları I-III", *TMD*, sy. 6 (1948), s. 4, 13; sy. 8 (1948), s. 5, 19; sy. 9 (1948), s. 5, 19; Muharrem Giray, "Ölümünün 30'uncu Yıldönümünde Üstad Ahmet Rasim", *Yakın Tarihimiz*, III/30, İstanbul 1962, s. 116-118; Burhanettin Ökte, "Ahmed Rasim Bey", *MM*, sy. 191 (1964), s. 298-300; Öztuna, *TMA*, I, 22-23; Sabri Esat Siyavuşgil, "Ahmed Rasim", *İA*, I, 200-202; W. Björkmann, "Aḥmad Rāsim", *EI²* (İng.), I, 293-294; Hasan Aksoy, "Ahmed Rasim", *TDEA*, I, 71-73 (Ahmed Rasim'in Türk mûsikisi ile ilgisi ve bestekârlığı hakkındaki bilgiler Nuri ÖZCAN tarafından ilâve edilmiştir).

 ŞERİF AKTAŞ

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

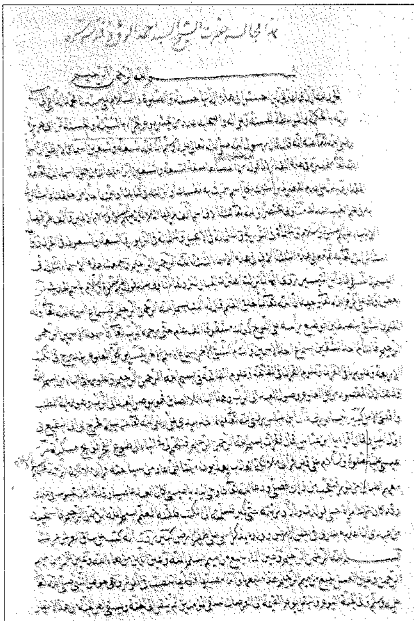
AHMED RAÛFÎ

(ö. 1170/1756-57)

Mutasavvıf, Halvetiyye'nin Ramazâniyye şubesinin Raûfiyye kolunun kurucusu.

1068'de (1657-58) Üsküdar'da doğdu. Medrese tahsilini tamamladıktan sonra Üsküdar Kapıağası Medresesi müderrisliğine tayin edildi. Doğancılar ile Salacak arasındaki Koca Sinan Paşa Camii'nde imam-hatiplik yaptı. Halvetiyye'nin Ramazâniyye koluna mensup Köstendilli Şeyh Ali Efendi'ye (ö. 1143/1730-31) intisap ederek ondan hilâfet aldı. Koca Sinan Paşa Camii yakınlarındaki evinin yanına yaptırdığı tekkede irşadla meşgul oldu ve yirmi kadar **halife*** yetiştirdi. Sultan III. Osman'ın kendisini sık sık ziyaret edip duasını aldığı nakledilmektedir. Üsküdar'da vefat etti ve adı geçen caminin hazîresine defnedildi. Şöhretten kaçınan ve münzevi bir hayat süren Ahmed Raûfî'nin yerine oğlu Muhammed Nûrullah Efendi (ö. 1189/1775) geçti. Raûfî mahlası ile şiir ve ilâhiler yazan Ahmed Raûfî'nin basılmamış bir divanı ile *Kurretü'l-uyûn* adlı Türkçe bir risâlesi ve *Mecâlis* adlı Arapça bir **mev'iza*** kitabı vardır (Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 294).

Ahmed Raûfî'nin Arapça mev'iza kitabı *Mecâlis*'in ilk sayfası (Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 294)



Raûfî, Raûfî Efendi ve Ahmed Raûfî Efendi Tekkesi gibi isimlerle anılan Raûfiyye Âsitânesi'nin kuruluş tarihi tesbit edilememiştir. Ancak XVIII. yüzyılın ilk yarısı içinde inşa edilmiş olduğu söylenebilir. XX. yüzyılın başlarına kadar faal olan tekke, 1920'lerde çıkan Doğancılar yangınında tamamen yanmıştır.

Ahmed Raûfî Tekkesi'nin bir âsitâne olduğu göz önüne alınarak tam teşekküllü bir tarikat yapısı şeklinde kurulduğu tahmin edilebilir. Tamamen ortadan kalkmış olan bu tekkenin mimarisi hakkında herhangi bir bilgi yoktur. Raûfîyye tarikatı, tekkeler kapatılıncaya kadar Beykoz ve Yeniköy'deki iki tekke ile varlığını sürdürmüştür.

BİBLİYOGRAFYA :

Âsitâne Tekkeleri, s. 17; *Mecmûa-i Cevâmi'*, II, 64-65; *Osmanlı Müellifleri*, I, 76; *Tomar — Halvetiyye*, s. 95-96; Pakalın, III, 13; Zâkir Şükrü, *Mecmûa-i Tekâyâ*, s. 24; R. Ekrem Koçu, "Ahmed Raûfî Efendi", *İstA*, I, 460-461.

 M. Baha Tanman

AHMED REFİK ALTINAY

(ö. 1937)

Son devir Türk tarihçisi.

İstanbul'da Beşiktaş'ta doğdu (1880 veya 1881). Babası, Sultan Abdülaziz'in vekilharcı Ürgüplü Ahmed Ağa'dır. Ailesi Ürgüp'te Gürlükçüoğulları adıyla tanınmakta idi. Ahmed Refik ilk öğrenimini Beşiktaş'taki Vişnezâde Mektebi'nde yaptı. Daha sonra askerî rüşdiyeyi ve Kuleli İdâdîsi'ni bitirdi. 1898'de Mekteb-i Harbiyye'den birincilikle mezun oldu. Uzun yıllar askerî okullarda coğrafya ve Fransızca hocalığı yaptı. 1907'de yüzbaşılığa yükseldi, ertesi yıl Harp Okulu tarih öğretmenliğine getirildi. 1909 yılında Erkân-ı Harbiyye-i Umûmiyye Ceride Şubesi'nde görevlendirildi. Bu sırada *Askerî Mecmua*'nın yayımına nezaret etti ve burada askerî konularda makaleler yazdı. Aynı yıl kurulan Târîh-i Osmânî Encümeni'ne üye olan Ahmed Refik, Balkan Savaşı sırasında Erkân-ı Harbiyye-i Umûmiyye tarafından sansür müfettişliğine getirildi. Savaş bittikten sonra askerlikten emekli oldu. 1913'te bir süre bazı medreselerde tarih muallimliği yaptı. I. Dünya Savaşı çıkınca yüzbaşı rütbesiyle tekrar askere alındı ve Sansür Genel Müfettişliği emrine verildi. Bir yazısında Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın Osmanlı Devleti aleyhindeki faaliyetlerinden bahsetmesi üzerine, Sadrazam Mısırlı Said Halim Paşa'nın gözünden düştü ve arpa saman memuriyeti ile Orta Anadolu'ya gönderildi. Bir süre bu görevle Ulukışla, Nevşehir ve Ürgüp civarında bulunan, bu arada bazı tarihî araştırmalar yapan Ahmed Refik 1915'te Eskişehir Askerî Sevk Komisyonu başkanlığına getirildi. Ancak çok geçmeden orada geçirdiği şiddetli bir hastalıktan dolayı Enver Paşa'nın aracılığı ile İstanbul'da oturmasına izin verildi. I. Dünya Savaşı sonlarında, Ermeni mezâlimini yerinde incelemek üzere yabancı gazetecilerden kurulan heyetin başında Doğu Anadolu'ya gönderildi. Bu sıradaki gözlemlerini daha sonra *İki Komite İki Kıtal* (İstanbul 1919) ve *Kafkas Yollarında Hâtıralar ve Tahassüsler* (İstanbul 1919) adlı kitaplarda topladı. 1918'de İstanbul Dârülfünunu Osmanlı (Türk) Tarihi Kürsüsü'ne müderris olarak tayin edildi. 1925'te Abdurrahman Şeref Bey'in ölümü ile boşalan Türk Tarih Encümeni başkanlığına getirildi. 1933'te üniversitenin yeniden teşkilâtlandırılmasıyla dârülfünundaki hocalığı sona erdi. Bundan sonra geçimini *Cumhuriyet* ve *Akşam* gazeteleri ile *Millî Mecmua* ve *Hayat* mecmuasında yazılar yazarak sağladı. Hayatının son yıllarını Büyükada'daki evinde geçirdi. 10 Ekim 1937'de öldü ve Büyükada'ya defnedildi.



Ahmed Refik Altınay

Daha çok popüler bir tarihçi olarak tanınan Ahmed Refik'in yazı hayatı askerî okullardaki öğretmenliği sırasında başlar. Günlük ve haftalık gazete ve dergilerde sürekli olarak yazan A. Refik, bir süre *Tercümân-ı Hakîkat* ve *Millet* gazetelerinin başyazarlığını da yaptı. Daha sonra *İrtikā, Ma'lûmat, Hazîne-i Fünûn* ve *Mecmûa-i Ebüzziyâ, İkdam* ve *Peyam* ile İttihatçılar'ın yayın organı olan *Yeni Mecmua* ve *Anadolu Mecmuası*'nda da makaleler yayımladı. Bu arada altı ciltlik *Büyük Tâ-*

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

rîh-i Umûmî'yi neşretti (İstanbul 1328) ve "Geçmiş Asırlarda Osmanlı Hayatı" serisinden *Lâle Devri 1130-1143* (İstanbul 1331); *Târihî Sîmâlar* (İstanbul 1331); *Köprülüler* (İstanbul 1331); *Felâket Seneleri 1094-1110* (İstanbul 1332); *Kadınlar Saltanatı I-IV* (İstanbul 1332-1923); *Âlimler ve Sanatkârlar 900-1200* (İstanbul 1924) gibi eserlerini *İkdam*'da tefrika etti. Bir yandan popüler mahiyette yazılar yazarken öte yandan *Târîh-i Osmânî Encümeni Mecmuası*'nda ilmî makaleler de yayımlıyordu.

Enver Paşa'nın teşvikiyle ilk defa Hazîne-i Evrâk'a (Arşiv) girerek Osmanlı belgelerini inceleyen Ahmed Refik'in asıl ilmî çalışmaları 1915'te Anadolu'dan İstanbul'a döndükten sonra başlar. Değerli vesikaları ihtiva eden *Memâlik-i Osmâniyye'de Demirbaş Şarl* (İstanbul 1332); *Onuncu Asr-ı Hicrîde İstanbul Hayatı 961-1000* (İstanbul 1933, 2. bs., *Onaltıncı Asırda İstanbul Hayatı*, 1935); *Memâlik-i Osmâniyye'de Kral Rakoczi ve Tevâbii 1109-1154* (İstanbul 1333); *Osmanlılar ve Büyük Frederik 1133-1179* (İstanbul 1333); *Türkiye'de Mülteciler Meselesi* (İstanbul 1926); *Anadolu'da Türk Aşiretleri 966-1200* (İstanbul 1930); *Hicrî Onikinci Asırda İstanbul Hayatı 1100-1200* (İstanbul 1930); *Osmanlı Devrinde Türkiye Madenleri 967-1200* (İstanbul 1931); *Hicrî Onbirinci Asırda İstanbul Hayatı 1000-1100* (İstanbul 1931); *Hicrî Onüçüncü Asırda İstanbul Hayatı 1200-1255* (İstanbul 1932); *Onaltıncı Asırda Râfizîlik ve Bektaşîlik* (İstanbul 1932); *Türk Hizmetinde Kral Tököli İmre 1683-1705* (İstanbul 1932) adlı eserler buradaki çalışmalarının mahsulüdür. İstanbul hayatına dair eserlerinin faksimile neşirleri 1988'de yapılmıştır. Demirbaş Şarl ile ilgili çalışmasından dolayı İsveç hükümeti, Türk-Bulgar ilişkilerine dair araştırma ve yayınları dolayısıyla da Bulgar İlimler Akademisi tarafından nişan ve madalya ile taltif edilen Ahmed Refik, bizde eski tarihçiliğin son, modern tarihçiliğin ilk, popüler tarihçiliğin ise en iyi temsilcisidir.

Ahmed Refik Altınay'ın mezarı - Büyükada / İstanbul



İlmî mahiyetteki makalelerini *Târîh-i Osmânî Encümeni Mecmuası, Türk Tarih Encümeni Mecmuası, Dârülfünûn Edebiyat Fakültesi Mecmuası* ve *Türkiyat Mecmuası*'nda neşreden Ahmet Refik, tarihî konuları halkın seviyesine indirirken gerçeği tahrif etmemeye gayret göstermiştir.

Bu arada çocuklar için tarih kitapları ile okul kitapları yazan, Fransızca'dan da bazı tercümeler yapan Ahmed Refik, ayrıca *Silâhdar Târihi, Târîh-i Gılmânî* ile *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi*'nin dokuzuncu ve onuncu ciltlerini de yayımlamıştır. Rindmeşrep ve neşeli bir mizaca sahip olan Ahmed Refik'in birçoğu bestelenmiş olan şiirleri *Gönül* (1932) adlı kitapta toplanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

R. Ekrem Koçu, *Ahmed Refik*, İstanbul 1938; Muzaffer Gökman, *Tarihi Sevdiren Adam: Ahmed Refik Altınay*, İstanbul 1978; Mükrimin Halil, "Müverrih Ahmed Refik", *Millî Mecmua*, sy. 39, İstanbul 1341; A. Tietze, "Aḥmad Rafîḳ", *EI²* (Fr.), I, 302-303.

 ABDÜLKADİR ÖZCAN

AHMED REMZİ DEDE

(bk. AKYÜREK, Ahmed Remzi).

AHMED RESMÎ

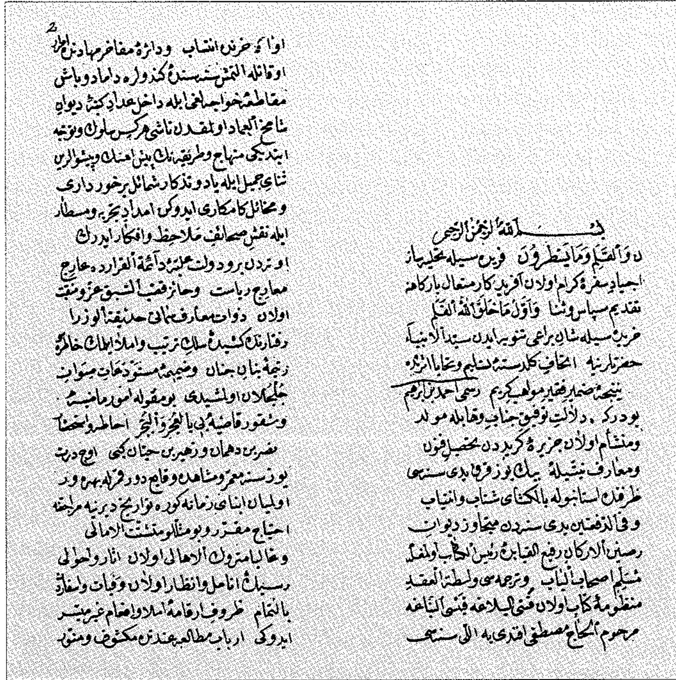
(ö. 1783)

Osmanlı devlet adamı ve tarihçisi.

1700'de Girit'te doğdu. Tahsilini tamamlamak üzere geldiği İstanbul'da reîsülküttâblardan Tavukçubaşı damadı Mustafa Efendi'nin yanında yetişti ve daha sonra onun damadı oldu. Devlet hizmetine girerek Bursa **mukātaa***sı, Selânik, İstanbul ve Gelibolu baruthaneleri nezaretleri, küçük evkaf muhasebeciliği görevlerinde bulundu. Sadrazam Râgıb Mehmed Paşa tarafından III. Mustafa'nın tahta geçişini bildirmek üzere şıkk-ı sânî defterdarlığı pâyesiyle Avusturya'ya elçilikle gönderildi (1757-1758). Daha sonra maliye tezkirecisi ve Anadolu muhasebecisi oldu. Yedi Sene savaşları sonunda Prusya-Rusya yakınlaşmasının Osmanlı Devleti'ne zararlı olup olmadığını incelemek, ayrıca yolu üzerinde bulunan Osmanlı himayesindeki Lehliler'e teminat vermek için elçilikle Berlin'e gönderildi (Temmuz 1763). Prusya kralının ifadesiyle, vazifesini "zerâfet ve fetânetle" yapan Resmî, İstanbul'a döndüğünde (Temmuz 1764) sadâret mektupçuluğuna tayin edildi. Ardından çavuşbaşı, matbah ve tersane emini, **rûznâmçe***ci oldu. Moldovanî Ali Paşa'nın sadâretinde devlet işlerindeki bilgisi ve yararlığı düşünülerek 23 Kasım 1769'da sadrazam kethüdâlığına getirildi ise de kısa süre sonra sadâret değişikliği sebebiyle eski görevine iade edildi. Rûznâmçeci olarak bulunduğu Rus savaşında Avrupa'yı yakından tanımış olduğundan 24 Şubat 1771'de tekrar sadâret kethüdâlığına getirildi. Bu hizmette iken **nişancı***lık pâyesiyle başmurahhas olarak Küçük Kaynarca Antlaşması görüşmelerine katıldı. İstanbul'a dönüşünde azledilen Ahmed Resmî, bundan sonra matbah emaneti, şıkk-ı sânî defterdarlığı, cizye muhasebeciliği ve rûznâmçecilikte bulundu. İleri yaşta gözden düştü ise de Halil Hamîd Paşa'nın sadrazamlığı sırasında kendisine önce süvari mukabeleciliği, sonra da rûznâmçecilik verildi. 30-31 Ağustos 1783 gecesi öldü. Üsküdar'da Karacaahmet Mezarlığı'na defnedildi.

Eserleri. Tarihe karşı özel bir merakı olan Ahmed Resmî Efendi, küçük hacimdeki eserlerinden ikisini *Hadîkatü'l-vüzerâ*'yı örnek alarak meydana getirmiştir. Bunlardan, muhtemelen 1750 yılında kaleme aldığı ***Halîkatü'r-rüesâ****, kayınpederi Reîsülküttâb Mustafa Efendi'ye karşı duyduğu saygının mahsulü olup Koca Nişancı Celâlzâde Mustafa Çelebi'den başlayarak Râgıb Paşa'ya kadar gelen reîsülküttâbların hal tercümelerini toplamaktadır. Eser Râgıb Paşa'ya sunulduğunda, onun tavsiyesi üzerine daha çok *Sefînetü'r-rüesâ* adıyla anılmaya başlanmıştır. Daha sonra 1178'e (1764-65) kadar ilâveler yaptığı bu eser, Süleyman Fâik Efendi'nin Reîsülküttâb Mehmed Sâdık Efendi'ye (1812-1824) kadar gelen zeyliyle birlikte taş basması olarak ve yanlışlıkla *Halîfetü'r-rüesâ* adıyla yayımlanmıştır (İstanbul 1269). Dârüssaâde ağalarının biyografilerini ihtiva eden *Hamîletü'l-küberâ* adlı eserinin telifi ise, Kızlarağası Sünbül Ağa'nın korsanlarca şehid edilmesinin mü-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.



Ahmed Resmî'nin *Halîkatü'r-rüesâ* adlı eserinin müellif nüshasından ilk iki sayfa (Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb, nr. 639)

ellifin vatanı Girit'in fethine vesile teşkil etmesi gibi bir sebebe dayanmaktadır.

Ahmed Resmî Efendi'nin bir diğer biyografi denemesi, Alaybeyizâde Emin Mehmed Efendi'nin 1666'da telif ettiği *Vefeyât*'ına 1778'e kadar getirdiği zeyildir (Viyana National Bibliothek'indeki nüshasının tavsifi için bk. G. Flügel, II, 101).

Viyana elçiliğinden dönüşte, seyahati sırasında gördüklerini, Avusturya'nın devlet idaresi ve politikası ile Viyana'nın durumu ve halkının yaşayışını bir rapor halinde tesbit ederek hükümete sunmuştur. Bu küçük *Sefâretnâme* çağdaş vekâyi'nâmelerde yer aldığı gibi ayrıca basılmış (İstanbul 1304) ve Hammer tarafından da Almanca'ya çevrilmiştir (Berlin ve Stettin 1809). Berlin dönüşü sunduğu raporda ise yolu üzerindeki Romanya, Polonya ve Prusya şehirleri, Büyük Friedrich'in faaliyetleri ve ülkesi hakkındaki görüşleri yer almaktadır. Vekâyi'nâmelere konulan ve ayrıca müstakil olarak da yayımlanan bu *Sefâretnâme* (İstanbul 1303), Almanca (Berlin ve Stettin 1809) ve Lehçe'ye tercüme edilmiştir.

Hazır bulunduğu 1768-1774 Osmanlı-Rus Savaşı hakkındaki görüş, tenkit ve intibalarını kaydettiği *Hulâsatü'l-i'tibâr* adlı eserini 1781'de kaleme almıştır. Bu eser üç defa basılmış (İstanbul 1282, 1286, 1307) ve H. F. von Diez tarafından Almanca'ya tercüme edilmiştir (Halle ve Berlin 1813). Yine 1768-1774 harbi sırasında, Osmanlı teşkilâtında ve hususiyle ordunun iaşe ve ikmalinde görülen aksaklıkları, Sadrazam Halil Paşa'ya sunduğu 1770 tarihli *Lâyiha*'da (İÜ Ktp., TY, nr. mükerrer 419, vr. 1b-10b) dile getirdiği gibi, Bucak ve Memleketeyn'i istilâ eden Ruslar'ın buralardan bir daha çıkarılamayacağı vehmine kapılan Sadrazam Muhsinzâde Mehmed Paşa'yı, tarihî hadiseleri zikrederek, devletin harp yerine hudut muhafazasına gayret göstermesi halinde Ruslar'ın geri çekileceğini telkin eden **takrir***i (faksimilesi ve sadeleştirilmiş metni için bk. İ. Parmaksızoğlu, "Bir Türk diplomatının XVIII. yüzyıl sonunda devletler arası ilişkilere dâir görüşleri", *TTK Belleten*, XLVII/186 [1983], s. 527-535) ile tenvir ve teselliye çalışmıştır. Ahmed Resmî Efendi'nin diğer eserleri arasında, Prusya'dan dönüşte tercüme ettiği *Coğrafya-yı Cedîd*'i (Süleymaniye Ktp., Hüsrev Paşa, nr. 268, 269), 1754'te, Sadrazam Bâhir Mustafa Paşa'nın ata düşkünlüğü vesilesiyle, bu hayvana duyulan sevgiyi dile getiren Arapça, Farsça ve Türkçe'deki tabir, darbımesel ve beyitlerle, atın tabiatı ve hasletleri hakkında yazdığı *el-İstînâs fî ahvâli'l-efrâs* (İÜ Ktp., TY, nr. 6667) adlı risâlesi ile Arapça nesirdeki kudretine delil sayılan ve Arapça darbımeselleri toplayan *Zülâliyye* adlı **makāme***si ve Arapça *Luğaz*'ı (Murâdî, I, 74-78) sayılabilir.

BİBLİYOGRAFYA :

BA, KK, *Ruûs Defteri*, nr. 261-6/61; İzzî, *Târih*, İstanbul 1199, s. 70, 283; Hâkim Mehmed, *Târih*, TSMK, Bağdat Köşkü, nr. 231, vr. 298b-310a; Râmiz, *Âdâb-ı Zurefâ*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3875, vr. 43a; a.mlf., *Zübdetü'l-vâkıât*, İÜ Ktp., TY, nr. 2395, vr. 15b, 24b, 25a; Murâdî, *Silkü'd-dürer*, Bulak 1292, I, 72, 73-80; Enverî, *Târih*, İÜ Ktp., TY, nr. 5994, vr. 69a, 412a; *a.e.*, Millet Ktp., Târih, nr. 67, vr. 177a, 193b, 194b; Vâsıf, *Târih*, I, 120, 132, 239, 262; Âkif Mehmed, *Târîh-i Cülûs-i Sultan Mustafa*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2108, vr. 15a, 247a; Ahmed Cevdet Paşa, *Târih*, İstanbul 1303, II, 236; Hammer, *Wiener und Berliner Gesandtschafts Bericht; Resmî Ahmed Efendi, Gesandtschaftliche Berichte von seinen Gesandtschaften in Wien im Jahre 1757 und im Berlin im Jahre 1763*, Berlin 1809; J. J. S. Sekowski, *Collectanea z Dziejopisöw Tureckich*, Warszawa 1825, II, 222, 289; Flügel, *Handschriften*, II, 101; Willy-Bey Bolland, *Eine Türkische Botschaft an Friedrich den grossen*, İstanbul 1903; *Sicill-i Osmânî*, II, 380 vd.; *Osmanlı Müellifleri*, III, 58 vd.; Faik Reşit Unat, *Osmanlı Sefirleri ve Sefâretnâmeleri* (nşr. Bekir Sıtkı Baykal), Ankara 1968, s. 102-105, 112-116; Babinger (Üçok), s. 337-340; a.mlf., "Ahmed Resmî", *İA*, I, 202; Kemal Beydilli, *1790 Osmanlı-Prusya İttifakı*, İstanbul 1984, s. 14-16; a.mlf., *Büyük Friedrich ve Osmanlılar*, İstanbul 1985, s. 81-92; Hüseyin G. Yurdaydın, "Ahmed Resmî Efendi ve Bazı Düşünceleri", *Mustafa Reşid Paşa ve Dönemi Semineri (Bildiriler)*, Ankara 1987, s. 65-70; Bekir Kütükoğlu, "Ahmed Resmî", *Küçük Türk İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1974, s. 54-55; Bilge Ercilâsun, "Ahmed Resmî Efendi'nin Türk Yenileşme Tarihindeki Yeri", *Atsız Armağanı*, İstanbul 1976, s. 127-146.

 BEKİR KÜTÜKOĞLU

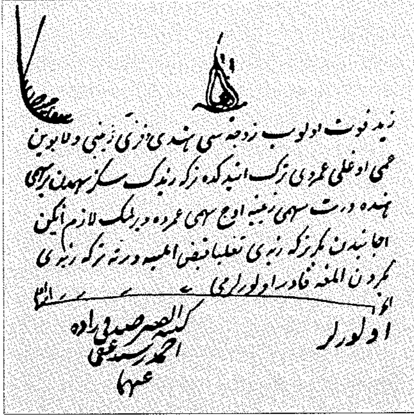
AHMED REŞİD EFENDİ

(1758-1834)

Osmanlı şeyhülislâmı.

7 Ağustos 1758'de doğdu. I. Abdülhamid devri ilmiye ricâlinden Mehmed Sıdkı Efendi'nin oğludur. Tahsili ve hocaları hakkındaki bilgiler yetersizdir. Başlangıçta çeşitli medreselerde müderrislik yaptıktan sonra kadılık mesleğine geçerek İzmir, Mekke ve İstanbul kadılıklarında bulundu. Daha sonra 1816'da Anadolu kazaskeri, 1816 ve 1821'de iki kere Rumeli kazaskeri oldu. 10 Kasım 1822'de Yâsincizâde'nin azli üzerine şeyhülislâmlığa getirildi. Şeyhülislâmlığı döneminde ilmiye sınıfının menfaatlerini koruyan Ahmed Reşid Efendi, kendisinden önceki dönemlerde çeşitli sebeplerle sürgüne gönderilen ulemânın sıkıntılarını gidermeye ve onları memnun etmeye çalıştı. Ancak, gerek yakınlarının nâiblerden rüşvet aldığı yolunda-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.



Ahmed Reşid Efendi'nin bir fetvası
(*İlmiyye Salnâmesi*, s. 587)

ki iddialar, gerekse Kasım 1823'te mülâzımlar arasında yapılan **ruûs*** imtihanından sonra bazı haksızlıklar yapıldığı tarzındaki şikâyetler üzerine 25 Eylül 1823'te azledildi (Cevdet, XII, 83). Bundan sonraki hayatını Rumelihisarı'ndaki yalısında geçiren Ahmed Reşid Efendi, 20 Ekim 1834'te vefat etti; vasiyeti üzerine Eğrikapı civarındaki Toklu Dede Mezarlığı'na defnedildi.

Derin bir fıkıh bilgisine sahip olan, ancak kaynaklarda herhangi bir eserine rastlanmayan Ahmed Reşid Efendi'nin şeyhülislâmlığı on bir ay kadar sürmüştür.

BİBLİYOGRAFYA :

Cevdet, *Târih*, XII, 56, 83; *Devhatü'l-meşâyih*, s. 127-128; *İlmiyye Salnâmesi*, s. 586-587.

 MEHMET İPŞİRLİ

AHMED RIDVAN

Hamse sahibi divan şairi.

Doğum tarihi belli değildir. Kendi ifadesinden Ohrili olduğu anlaşılmaktadır. Tütünsüz veya Bîduhan lakabıyla da anılır. Resmî kayıtlarda baba adının Abdullah olarak belirtilmesi devşirme olduğunu düşündürmektedir. II. Bayezid, Yavuz Sultan Selim ve Kanûnî devirlerinde yaşamış, defterdarlık ve sancak beyliği yapmıştır. *İskendernâme*'sinde ve *Divan*'ında Moton Seferi'ne (906/1500) katıldığını, kaleye sancak diktiğini bildiren Ahmed Rıdvan'ın bu sırada sancak beyi olduğunu kaynaklar da doğrulamaktadır. Ayrıca II. Bayezid'e sunduğu bir kasidede sırasıyla Karahisar, Hamîd, Teke, Karaman ve Ankara sancak beyliğinde bulunduğunu belirtmektedir (bk. *Divan*, vr. 346b-347b).

Divanındaki bazı şiirlerden ve *Heft-peyker* adlı mesnevisinden anlaşıldığına göre, II. Bayezid'in şehzadeleri Ahmed ile Selim arasındaki taht mücadelesinde Ahmed tarafını tutmuş, Selim'in tahta geçmesiyle de görevinden uzaklaştırılmıştır (bk. *Divan*, 327b-328a, 328b-329b). Bununla birlikte II. Bayezid devrinde kendisine mülk olarak verilen Dimetoka'daki Ahmed Fakihlü (Ece) köyü, Selim zamanında da onun adına kayıtlıydı. Sehî'nin, "Padişah sancağın çeker pek ağır dirliklü bey idi" demesine bakılırsa, Kanûnî zamanında eski itibarına kavuştuğu söylenebilir. Ölüm tarihi kesin olarak bilinmemekle beraber eldeki bilgilere göre 1528-1538 yılları arasında Edirne'de öldüğü sanılmaktadır. Ayrıca Edirne'de Ağaçpazarı semtinde kendi adıyla anılan bir medresesi bulunduğu ve buranın XVIII. yüzyılın başlarında öğretime açık olduğu bilinmektedir.

Eserleri. Ahmed Rıdvan 27.000 beyit tutarında altı mesnevi ile hacimli bir divan yazmıştır. Kaynaklarda **hamse*** sahibi şairler arasında zikredilen Ahmed Rıdvan'ın mesnevilerinden *İskendernâme* ve *Hüsrev ü Şîrîn*'ini, tezkirelerde mesnevi nâzımı olarak adına rastlanmayan Hayâtî mahlaslı bir şair kendine maletmiştir. Ayrıca, elde yalnız Hayâtî mahlaslı nüshaları bulunmasına rağmen *Mahzenü'l-esrâr* ile *Heft-peyker*'in de Ahmed Rıdvan'ın eserleri olabileceğini araştırmalar göstermektedir (bk. Ünver, *TTK Belleten*, s. 73-125).

1. *Divan.* Kaside, mesnevi, terkibibend, gazel ve kıta olmak üzere toplam 1044 şiir ile altmış sekiz beyitten ibaret bu eserin bilinen tek yazması Türk Dil Kurumu Kütüphanesi'ndedir (nr. B 32). 2. *İskendernâme.* Ahmedî'nin *İskendernâme*'sinden faydalanılarak 904'te (1499) kaleme alınmıştır. Yaklaşık 8300 beyit olan bu mesnevinin bir yazması Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Kütüphanesi'ndedir (M. Çon, nr. B 20). Hayâtî mahlaslı nüshası ise Atatürk Üniversitesi Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Agâh Sırrı Levend Yazmaları, nr. 369/3). 3. *Leylâ vü Mecnûn.* 4250 beyit kadar olduğu tahmin edilen bu mesnevi, yer yer serbest tercüme yoluyla Nizâmî'nin aynı adlı eseri örnek alınarak 1499-1502 yılları arasında yazılmıştır. Eksik olan tek nüshası Atatürk Üniversitesi Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Agâh Sırrı Levend Yazmaları, nr. 414). 4. *Hüsrev ü Şîrîn.* Şeyhî ve Nizâmî'nin aynı addaki eserlerinden faydalanılarak 907 (1502) yılında tamamlanan eser, şairin ifadesine göre 6308 beyittir. Ancak Berlin yazması 4946, Gotha nüshası ise 5700 beyit kadardır. Rıdvan mahlaslı iki yazması Gotha ve Berlin kütüphanelerinde bulunmaktadır (bk. bibl. W. Pertsch). Hayâtî mahlasını taşıyan iki nüshadan biri Atatürk Üniversitesi Kütüphanesi'nde (Agâh Sırrı Levend Yazmaları, nr. 369/4), diğeri Hasan Özdemir'in hususi kütüphanesinde bulunmaktadır. 5. *Rıdvâniyye.* 914 (1508-1509) yılında tamamlanan dinî-ahlâkî konulu bu mesnevi, şair tarafından 2080 beyit olarak bildirilmişse de Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki (Hacı Mahmud Efendi, nr. 3330) bilinen tek yazmasında 1743 beyit bulunmaktadır. 6. *Mahzenü'l-esrâr.* Nizâmî'nin aynı adı taşıyan dinî-ahlâkî ve tasavvufî mesnevisinin aynı vezinle yapılmış serbest bir tercümesidir. Hayâtî mahlasını taşıyan tek yazması Atatürk Üniversitesi Kütüphanesi'ndedir (Agâh Sırrı Levend Yazmaları, nr. 369/1). 7. *Heft-peyker.* Nizâmî'nin *Behrâmnâme* (*Heft-günbed*) adlı mesnevisinin serbest tercümesidir. Sâsânî hükümdarlarından Behrâm'ın av ve çeşitli eğlencelerle geçen günlerini anlatan 4174 beyitlik bu mesnevinin 917-918 (1511-1512) tarihleri arasında kaleme alındığı tahmin edilmektedir. Bilinen iki yazması Hayâtî mahlasını taşımakta olup biri Atatürk Üniversitesi Kütüphanesi'nde (Agâh Sırrı Levend Yazmaları, nr. 369/2), diğeri İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ndedir (TY, nr. 7575).



Ahmed Rıdvan'ın *Heft-peyker* mesnevisinin ilk sayfası (İÜ Ktp., TY, nr. 7575, vr. 1b)

Şairin bunlardan başka 104 beyitlik *Kasîde-i Bür'e Tercümesi* (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 5427; Lâleli, nr. 3733; Lala İsmâil, nr. 728), ayrıca *Câmiu'n-nezâir*

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

(Beyazıt Umumi Ktp., nr. 5782) ile diğer bazı şiir ve nazire mecmualarında da manzumeleri bulunmaktadır.

Bu kadar çok eser vermiş olmasına rağmen Ahmed Rıdvan'ın başarılı bir şair olduğu söylenemez. Mesnevilerinde Ahmedî ve Şeyhî gibi Türk şairleriyle İranlı Nizâmî'yi örnek almış, hatta ele aldığı konular ve onları işleyiş bakımından bu şairleri adım adım takip etmiştir. Diğer şiirleri ise bazı tezkirecilerin de ifade ettikleri gibi, vezinli ve kafiyeli söz olmaktan öteye geçmemektedir. Ancak hamse sahibi olması sebebiyle Türk mesneviciliğindeki gelişmeyi tesbit açısından önemli bir yere sahiptir.

BİBLİYOGRAFYA :

Ahmed-i Rıdvân, *Dîvan,* TDK Ktp., nr. B 32, vr. 327^{b}-328^{a}, 328^{b}-329^{b}, 346^{b}-347^{b}; Sehî, *Tezkire,* s. 36; Latîfî, *Tezkire,* s. 88; Kınalızâde, *Tezkire,* I, 149; Abdurrahman Hibrî, *Enîsü'l-müsâmirîn fî târîh-i Edirne,* DTCF Ktp., İsmail Saip, nr. I/5200, vr. 16^{a}, 69^{b}; Şeyhî, *Vekāyiu'l-fuzalâ,* Süleymaniye Ktp., Murad Molla, nr. 940, vr. 101^{a}, 126^{a}, 270^{b}; W. Pertsch, *Die Türkischen Handschriften der Herzoglischen Bibliothek zu Gotha,* Wien 1864, s. 173-174; a.mlf., *Die Türkischen Handschriften der Koniglischen Bibliothek zu Berlin,* Berlin 1889, s. 457; *Sicill-i Osmânî,* I, 198; O. Nuri Peremeci, *Edirne Tarihi,* İstanbul 1940, s. 115, 177-178; M. Tayyib Gökbilgin, *XV-XVI. Asırlarda Edirne ve Paşa Livası,* İstanbul 1952, s. 283, 390; Agâh Sırrı Levend, *Arap, Fars ve Türk Edebiyatlarında Leylâ ve Mecnûn Hikâyesi,* Ankara 1959, s. 177-195; a.mlf., *Türk Edebiyatı Tarihi,* Ankara 1973, I, 580; a.mlf., "Ahmed Rıdvan'ın İskendernâmesi", *TD,* sy. 3 (1951), s. 143-151; a.mlf., "Hayâtî'nin İskendernâmesi", *a.e.,* sy. 4 (1952), s. 195-201; a.mlf., "Ahmed Rıdvan'ın Leylâ vü Mecnûnu", *a.e.,* sy. 7 (1952), s. 389-394; a.mlf., "Ahmed Rıdvan'ın Hüsrev ü Şirin'i", *TDAY Belleten 1966,* Ankara 1967, s. 215-258; İsmail Ünver, *Türk Edebiyatında Manzum İskender-nâmeler* (doktora tezi, 1975), AÜDTCF Ktp., nr. 205; a.mlf., *Ahmed-i Rıdvân, Hayatı, Eserleri ve Edebî Şahsiyeti* (doçentlik tezi, 1982), AÜDTCF; a.mlf., *Ahmedî İskender-nâme,* Ankara 1983; a.mlf., "Ahmed Rıdvan'ın İskender-nâmesindeki Osmanlı Tarihi (Nusret-nâme-i Osman) Bölümü", *TDe.,* VIII (1979), s. 378-379; a.mlf., "Ahmed-i Rıdvan", *TTK Belleten,* L/196 (1986), s. 73-125.


İSMAİL ÜNVER

AHMED RIZÂ

(1858-1930)

Jön Türk hareketi liderlerinden ve Türk siyaset adamı.

Babası, devrin İngiliz kıyafeti modasına uygun giyindiği için "İngiliz" lakabıyla tanınmış Şûrâ-yı Devlet ve Âyan Meclisi üyelerinden Ali Bey, annesi ise ihtida etmiş Avusturyalı asil bir ailenin kızı Nâile Hanım'dır.

Ahmed Rızâ, Beylerbeyi Rüşdiyesi'ni bitirdikten sonra Mahrec-i Aklâm'a, daha sonra Galata Sarayı Mekteb-i Sultânîsi'ne devam etti. Annesinin tesiriyle küçük yaştan itibaren Batı kültürüyle yetişti, özel hocalardan dersler aldı. Bu arada şiire merak sardı ve henüz on beş yaşında iken birkaç şarkısı bestelendi. Küçüklüğünde astım hastalığına yakalandığından, çocukluğu Vaniköy sırtlarındaki çiftliklerinde avcılık yapmak ve bahçe işleriyle uğraşmakla geçti. Memuriyete Bâbıâli Tercüme Odası'nda başladı. Daha sonra istifa ederek Antalya'da sürgünde bulunan babasının yanına gitti. Anadolu'ya yaptığı bu gezide yakından gördüğü köylünün sefaleti onu, bunun sebeplerini araştırmaya yöneltti. Bu durumun, tarımın geriliğinden ileri geldiği düşüncesiyle Fransa'ya gidip ziraat öğrenimi yapmaya karar verdi. Paris'te üç yıl içinde Grignon Ziraat Mektebi'ni bitirdi ve uzman ziraatçı olarak yurda döndü (1884). Ziraat Nezâreti'nde bir memurluğa tayin edildi. Burada, devrin yeni ziraat makinelerini kullanarak bir işletme kurmaya çalıştıysa da başaramadı. Köylünün geri kalışının, onların modern tarım metotlarını bilmeyişlerinden ileri geldiği kanaatiyle Ziraat Nezâreti'nden ayrılarak Maarif Nezâreti'ne geçti. Niyeti, eğitim yoluyla köylünün aydınlanmasına çalışmaktı. Önce Bursa Mülkî İdâdî müdürlüğüne, ardından da Bursa Maarif müdürlüğüne tayin edildi. Dört yıl sonra bu alanda da bir şey yapamayacağını görerek istifa etti (1887) ve Antalya'ya babasının yanına gitti. Fransız İhtilâli'nin yüzüncü yıl dönümü münasebetiyle tertiplenen milletlerarası sergiyi ziyaret bahanesiyle Paris'e gitti (1889) ve orada kaldı.

Paris'e gitmeden önce pozitivizm ve Auguste Comte düşüncesiyle ilgilenmiş olan Ahmed Rızâ, Paris'te bir yandan Sorbonne Üniversitesi'nde târîh-i tabîî derslerine, bir yandan da Pierre Laffitte'in verdiği pozitivizm derslerine devam etti. Aynı zamanda pozitivistlerin cemiyetine üye oldu. Cemiyetin düsturu olan "Ordre et progrès" (nizam ve terakki) esasına da sonuna kadar bağlı kaldı. Bu kuruluşun yayın organı olan *La Revue Occidentale*'de İslâmiyet'i tanıtıcı ve yüceliğini belirtici makaleler yazmaya başladı. Osmanlı İmparatorluğu ile ilgili olarak Fransız basınında çıkan yazılara cevap verdi. 1891'de Osmanlı kadınlarıyla ilgili bir konferansında "hürriyetperverâne" ifadeler kullandığı gerekçesiyle yurda dönmesi için Paris sefaretine merkezden emir verildi. Ahmed Rızâ buna uymadığı gibi, İstanbul'a Posta ve Telgraf Nezâreti'ne yazdığı mektupta hiçbir gizli cemiyete mensup olmadığını, vatan ve milletin menfaat ve hukukunu müdafaa gerektiği zaman bunu Paris gazetelerinde yayımlayacağı yazılarla yapabileceğini ifade etti. Bir yandan da talebeliğini sürdürebilmek için II. Abdülhamid yönetiminden maaş talebinde bulundu. Bu arada ülkelerin ilerleme ve milletlerin geri kalma sebeplerini incelemeye koyuldu. Bu incelemelerinden sonra, ülkeyi ve halkı içinde bulunduğu tehlikeli durumdan kurtarmak için eğitimden ve müsbet ilimleri yaymaktan başka yol olmadığı sonucuna vardı. Düşüncelerini bir lâyiha halinde Sultan Abdülhamid'e gönderdi (1893). Padişahın teşvik edici cevap vermesi ve fikirlerini bildirmekte devam etmesini istemesi üzerine lâyihalarını göndermeye devam etti. Aynı zamanda Sadrazam Cevad Paşa'ya da lâyihaları hakkında arîzalar takdim etti.

Ahmed Rızâ padişahı, meşrutiyet rejiminin kötü bir şey olmadığına inandırmak için şeriatın meşveret usulünü emrettiğini anlatmaya çalışıyordu. Fakat altıncı lâyihasını da gönderdiği halde hiçbir hareket göremeyince, bunlardan bir sonuç çıkmayacağına kanaat getirerek, babasının arkadaşı eski Suriye mebusu Halil Ganem ile temasa geçti ve onun yayımlamakta olduğu Fransızca *La Jeune Turquie* gazetesinde siyasî yazılar yazmaya başladı. Aynı zamanda Sultan Abdülhamid'e daha önce takdim etmiş olduğu reform programını Londra'da *Lâyiha* ve *Mektub* adlarıyla risâle halinde neşretti.

Ahmed Rızâ, 1889'da İstanbul'da Mekteb-i Tıbbiyye'de kurulan İttihâd-ı Osmânî Cemiyeti ile de ilgilenmekte idi. 1891 sonu veya 1892 başlarında cemiyetin ilk nizamnâme taslağının Ahmed Rızâ'ya gönderildiği ve onun bu konuda bazı eleştirilerde bulunduğu anlaşılmaktadır. 1892'de cemiyetin ileri gelenlerinin tutuklanıp bir süre sonra serbest bırakılmalarından sonra Jön Türkler'in büyük bir kısmı Paris'te toplanmaya başlamıştı.

Ahmed Rızâ'nın yayınları, 1894'te Paris'te oluşmakta olan muhalif Türk grubu arasında büyük yankı uyandırdı. Selânikli Dr. Nâzım Bey, cemiyetin merkez

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

komitesi adına Ahmed Rızâ Bey'e kendilerine katılmasını teklif etti. Ahmed Rızâ teklifi kabul ettiği gibi, cemiyetin adı konusunda İstanbul merkezi ile bir münakaşaya girişti ve sonuçta kendisinin Auguste Comte'tan ilham alarak teklif ettiği Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti adı kabul edildi. Ahmed Rızâ'nın katılmasıyla Jön Türkler'in Avrupa kamuoyundaki faaliyetleri birden hızlandı. Ahmed Rızâ, Ali Şefkatî'nin Londra'da çıkarmakta olduğu *İstikbal* gazetesinde yazılarına devam etti. Bu yayımlar üzerine II. Abdülhamid, Ahmed Rızâ'nın da Jön Türkler'e katılmakta olduğunu görünce, kendisini Türkiye'ye dönmeye ikna etmesi için Paris sefiri Yûsuf Ziyâ Paşa'yı görevlendirdi. 2500 altın lira ihsan göndererek İstanbul'a geldiği takdirde önemli görevlere getirileceğini duyurdu. Ahmed Rızâ ihsanı kabul etmediği gibi, Paris Jön Türk grubunun ve İstanbul İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin yayın organı olarak yayına başlayan Türkçe *Meşveret* gazetesinin başına geçti (1895). Ayrıca bu gazeteye ek olarak Fransızca *Mechvéret Supplément Français*'yi de çıkarmaya başladı.

Ahmed Rızâ, gazetenin ilk sayısında Doğu kültürünü Batı'dan alınacak ilim ve kültürle yoğurmayı, halkın eğitim seviyesini yükseltmeyi öne çıkaran bir program yayımladı. İlerleme uğruna şiddet kullanılmasını kınayan bir tavır ortaya koydu. İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin programını da ilk defa olarak *Meşveret*'te yayımlaması, Ahmed Rızâ'yı Avrupa Jön Türkleri'nin lideri durumuna getirdi. Ancak Mizancı Murad Bey'in İstanbul'dan Mısır'a kaçarak *Mîzan* gazetesini orada çıkarmaya başlaması ve gazetesinin Mısır Jön Türkleri'nin mihrakı haline gelmesi, Ahmed Rızâ'nın durumunu sarstı. Esasen Ahmed Rızâ'nın kendi görüşlerini benimsemeyenlere karşı katı tavrı, laik ve pozitivist fikirleri, bazı yabancı çevrelerle kurduğu söylenen münasebetler, muhafazakâr Jön Türkler arasında şiddetli tepkilere yol açıyordu. *Meşveret*, İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin resmî organı olduğu halde, daha başlangıçta Ahmed Rızâ'nın şahsî malı haline gelmişti. Kendi fikirlerinden asla fedakârlık yapmaya yanaşmaması, cemiyette baş gösteren fikir ayrılıklarının esas sebebi oldu. Yabancı postahaneler kanalıyla Türkiye'ye sokulan iki cemiyet yayınından *Mîzan*, *Meşveret*'le kıyaslanamayacak kadar fazla ilgi görüyordu. Abdülhamid'e suikast düzenlenmesine karşı çıktığı için İstanbul'daki Jön Türkler'le de arası açılmıştı. İmparatorluk içindeki Jön Türkler artık gerçek lider olarak Murad Bey'i görüyor ve gazetesi *Mîzan* elden ele dolaşıyordu. Murad Bey'in böyle bir ortamda Paris'e gelmesi, Jön Türkler'in muhafazakâr kanadını onun liderliği altında toplanmaya sevketti. Bir süre sonra cemiyet içinde yeni bir düzenlemeye gidilerek Ahmed Rızâ Bey'in yerine Murad Bey İttihat ve Terakki Cemiyeti reisliğine getirildi (Aralık 1896).

Diğer taraftan, II. Abdülhamid'in isteği üzerine Léon Bourgeois'in başkanlığındaki Fransız hükümeti *Meşveret*'i kapatmaya ve Ahmed Rızâ'yı Fransa dışına sürmeye karar vermişti (1896). Fakat Fransız basınının ilk defa birleşerek kararın geri alınması için yaptığı baskılar sonucunda Fransız hükümeti, Paris'te Türkçe basılan *Meşveret*'in Fransa içinde dağıtımı dışındaki yasakları geri almak zorunda kaldı. Bunun üzerine Ahmed Rızâ, Türkçe *Meşveret*'i İsviçre'de çıkarmaya başladı (Mayıs 1896). İstanbul hükümeti bu sefer gazeteyi basan matbaacıdan Türkçe hurufatı satın aldığından Ahmed Rızâ gazetesini taş baskısı ile yayımlamaya çalıştı ise de bunun güçlüğü karşısında *Meşveret*'i Belçika'ya nakletti (Eylül 1897).

Ahmed Rızâ Türk-Yunan Harbi (1897) sırasında gazetesinde Girit İsyanı'nı destekler mahiyette yayımladığı bir yazıyı tekzibe yanaşmaması üzerine İttihat ve Terakki Cemiyeti'nden çıkarıldı. Ayrıca pozitivistlerin takvimini kullanması delil gösterilerek dinsizlikle suçlandı. Sultan Abdülhamid Belçika hükümetine baskı yaparak gazetenin basılmasını yasaklattı (26 Ekim 1897). Belçika Parlamentosu hükümetin kararını şiddetle protesto ettiği gibi mebuslardan Georges Lorand *Meşveret*'in yayımlanmasını üzerine aldı. Ancak Belçika kralı olaya müdahale ederek hem gazeteyi kapattırdı (16 Mayıs 1898), hem de Ahmed Rızâ'yı sınır dışı ettirdi (13 Aralık 1898). *Meşveret*'i Türkçe olarak yayımlamaktan vazgeçen Ahmed Rızâ, II. Meşrutiyet'in ilânına kadar Fransızca'sını yayımlamaya devam etti. Osmanlı hükümeti, basın yoluyla doğrudan doğruya padişahın şahsına hakaret edildiği iddiasıyla, Fransız mahkemelerinde Ahmed Rızâ aleyhine dava açtırdı. Fakat kayda değer hiçbir sonuç alınamadı ve Ahmed Rızâ küçük bir para cezası ile kurtuldu.

Damad Mahmud Celâleddin Paşa'nın 1899 sonlarında iki oğlu Prens Sabahattin ve Lutfullah beylerle Avrupa'ya kaçmasıyla Jön Türk hareketine yeniden canlılık geldi. Prens Sabahattin'in çağrısı üzerine Paris'te I. Jön Türk (Osmanlı Umum Muhâlifîn) Kongresi toplandı (4 Şubat 1902). Arap, Arnavut, Ermeni, Rum ve Bulgar milliyetçilerinin de katıldığı kongrede çeşitli görüşler ortaya çıktı. Ermeniler'in padişaha suikast da dahil olmak üzere şiddet hareketlerini sürdüreceklerini açıkça ifade etmeleri, Ahmed Rızâ taraftarlarını kızdırdı. Yine Ermeniler'in padişaha karşı yabancılardan, bu arada Ruslar'dan destek istenmesi hususundaki talepleri Sabahattin Bey tarafından İngiltere ve Fransa'nın da ilâvesiyle kabul edildi. Böylece kongreye katılanlar bir tarafta Sabahattin Bey ve Ermeniler'den oluşan "müdahaleciler", diğer tarafta ise Ahmed Rızâ ve taraftarlarından oluşan "adem-i müdahaleciler" olmak üzere ikiye ayrıldı. Bu ayrılığı ortadan kaldırmak için Ahmed Rızâ'nın başkanlığında toplanan ikinci kongrede (1907) Ahmed Rızâ ve taraftarları azınlıkta kaldı. İsmâil Kemal'in ileri sürdüğü orduyu ayaklandırma tezi, pek çok grup tarafından benimsendi. Şiddet taraftarları Ahmed Rızâ'yı da ikna etmeyi başardı. Yine de Ahmed Rızâ, ülkeyi "ateş ve dehşete sokarak" yabancı müdahaleyi davet edecek tedhişçiliğe karşı çıkıyordu. Abdülhamid'e karşı yapılacak ihtilâle Ermeniler'in katılmasını kesinlikle istemiyordu. Ahmed Rızâ'nın fikir değiştirmesinin başlıca sebebi, Abdülhamid düşmanlığının ve meşrutiyet tutkusunun Makedonya'daki Üçüncü Ordu subayları arasında çok artmış olması idi. 1907'de Selânik'te gizli olarak Osmanlı Hürriyet Cemiyeti'ni kuran Talat, İsmâil Canbolat, Midhat Şükrü gibi İttihat ve Terakki'nin Selânik grubu üyeleri, Ahmed Rızâ'nın Paris'teki arkadaşlarıyla birleşmişti. Jön Türkler'in en büyük başarısı 1908 Meşrutiyeti'ni gerçekleştiren Makedonyalı Türk subaylarının kendi saflarına katılması oldu. Rusya ile İngiltere arasında Reval'de yapılan görüşmelerde Osmanlı Devleti'nin parçalanacağını düşünen bu subayların 1908 Temmuzunda isyan ederek dağa çıkmalarından sonra II. Abdülhamid, 23 Temmuz 1908'de meşrutiyeti yeniden yürürlüğe koymak zorunda kaldı.

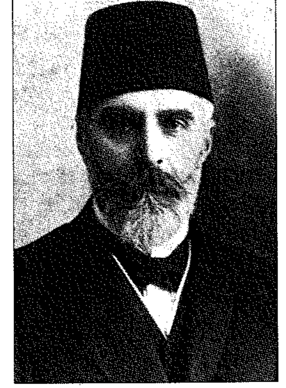
II. Meşrutiyet'in ilânından sonra "ebü'l-ahrâr" (hürriyetçilerin babası) sıfatıyla

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

büyük törenlerle İstanbul'a dönen Ahmed Rızâ, İstanbul mebusu olarak girdiği Meclis-i Meb'ûsan'da oy birliği ile başkanlığa getirildi (17 Aralık 1908). Ancak, 31 Mart Vak'ası'nda gazeteci Hasan Fehmi, Zeki ve Ahmed Samim beylerin öldürülmeleri gibi tedhiş hareketleri yüzünden İttihat ve Terakki ile arası açılınca, 1910'da merkez komitesinden çıkarıldı. 18 Ocak 1912'de ilk meclisin feshinden sonraki seçimlere katılmadı ve padişah tarafından 18 Nisan 1912'de Âyan Meclisi üyeliğine getirildi. Bu dönemde İttihatçılar'ı sert biçimde eleştirdi. Bâbıâli Baskını'ndan (23 Ocak 1913) sonra İttihatçılar'la arası tamamen açıldı. Mütareke döneminde Sultan Vahdeddin tarafından Âyan Meclisi reisliğine getirildi. Bu mevkide iken vatanın kurtuluşu için Vahdet-i Millî Cemiyeti'ni kurduysa da bir sonuç alamadı. Damad Ferid Paşa ile anlaşmazlığa düşünce Mustafa Kemal'in 22 Haziran 1919'da Havza'dan kendisine yazdığı mektup üzerine Paris'e gitti. Anadolu hareketi lehine burada bir kamuoyu oluşturmaya çalıştı. İstiklâl Harbi boyunca yayımladığı broşür, makale, beyanat ve konferanslarla millî hareket lehine bir hava meydana getirmeyi başardı. Ankara hükümetiyle anlaşmak üzere Fransız temsilcisi Franclin Bouillon'un gönderilmesinde müessir oldu. Lozan Antlaşması'nın imzalanmasından sonra 1926'da yurda döndü. Vaniköy'deki çiftliğine çekilerek hâtıralarını ve İttihat ve Terakki'nin tarihini yazmaya başladı. 26 Şubat 1930'da kaza ile düşüp kalça kemiğini kırdı; aynı gün kaldırıldığı Şişli Etfal Hastanesi'nde öldü. Cenazesi Kandilli Mezarlığı'na defnedildi.

Ahmed Rızâ, muhatabına hürmet telkin eden ve tesir altında bırakan bir şahsiyete, kuvvetli bir kültüre, felsefî görüşe ve ileri derecede medenî cesarete sahipti. Bazı çevrelerce dinsizlikle itham edilmesinin sebebi, şeriat hükümlerinin geçerli olduğu bir devirde dini, bir devlet nizamı değil, tamamen indî ve şahsî bir inanç olarak kabul etmesindendir. Devrinde şiddetli tepkilere yol açan bu anlayışı bir tarafa bırakılırsa Ahmed Rızâ, Fransa'da yayımlamaya başladığı ilk makalelerinden itibaren hemen bütün eserlerinde İslâm dininin dinlerin en mükemmeli, en mâkulü ve insanî olanı, sosyal hakları tanıyan ve sosyal değeri bulunan tek din olduğu gibi, "cennet anaların ayakları altındadır" diyecek kadar kadını yücelten ve insan sayan yegâne din olduğunu ısrarla belirtmiştir. Asırlar boyunca, Türk ve Osmanlı imparatorluklarının İslâm dininin esaslarından olarak benimsedikleri ahlâk, adalet ve müsamahayı, siyasetlerinin temeli kabul ettiklerini ve uygulamada bunlardan asla şaşmadıklarını, her fırsatta tarihî misalleriyle açıklamıştır. Osmanlı Devleti'nin başına gelen bütün felâketlerin de anlayış ve müsamahadan kaynaklandığı görüşündedir. Ahmed Rızâ'nın *Tolérance Musulmane* isimli eseri ile yine *La Faillite morale de la politique Occidentale en Orient* adlı son eseri, müslümanların insanî davranışlarına karşı Batı'nın hainliklerinin misalleri ile doludur. Bu misallerin tamamı da Batılı yazarların eserlerinden derlenmiş itiraflardır.

Memleketin kalkınabilmesi ve felâketten kurtulabilmesi için halkın eğitilmesinden başka çare olmadığı kanaatindedir. Bunun için Hz. Muhammed'in, ilim tahsil etmek her müslümana farzdır, sözünde görüldüğü gibi bilgiye bu kadar önem veren başka bir din olmadığını belirtir ve idarecilerin bu uyarıyı samimiyetle benimseyip ona göre hareket etmelerini arzu eder. Sultan Abdülhamid'in yürürlükten kaldırdığı Kānûn-ı Esâsî'nin tekrar yürürlüğe konulmasını, ancak daha önce elden geçirilerek devletin idareci unsuruna idarî hâkimiyet verici kısımların ilâve edilmesini ister. Azınlıklardan milliyetçilik yaparak ayrılık peşinde koşanların düşman sayılmaları gerektiğini belirtir. O, Abdülhamid'e değil, hatalı gördüğü idare sistemine ve onun her şeyi bilfiil halletmek isteyen sonsuz kudret ve selâhiyetine karşıdır. Tanzimat'tan beri Batılılar'ın bir müdahale vasıtası olarak kullandıkları ıslahat projelerinin eyaletlere ve azınlıklara göre ayrı ayrı değil, bütün memlekete şâmil olarak ele alınması fikrindedir. Hilâfet hakkındaki düşüncesi ise pek kesindir: "Hilâfet, Âl-i Osmân'ın mutlak ve meşrû hakkıdır, asla elinden alınamaz, terkedilemez." Bırakılması demek, "Türkiye'yi kendi elimizle büyük devletlikten küçük devletliğe indirmek demek olur" der. Ordunun vazifesinin vatanı korumak olduğu, ancak memleketteki siyasî ortamın tehlike arzetmesi halinde müdahalesinin şart sayıldığı, tehlikeyi önledikten sonra da kışlaya dönmesinin zaruri bulunduğu fikrindedir.


Ahmed Rızâ

Ahmed Rızâ'nın *Islâhat, Osmanlı, Meşveret* ve *Şûrâ-yı Ümmet* gazetelerinde Türkçe, *La Revue Occidentale* ve *Mechvéret* dergilerinde Fransızca, *Positivist Review* dergisinde de İngilizce yayımladığı makalelerinden başka kitap halinde çıkan eserleri şunlardır: *Vatanın Hâline ve Maârif-i Umûmiyyenin Islâhına Dair Sultan Abdülhamid Hân-ı Sânî Hazretleri'ne Takdim Kılınan Altı Lâyihadan Birinci Lâyiha* (Londra 1312); *Vatanın Hâline ve Maârif-i Umûmiyyenin Islâhına Dair Sultan Abdülhamid Hân-ı Sânî Hazretleri'ne Takdim Kılınan Lâyihalar Hakkında Makām-ı Sadârete Gönderilen Mektub* (Cenevre 1313, 1314); *Vazîfe ve Mes'ûliyet Serisinden:* 1. cüz *Mukaddime, Padişah, Şehzâdeler* (Kahire 1320), 2. cüz *Asker* (Kahire 1323), 3. cüz *Kadın* (Paris 1324). Eser iki defa basılmıştır. Fransızca eserleri: *Tolérance Musulmane* (Paris 1907); *La Crise de l'Orient* (Paris 1907); *Echos de Turquie* (Paris 1920); *La Faillite morale de la politique Occidentale en Orient* (Paris 1922). Batı dünyasının asırlar boyunca Hıristiyanlık taassubuyla Türkler'e ve müslümanlara karşı beslediği kin, nefret ve düşmanlık kadar yapmaktan çekinmediği korkunç zulüm ve haksızlıkları da doğrudan doğruya Avrupalı yazarlara dayanarak ortaya koyan bu eser, aslında Batı kamuoyunu uyarmak gayesiyle kaleme alınmış ve bunda da bir ölçüde muvaffak olmuştur. Aynı zamanda muhteva itibariyle de hıristiyan Avrupa'nın İslâm dünyasına bakış açısını anlatması bakımından önemli görülerek daha yayımlandığı yıl Tunuslu tanınmış gazeteci ve fikir adamlarından Sâdık ez-Zemerlî ve Mehmed Burgiba tarafından *İflâsü'l-edebî li's-siyâseti'l-ġarbiyye bi'l-meşrıḳ* adıyla Arapça'ya çevrilmiştir (Tunus 1922). Gördüğü ilgi dolayısıyla daha sonra da başkaları tarafından tekrar tercüme edildiği gibi, bu ilk tercüme *el-Ḥaybetü'l-edebiyye li's-siyâseti'l-ġarbiyye*

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

fi'ş-şarḳ adıyla ikinci defa da yayımlanmıştır (Tunus 1977). Eser, *Batının Doğu Politikasının Ahlâken İflâsı* adıyla Türkçe'ye de çevrilmiştir (trc. Z. Ebüzziya, İstanbul 1982; 2 bs. Ankara 1989). Ölümünden sonra Halûk Şehsuvaroğlu tarafından tefrika halinde neşredilen hâtıratı (*Cumhuriyet*, 26 Ocak 1950-29 Şubat 1950) kitap halinde de yayımlanmıştır (*Meclis-i Mebusan ve Ayân Reisi Ahmed Rızâ Bey'in Anıları*, İstanbul 1988). Zengin kütüphanesi ve evrakı ise Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Kütüphanesi'ndedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Paul Fesch, *Constantinople aux derniers jours d'Abdulhamid*, Paris 1907; Carra de Vaux, *Les Penseurs de l'Islam*, Paris 1921-26 — 1984, V, 159-170; Ahmed Bedevî Kuran, *İnkılâp Tarihimiz ve Jön Türkler*, İstanbul 1945; a.mlf., *İnkılâp Tarihimiz ve İttihad Terakki*, İstanbul 1948; a.mlf., *Osmanlı İmparatorluğunda İnkılâp Hareketleri ve Millî Mücadele*, İstanbul 1956; Z. Fahri Fındıkoğlu, *Auguste Comte ve Ahmed Rızâ*, İstanbul 1962; Feroz Ahmad, *İttihad ve Terakki 1908-1914* (trc. Nuran Yavuz), İstanbul 1971; Özege, *Katalog*, V, 2008-2009, 2012; Ernest Edmondson Ramsaur, *Jön Türkler ve 1908 İhtilali* (trc. Nuran Ülken), İstanbul 1972; Y. Aşatoviç Petrosyan, *Sovyet Gözüyle Jön Türkler* (trc. Mazlum Beyhan—Ayşe Hacıhasanoğlu), Ankara 1974; Birol Emil, *Mizancı Murad Bey, Hayatı-Eserleri*, İstanbul 1979; a.mlf., *Jön Türklere Dair Vesikalar*, İstanbul 1982, s. 10-13 ve index; M. Şükrü Hanioğlu, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Dr. Abdullah Cevdet ve Dönemi*, İstanbul, ts.; a.mlf., *Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük (1889-1902) I*, İstanbul, ts.; Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri 1895-1908*, İstanbul 1983; Sâdık ez-Zemerlî, *Aʿlâm Tûnisiyyûn* (trc. Hamadî es-Sâhilî), Beyrut 1986, s. 19.

 Ziyad Ebüzziya

AHMED er-RİFÂÎ

(احمد الرفاعى)

Seyyid Ahmed b. Alî el-Mekkî
b. Yahyâ er-Rifâî
(ö. 578/1182)

Rifâiyye tarikatının kurucusu.

512'de (1118), Bağdat'la Basra arasında kalan Batâih bölgesinde Ümmüabîde köyünde doğdu. Atalarından Rifâa el-Hasan el-Mekkî'den (ö. 331/943) dolayı Rifâî nisbesini aldı. Şa'rânî ise *eṭ-Ṭabaḳātü'l-kübrâ*'sında (s. 140), bu nisbenin aynı ismi taşıyan bir Arap kabilesine mensup olmasından ileri geldiğini yazar. Ancak onun hayatından bahseden ilk kaynaklarda böyle bir bilgi yoktur, son devir kaynakları da bu görüşü kabul etmezler. Doğum tarihi bazı müelliflerce 500 (1107) olarak verilmekle birlikte ilk kaynaklar 512 (1118) tarihi üzerinde ittifak etmişlerdir.

Ahmed er-Rifâî'nin Hz. Hüseyin soyundan gelen bir seyyid olduğunda bütün kaynaklar birleşirler. İmam Mûsâ el-Kâzım'ın oğlu İbrâhim el-Murtazâ neslinden olan ceddi Rifâa el-Hasan el-Mekkî, Karmatîler'in sebep olduğu kargaşa ve isyanlar sırasında Mekke'den İspanya'ya hicret ederek İşbîliye'ye yerleşti. Torunlarından Seyyid Yahyâ, ailesiyle birlikte İşbîliye'den tekrar Hicaz'a dönmüş (450/1058), daha sonra Basra'ya gitmişti. Orada kendisine Şiîler'le Sünnîler arasındaki kavgalara son vermesi için **Tâlibiyyûn**'un nakiblik görevi verilmiş, Basra, Vâsıt ve Batâih bölgelerinde huzuru sağlamıştı. Ahmed er-Rifâî'nin babası olan Seyyid Ali bu zatın oğludur; annesi ise Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin soyundan Fâtıma el-Ensârî'dir. Seyyid Ali de babası Seyyid Yahyâ gibi Tâlibiyyûn'un **nakib***i iken Sünnîler'le Bâtınîler arasında yeni bir mücadele başlamıştı. Durumu Halife Müsterşid'e arzetmek için Bağdat'a giden Seyyid Ali fitneye sebep olanların susturulması gerektiğini söylemiş, ancak halife diğer siyasî meşguliyetlerini ileri sürerek bu hadiseye ilgi göstermemişti. Seyyid Ali Batâih'e dönerken Bağdat yakınlarında vefat etmiş (519/1125), on sene sonra da Halife Müsterşid Bâtınîler tarafından öldürülmüştür.

Babası öldüğünde yedi yaşında olan Ahmed er-Rifâî'yi, devrin büyük sûfîlerinden dayısı Mansûr el-Batâihî, annesi ve kardeşleriyle birlikte himayesine aldı. Kur'an öğrenimini ve hıfzını tamamladıktan sonra, devrin âlim ve mutasavvıflarından Ali Ebü'l-Fazl el-Vâsıtî ve diğer bazı âlimlerden İslâmî ilimleri öğrendi. Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin Şâfiî fıkhı ile ilgili *Kitâbü't-Tenbîh*'ini okudu. Bu kitaba yazdığı şerh Moğol istilâsı sırasında kaybolmuştur. Vâsıtî ona icâzet verdi ve hırkasını giydirdi. "Herkes üstadıyla ben ise talebem Rifâî ile iftihar ederim" diyen Vâsıtî, zâhir ve bâtın ilimlerine sahip bir âlim ve sûfî olduğunu belirtmek üzere ona "ebü'l-alemeyn" unvanını verdi. Ahmed er-Rifâî, Vâsıtî'nin ölümünden sonra dayısı Mansûr el-Batâihî'nin terbiye ve irşad halkasına girdi. Rifâî'ye **hilâfet*** ve "şeyhü'ş-şüyûh" unvanını vererek kendisine bağlı bütün tekkelerin şeyhliğini de tevdi eden Batâihî, Ümmüabîde'deki tekkeye yerleşip müridlerin irşad ve terbiyesiyle meşgul olmasını istedi. Birkaç sene sonra bölgesindeki şeyhlerin bazı ciddi tenkitlerine mâruz kalmış, hatta erkek ve kadın müridlerini aynı zikir meclisinde bir arada bulundurmak gibi sünnet dışı uygulamalarda bulunduğu iddiasıyla Halife Müktefî'ye şikâyet edilmişse de bu durum onun çalışmalarına ve tesirlerinin yayılmasına engel teşkil etmemiştir. Müridlerinin sayısının artması, o bölgedeki şeyhlerin haset ve kıskançlığına sebep oldu. Ancak o birçok iftira, itham ve hakaretlerle karşılaşmasına rağmen, büyük bir sabır ve tevazu göstererek irşad vazifesine devam etti. Kendisini çekemeyenler Halife Müktefî'ye, erkek ve kadın müridlerini aynı zikir meclisinde bir arada bulundurduğu iddiasıyla şikâyet ettiler (1155). Durumu yerinde araştırmakla görevlendirilen memur, kanaatlerini halifeye, "Bu seyyid ve müridleri sünnet yolunda değillerse yeryüzünde sünnet üzere hareket eden hiç kimse kalmamış demektir" şeklinde açıkladı. Bunun üzerine Halife, Ahmed er-Rifâî'ye, yaptırdığı tahkikattan dolayı özür dileyen bir mektup gönderdi.

1160'ta bazı yakınları ve müridleriyle birlikte hacca gitti. Dönüşte Medine'yi ziyaret etti. Medine uzaktan görününce devesinden inip yürüyerek Ravza-i Mutahhara'ya girdi. Rifâî'nin bu ziyaret sırasında zuhur ettiği ileri sürülen bir kerametiyle ilgili menkıbe oldukça meşhurdur. Rivayete göre, Hz. Peygamber'in kabri önüne gelince "es-Selâmü aleyke yâ ceddî!" diyerek selâm vermiş, orada bulunanlar Hz. Peygamber'in "Aleyke's-selâm yâ veledî!" sözüyle selâma karşılık verdiğini duymuşlar; cezbeye gelen Rifâî diz çöküp, "Uzakta iken benim yerime varıp toprağını öpsün diye sana ruhumu gönderiyordum; şimdi bu devlet bedenime de nasip oldu; uzat elini de dudaklarımla öpeyim" mânasına gelen meşhur şiirini okumuş; bunun üzerine Hz. Peygamber'in kabrinden dışarıya nûrânî bir el uzanmış ve Rifâî bu eli öpmüş; aralarında Hayyât b. Kays el-Harrânî ve Adî b. Müsâfir gibi zatların da bulunduğu büyük bir topluluk hadiseye şahit olmuşlardır. Ahmed er-Rifâî'nin biyografisini yazan müellifler pek çok şahit ismi sayarak bu menkıbeyi mütevâtir bir haber şeklinde değerlendirirler. *Ġāyetü't-taḥrîr* müellifi Abdülazîz ed-Dîrînî, Hz. Peygamber'in selâma karşılık vermesinin ve kabrinden dışarıya nûrânî bir elin uzanmasının mümkün olduğu hakkında devrin kadısına

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

ait bir fetvayı da zikreder. Celâleddin es-Süyûtî bu haberi incelediği *eş-Şerefü'l-muhtem* adlı risâlesinde hadisenin tevâtür derecesine ulaştığını söyler. Rifâî şeyhlerinden Ebü'l-Hüdâ es-Sayyâdî de bu menkıbe hakkında kaleme aldığı *el-Kenzü'l-mutalsem fî meddi yedi'n-Nebî li-veledihi'l-ġavs er-Rifâ'î* adlı eserinde bu menkıbeye yer veren pek çok kitap ve müelliften iktibaslar yapmıştır. Rifâî'ye saygısı ve bağlılığı olanların bu menkıbeyi mütevâtir haber olarak gösterme gayretlerine rağmen, bizzat Rifâî, prensip olarak kerامete önem vermemiştir.

Abbâsî Halifesi Müstencid, Ahmed er-Rifâî'ye bir mektup göndererek kendisine nasihat ve tavsiyelerde bulunmasını istedi. Rifâî'nin cevabî mektubunu beğenen halife ona ve dervişlerine birçok hediye gönderdi, bir sene sonra da sarayına davet etti. Halife, maiyetindekiler ve Bağdat şeyhleri ona büyük bir saygı ve ilgi gösterdiler. *İrşâdü'l-müslimîn* müellifi Fârûsî, halifenin onu ikinci ve üçüncü gün yalnız başına saraya davet ettiğini, babasının kabri civarında icra ettiği zikir meclisine kendisinin de katıldığını anlatır. Bu ve benzeri kayıtlardan onun Abbâsî halifelerinden hürmet gören, devrinin tanınmış ve itibarlı bir sûfîsi olduğu anlaşılmaktadır. İkinci defa hacca gittiği kaynaklarda ifade edilmekle birlikte tarih verilmemektedir.

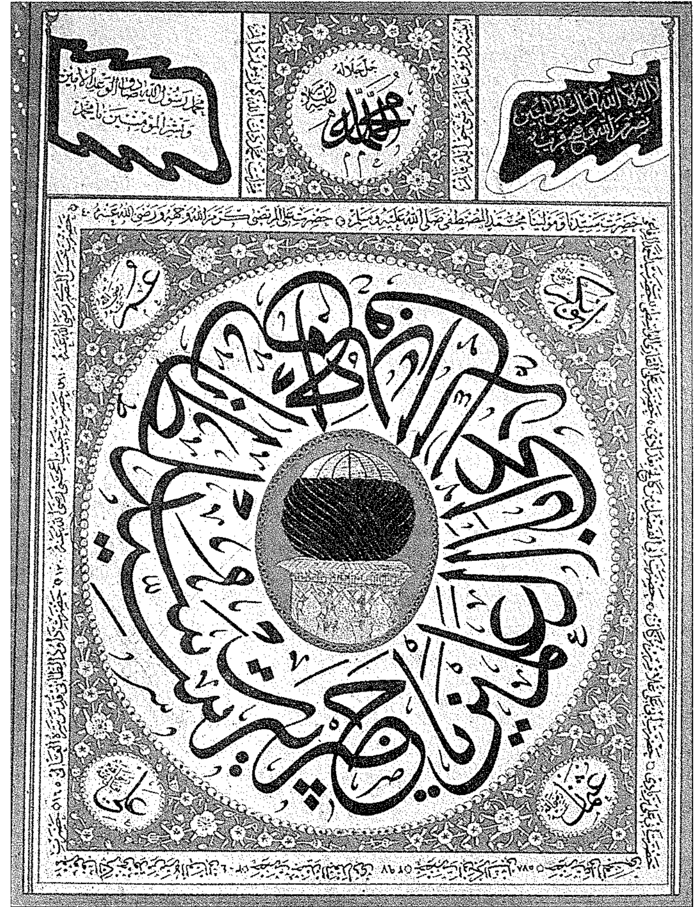
Ahmed er-Rifâî, şiddetli bir ishal hastalığı sonunda 22 Cemâziyelevvel 578'de (23 Eylül 1182) vefat etti. Türbesi Bağdat'ın güneyinde Vâsıt yakınlarındadır. İlk eşi Hatîce bint Ebû Bekir el-Vâsıtî en-Neccârî'den Fâtıma ve Zeyneb adlarında iki kızı, onun vefatından sonra evlendiği Râbia'dan Sâlih adlı bir oğlu olmuş, ancak Sâlih evlenmeden vefat ettiği için nesli kızları ile devam etmiştir. Fâtıma'dan İbrâhim el-A'zeb (ö. 609/1212) ve Ahmed el-Ahdar (ö. 645/1247) adlarında devirlerinde meşhur iki sûfî, Zeyneb'den ise ikisi kız altısı erkek olmak üzere on torunu olmuştur. Bunlardan İzzeddin Ahmed es-Sayyâd (ö. 670/1271) Rifâiyye'nin Sayyâdiyye kolunun kurucusu olup tarikatın Irak, Hicaz, Yemen, Mısır ve Suriye'de yayılmasında tesiri olmuştur. Ahmed er-Rifâî'nin nesli günümüze kadar devam etmiştir. Rifâî aileler Suudi Arabistan, Irak, Suriye, Mısır, Lübnan gibi ülkelerde bulunmaktadır.

Mir'âtü'z-zamân'da zikredilen ve D. S. Margoliouth tarafından tekrar edilen (bk. *İA*, I, 203-204) Rifâî'nin kötü huylu bir karısı olduğu, ondan boşanabilmesi için yakınlarının 500 dinarlık mihri aralarında topladıkları ve buna rağmen boşanamadığına dair rivayette adı geçen kadın onun değil, *İrşâdü'l-müslimîn* müellifinin bildirdiğine göre, Şeyh Harbûnî'nin karısıdır. Bu hadiseyi bizzat Ahmed er-Rifâî, bazı makamlara erişmek için eziyetlere tahammül etmek gerektiğini belirtmek için anlatmaktadır.

Bütün kaynaklar pek çok müridi olduğunu, tekkesine her gün binlerce kişinin geldiğini, sabah akşam bunlara yemek verildiğini yazar. Tekkesinin vakıf, hediye ve bağış yoluyla çok büyük geliri olduğu da ifade edilmektedir.

Kaynaklar onu âlim, muhaddis, Şâfiî fakihi ve müfessir bir sûfî olarak tanıtırlar. Ahmed er-Rifâî'nin menkıbe ve eserlerinde görülen tasavvuf ve tarikat anlayışı Kitap ve Sünnet'e tamamen uygundur. Buna göre İslâm, "zâhir" ve "bâtın"ı ile bir bütündür. Bâtın zâhirin özü, zâhir bâtının zarfıdır; zâhir olmasa bâtın da olmazdı. Kalp cesetsiz olmaz, kalbi olmayan ceset ise çürür. Tasavvuf bâtın ilmidir. Tarikat şeriat demektir. Derviş olmak için toplumdan uzaklaşmak gerekmez. Müridler dünyevî meşguliyetlerini terketmeksizin, helâl ve harama dikkat ederek ve gafletten uzak kalmak suretiyle hak yolunda ilerleyebilirler. Tasavvuf baştan sona "edep"ten ibarettir ve bütün edepler Hz. Peygamber'in sünnetine tâbi olarak elde edilir.

Kaynakların zül, meskenet, fakr, inkisar ve tevazu sahibi olarak tanıttıkları Ahmed er-Rifâî, Allah'a bu faziletlerle vâsıl olduğunu, bunları tasavvufî yolunun birer esası olarak tercih ve tesbit ettiğini söyler. Menkıbeleri içinde onun fevkalâde tevazuunu gösteren birçok hikâye yer almaktadır. Menâkıbnâmelerin, birkaç keramet istisna edilirse hemen hemen daima onun ahlâkını ve insanî münasebetlerdeki tevazuunu gösteren hikâyelere yer vermeleri dikkat çekicidir. Bu menkıbeler ve eserlerinde ifade edilen fikirler, onun sûfî şahsiyeti ve tarikat pîrleri arasındaki özelliklerini ortaya koyan ana çizgilerdir.



Aziz Efendi hattıyla Ahmed er-Rifâî levhası (Türk ve İslâm Eserleri Müzesi)

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. -- Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.



Ahmed er-Rifâî ile ilgili Kāsım b. Muhammed'in *Ümmü'l-berâhîn fî baʿzı menâkıbı sultâni'l-ʿârifîn* adlı eserinden ilk sayfa (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1123, vr. 1ᵇ)

Dört büyük **kutub***dan biri kabul edilen Ahmed er-Rifâî'nin kutbiyyet makamına Abdülkādir-i Geylânî'den sonra yükseldiğini kaynaklar yazar. Gavsiyyet (**bk. GAVS**) ve kutbiyyet âleminin kendisine daha önce de teklif edildiği, ancak bu vazifeden affedilmesini istediği, bunun üzerine aynı vazifenin Abdülkādir-i Geylânî'ye verildiği, onun ölümünden sonra tekrar kendisine tevcih edilince kabul ettiği ve on altı sene bu makamda bulunduğu kaydedilmektedir.

Kurmuş olduğu tarikat bir süre Rifâiyye, Ahmediyye ve Batâihiyye adlarıyla anılmakla birlikte sonraları sadece Rifâiyye adı kullanılır olmuştur.

Eserleri. 1. *el-Ḥikemü'r-Rifâʿiyye.* Kendisinin telif ettiği günümüze kadar intikal etmiş tek eseri olup küçük bir risâledir (Şam, ts.). Müridlerinden Abdüssemî' el-Hâşimî'ye ithafen yazılan bu eseri, Ebü'l-Hüdâ es-Sayyâdî *Ḳalâʾidü'z-zeberced ʿalâ Ḥikemi'r-Rifâʿî* adıyla şerhetmiş (Beyrut 1885), Muallim Nâci bu eserden aldığı Rifâî'nin sekiz hikmetli cümlesini şerhederek *Hikemü'r-Rifâî* adıyla yayımlamıştır (İstanbul 1304). Geylânîzâde Seyyid Muhammed Seyfeddin, eseri *Terceme-i Ḥikem-i Rifâʿiyye* adıyla Farsça'ya tercüme etmiştir (İstanbul 1302). *el-Ḥikemü'r-Rifâʿiyye,* Türkçe'ye de birkaç defa çevrilmiş, son olarak *Hak Yolcusunun Düsturları* adı altında aşağıda verilen iki eseriyle birlikte yayımlanmıştır (trc. Yaman Arıkan, İstanbul 1985, s. 39-100). **2.** *el-Burhânü'l-müʾeyyed.* Sohbetlerinden derlenmiştir. Birçok konuya temas etmekle birlikte tevhid, semâ, iradî ölüm, şeriat-tarikat münasebetleri daha geniş olarak işlenmiştir. Müteşâbih âyetler meselesinde İmam Şâfiî, Mâlik b. Enes, Ebû Hanîfe, İbn Hanbel ve Ca'fer es-Sâdık'ın sözleri zikredilmiş, kelâmcıların görüşlerine yer verilmemiştir. Muhtelif baskıları olan eserin (İstanbul 1301; Şam, ts.) Türkçe'ye ilk tercümesi Kudsîzâde Kadri tarafından yapılmış (İstanbul 1313), son olarak *Delilleriyle Ma'rifet Yolu* adıyla yayımlanmıştır (trc. H. Kâmil Yılmaz, İstanbul 1985). **3.** *el-Mecâlisü's-seniyye.* Menâkıbnâmelerde nakledilen meclislerin sonradan Mustafa Reşîd er-Rifâî tarafından derlenmiş şekli olup yedi meclis ihtiva eder. Meclisler tasavvufî sohbet ve mev'izalardan ibarettir. Eser, Kudsîzâde Kadri tarafından *Mecâlis-i Hazret-i İmâm Rifâî* adıyla tercüme edilmiştir (İstanbul 1313). **4.** *Erbaʿûne ḥadîs̱en.* Kırk hadisi kendisinden itibaren Hz. Peygamber'e kadar ulaşan bir senedle vermektedir (Şam, ts.). Risâledeki hadisler *Kütüb-i Sitte* ve meşhur hadis kitaplarında mevcuttur. Türkçe tercümesi *Hak Yolcusunun Düsturları* adlı kitabın içinde yer almaktadır (s. 9-36). **5.** *Ḥâletü ehli'l-ḥaḳîḳa maʿallâh.* Yukarıda geçen kırk hadisin şerhidir. 549 (1154) yılı Receb ayından itibaren her perşembe günü bir hadisin tasavvufî şerhini yaptığı sohbetlerinde tutulan notların, müridlerinden Ebû Şücâ' b. Menhec tarafından derlenmesinden meydana gelmiştir (Mısır 1315, Halep 1962). Tasavvuf ve hadis münasebeti bakımından dikkat çekici olan bu eser, *Onların Âlemi* adıyla Türkçe'ye tercüme edilmiştir (trc. Abdülkadir Akçiçek, İstanbul 1964). **6.** *en-Niẓâmü'l-ḫâṣ li-ehli'l-iḫtiṣâṣ.* Kaynaklarda adı geçmeyen bu eserin üslûbundan Ahmed er-Rifâî'nin sohbetlerinden derlendiği anlaşılmaktadır. Tasavvufî mev'iza ve nasihatlardan meydana gelen eser *el-Ḥikem* ve *Erbaʿûne ḥadîs̱en* ile birlikte yayımlanmıştır (Şam, ts., s. 57-92). Türkçe'ye ilk tercümesi Mehmed Nâzım tarafından yapılan eserin (İstanbul 1328), yeni bir tercümesi *Hak Yolcusunun Düsturları* adıyla yayımlanan kitap içindedir (s. 103-189). **7.** *el-Eşʿâr.* Bazı şiirleri Ebü'l-Hüdâ es-Sayyâdî'nin Ahmed er-Rifâî hakkında yazdığı *Ḳılâdetü'l-cevâhir* adlı geniş biyografide bir araya getirilmiştir. Bu şiirler Kenan Rifâî'nin *Ahmed er-Rifâî* (İstanbul 1340) isimli eserinde de bulunmaktadır. **8.** *el-Aḥzâb ve'l-evrâd. İrşâdü'l-müslimîn*'in yazarı Fârûsî, Ahmed er-Rifâî'nin 662 hizbinin mevcut olduğunu söylüyorsa da, muhtelif eserler içinde (bk. İzzeddin Ahmed es-Sayyâd, s. 91-112; Ebü'l-Hüdâ es-Sayyâdî, *Ḳılâdetü'l-cevâhir,* s. 246-274; Kenan Rifâî, ek, s. 1-103) bunların ancak bir kısmı bir araya getirilmiştir.

Bu eserlerden başka, Muhammed Sirâceddin er-Rifâî (ö. 885/1480) bazı sözlerini *Raḥîḳu'l-kevs̱er min kelâmi'l-ġavs̱ er-Rifâʿî el-ekber* (Beyrut 1887), Ebü'l-Hüdâ es-Sayyâdî ise bazı söz ve meclislerini *el-Fecrü'l-münîr* (İstanbul 1300) ve *Kitâbü Külliyyâti'l-Aḥmediyye* (Kahire 1316) adlı kitaplarda bir araya toplamışlardır. Kaynaklarda ismi geçen *Ṭarîḳu's-sâʾirîn ilallâh* adlı eseri günümüze ulaşmamıştır.

Ahmed er-Rifâî hakkında kaleme alınan başlıca eserler şunlardır:

1. Abdülkerîm b. Muhammed er-Râfiî el-Kazvînî (ö. 623/1226). *Sevâdü'l-ʿayneyn fî menâḳıbi'l-ġavs̱ Ebi'l-ʿAlemeyn* (Kahire 1301, 31 sayfa). Ahmed er-Rifâî hakkında kaleme alınan görebildiğimiz en eski eser olup müellifinin ifadesine göre 588'de (1192) yazılmıştır. Ahmed er-Rifâî'nin hayatı, şahsiyeti

Ahmed er-Rifâî ile ilgili Ebû Bekir b. Abdullah'ın *en-Necmü's-sâʿî fî kerâmâti üstâẕi'l-kebîr er-Rifâʿî* adlı eserin ilk sayfası (Süleymaniye Ktp., Hasib Efendi, nr. 423)



Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

ve nesebi hakkında kısa ve özlü bilgiler ihtiva eder. Sonraki eserlerde ismi geçmekte ve ondan nakiller yapılmaktadır. **2.** Abdülazîz b. Ahmed ed-Dîrînî (ö. 694/1295). *Kitâbü Ġāyeti't-taḥrîr* (Kahire 1315, 28 sayfa). Müellif bu küçük risâleyi, bir şahsın, Ahmed er-Rifâî'nin Benî Rifâa adlı bir Arap kabilesine mensup olduğuna dair sözlerini reddetmek ve onun seyyid olduğunu ispat etmek için yazmıştır. Elimizdeki ilk kaynaklardan biridir. **3.** *Ümmü'l-berâhîn fî baʿżı menâḳıbı sulṭâni'l-ʿârifîn eş-şeyḫi'l-kebîr es-seyyid Aḥmed er-Rifâʿî* (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1123). İlk menâkıblardan biri olduğu anlaşılan eseri Brockelmann anonim olarak zikreder. Yine Brockelmann'ın *Behcetü'ş-şeyḫ Aḥmed er-Rifâʿî* adıyla Saîd b. Hâlid es-Sillî tarafından yazıldığını ifade ettiği eserle, bazı küçük farklılıklar bir tarafa bırakılırsa, aynı olduğu görülmektedir. 678 (1279) tarihlerinde veya daha önce yazılmış olması muhtemel olan eser, Rifâî hakkındaki rivayetleri ve bazı sözlerini ihtiva eden geniş bir menâkıbdır. Şehid Ali Paşa nüshasında adı verilmeyen ve Brockelmann tarafından başka bir isimle zikredilen müellifini, Rifâî kaynaklarına dayanarak Kāsım b. Muhammed b. Haccâc şeklinde tesbit etmiş bulunuyoruz. **4.** İzzeddin Ahmed es-Sayyâd (ö. 670/1271). *el-Maʿârifü'l-Muḥammediyye fî veżâʾifi'l-Aḥmediyye* (İstanbul 1305). Müellif, Rifâî'nin torunu ve Rifâiyye'nin Sayyâdiyye kolunun kurucusudur. Eserin yazılış tarihi belli değildir. Rifâî hakkında yazılan en eski ve muteber eserlerden biridir. **5.** Ahmed b. İbrâhim el-Fârûsî (ö. 694/1294). *İrşâdü'l-müslimîn li-ṭarîḳati şeyḫi'l-müttaḳīn* (İstanbul 1307). Rifâî ile ilgili eserlerin en sistematiği olup birçok yeni bilgi ihtiva eder. Müellif, Rifâî'nin müridi Ömer el-Fârûsî'nin torunudur ve rivayetlerinin şifahî kaynağı umumiyetle dedesidir. **6.** Abdurrahman Ebü'l-Ferec el-Vâsıtî (ö. 744/1343). *Ṭabaḳātü ḫırḳati'ṣ-ṣûfiyye el-müsemmâ Tiryâḳu'l-muḥibbîn* (Kahire 1305). Müellif, yukarıda adı geçen *İrşâdü'l-müslimîn* yazarına intisap etmiş bir mutasavvıftır. Ahmed er-Rifâî'nin Halife Müstencid'e gönderdiği mektup sureti gibi bazı yeni bilgi ve malzemeyi ihtiva eder. **7.** Abdullah Muhammed Sirâceddin el-Mahzûmî (ö. 885/1480). *Ṣıḥâḥu'l-aḫbâr* (İstanbul 1306). Yukarıda adı geçen eserlerden oldukça sonra yazılmakla birlikte, müellifin yaşadığı devre kadar Rifâî'nin soy ve tarikatından gelenlerden bahsettiği ve bizim göremediğimiz birçok eserden faydalandığı için Rifâî menkıbe ve kaynakları arasında mühim bir yer tutmaktadır. **8.** Ebû Bekir b. Abdullah el-Ayderûsî (ö. 914/1508). *en-Necmü's-sâʿî fî kerâmâti üstâẕi'l-kebîr er-Rifâʿî* (Süleymaniye Ktp., Hasib Efendi, nr. 423). Üslûp itibariyle diğer menâkıblardan bir hayli farklıdır. Bazı rivayetler ilk kaynaklara göre oldukça değişikliklere uğramıştır. Menâkıbın ilk yarısında Anadolu'da faaliyet gösteren bazı Rifâîler'in adları geçmektedir. Heidelberg Kütüphanesi'ndeki (nr. A 179/2), *Şifâʾü'l-esḳām fî sîreti ġavs̱i'l-enâm* adlı kitabın *en-Necmü's-sâʿî*'nin bir başka nüshası olduğunu tesbit etmiş bulunuyoruz. Nitekim matbu nüsha da (Kahire 1970) Süleymaniye ve Heidelberg nüshalarının bazı ufak farklarla aynısıdır. **9.** *Şifâʾü'l-esḳām fî sîreti ġavs̱i'l-enâm* (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3461). *Tiryâḳu'l-muḥibbîn*'de adı geçen bu Farsça eserin, Ahmed er-Rifâî'nin sağlığında yazıldığını, müellifin kitabı takdim için Rifâî'ye getirdiğinde onun ölüm haberini aldığını *en-Necmü's-sâʿî* adlı eserden öğreniyoruz. Ancak *Tiryâḳu'l-muḥibbîn*'den ve Abdullah el-Yâfiî'nin (ö. 768/1366) *Ḫulâṣatü'l-mefâḫir*'inden iktibaslar yapıldığına göre Ahmed er-Rifâî'nin sağlığında yazıldığı söylenen menâkıb olması mümkün değildir. Bazı yönleriyle *en-Necmü's-sâʿî*'ye benzeyen eserin başka bir nüshasını görmeden müellifi ve adı hakkında kesin bir hüküm vermek mümkün değildir. **10.** Ebü'l-Hüdâ es-Sayyâdî (ö. 1909). *Ḳılâdetü'l-cevâhir* (Beyrut 1301). Birçok kaynaktan istifade edilerek hazırlanan bu kitap, Ahmed er-Rifâî hakkında en geniş biyografik eserdir. Bu Rifâî şeyhinin eserinden hareketle geçmiş devirlerde yazılan eserlerin izini tesbit etmek mümkündür. **11.** Kenan Rifâî (ö. 1950). *Ahmed er-Rifâî* (İstanbul 1340). Ahmed er-Rifâî hakkında Türkçe yazılmış en geniş biyografi kitabıdır. İlk doksan sayfası Rifâî'nin hayatı, menâkıbı ve sözlerine, 121-169. sayfaları tarikatın âdâb ve erkânına ayrılmış, sonundaki 103 sayfalık ekte **ahzâb*** ve **evrâd*** harekeli olarak verilmiştir.

Yukarıda sayılan bu eserlere Ahmed b. İbrâhim el-Fârûsî'nin *en-Nefḥatü'l-miskiyye* (İstanbul 1301), Ali b. Hasan el-Vâsıtî'nin (ö. 733/1333) *Ḫulâṣatü'l-iksîr* (Kahire 1306) adlı eserleri de ilâve edilmelidir.

BİBLİYOGRAFYA :

Abdülkerîm b. Muhammed er-Râfiî, *Sevâdü'l-ʿayneyn fî menâḳıbi'l-ġavs̱ Ebi'l-ʿAlemeyn*, Kahire 1301, s. 3-26; Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mirʾâtü'z-zamân*, s. 370-371; İzzeddin Ahmed es-Sayyâd, *el-Maʿârifü'l-Muḥammediyye fi'l-veżâʾif'l-Aḥmediyye*, İstanbul 1305, s. 2-68; İbn Hallikân, *Vefeyât* (nşr. F. Wüstenfeld), Kahire 1367/1948, I, 154-155; Abdülazîz b. Ahmed ed-Dîrînî, *Kitâbü Ġāyeti't-taḥrîr*, Kahire 1315, s. 6-27; Ahmed b. İbrâhim el-Fârûsî, *en-Nefḥatü'l-miskiyye fi's-sülâleti'r-Rifâʿiyyeti'z-zekiyye*, İstanbul 1301, s. 6-12; a.mlf., *İrşâdü'l-müslimîn li-ṭarîḳati şeyḫi'l-müttaḳīn*, İstanbul 1307, s. 22-39, 89-92, 126-127; Şattanûfî, *Behcetü'l-esrâr ve maʿdinü'l-envâr*, Kahire 1330, s. 236; Ali b. Hasan el-Vâsıtî, *Ḫulâṣatü'l-iksîr*, Kahire 1306, s. 5-19, 27-35, 65-72; Abdurrahman Ebü'l-Ferec el-Vâsıtî, *Ṭabaḳātü ḫırḳati'ṣ-ṣûfiyye*, Kahire 1305, s. 3, 32-35; a.mlf., *Tiryâḳu'l-muḥibbîn fî sîreti sulṭâni'l-ʿârifîn*, Bibliothèque Nationale de Paris, code 5291, vr. 243-270; Zehebî, *el-ʿİber*, Kahire 1948, I, 154-155; a.mlf., *Aʿlâmü'n-nübelâʾ*, XXI, 77-80; Sübkî, *Ṭabaḳāt*, VI, 23-27; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIII, 342; İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, III, 37; Muhammed Sirâceddin el-Mahzûmî, *Ṣıḥâḥu'l-aḫbâr*, İstanbul 1306, s. 63-73, 76-83, 138; Süyûtî, *eş-Şerefü'l-muḥtem*, Kahire 1307, s. 6; Şa'rânî, *eṭ-Ṭabaḳāt*, s. 140-145; Münâvî, *el-Kevâkib*, II, 75-79; İbnü'l-İmâd, *Şeẕerât*, IV, 259-261; Harîrîzâde, *Tibyân*, II, vr. 52^a-62^a; Ebü'l-Hüdâ es-Sayyâdî, *Ḳılâdetü'l-cevâhir*, Beyrut 1301, s. 5-23; a.mlf., *Kitâbü'l-Kenzi'l-muṭalsem*, İstanbul 1313; Kenan Rifâî, *Ahmed er-Rifâî*, İstanbul 1340; Brockelmann, *GAL*, I, 780-781; Yûnus es-Sâmerrâî, *Seyyid Aḥmed er-Rifâʿî ḥayâtühû ve âs̱ârüh*, Bağdad 1970, s. 85-101; Mustafa Tahralı, *Ahmad al-Rifâ'î, sa Vie, son oeuvre et Tariqa* (doktora tezi, 1973), Sorbonne Nouvelle Paris III; D. S. Margoliouth, "Ahmed Rifâî", *İA*, I, 203-204.

MUSTAFA TAHRALI

AHMED RİFAT EFENDİ, Topal

(bk. RİFAT EFENDİ, Topal).

AHMED RİFAT EFENDİ, Yağlıkçızâde

(ö. 1895)

Tanzimat dönemi ansiklopedi yazarı, ahlâkçı ve tarihçisi.

İstanbul'da doğdu. Daha çok Yağlıkçızâde adıyla tanınan Şâbanzâde ailesinden Ispartalı Mehmed Emin Efendi'nin oğludur. Küçük yaşta maliyeye girdi, burada yetişti ve sırasıyla Bahriye muhasebeciliği, İdâre-i Bahriyye reisliği, Girit defterdarlığı, İzmir Rüsûmat müdürlüğü, Islahat Komisyonu üyeliği, Eshâm-ı Fevkalâde müdürlüğü, Selânik defterdarlığı gibi memuriyetlerde bulunduktan sonra Muhâsebât-ı Atîka muhasebeciliğinden emekli oldu. 1895 yılı başlarında vefat etti. Kabri Fatih'te Emîr Buhârî Tekkesi'ndedir.

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

Devlet hizmetlerinin yanı sıra ilmî çalışmalar yapan ve kaynaklarda ressam olduğu kaydedilen Ahmed Rifat Efendi, tarihe ve ahlâka dair bazı eserler kaleme almış, fakat daha çok ***Lugat-ı Târihiyye ve Coğrafiyye**** adlı kitabı ile tanınmıştır. Bu eser, aslında meşhur şahıslar ve müelliflerin biyografileri, önemli olaylar, tarih boyunca kurulmuş devletler, milletler ve belli başlı şehirlerin tarihî coğrafyaları hakkında alfabetik maddeler halinde bilgiler verdiğinden dolayı kapsamlı bir tarih ve coğrafya sözlüğü sayılırsa da, öteki ilim ve fenlere dair pek çok bilgiyi de ihtiva etmesi bakımından genel bir ansiklopedi niteliği taşımaktadır. *Lugat-ı Târihiyye ve Coğrafiyye*, Osmanlılar'da XIX. yüzyılda hazırlanmasına ferdî olarak teşebbüs edilip tamamlanabilmiş ansiklopedi çalışmalarının iyi bir örneği kabul edilebilir. Bazı yanlış ve eksikliklerine rağmen, günümüzde bile müracaat kitabı olma özelliğini koruyan eser, ilk iki cildi 1299, son beş cildi ise 1300 tarihinde olmak üzere, yedi cilt halinde İstanbul'da basılmıştır.

Ahmed Rifat Efendi'nin diğer eserleri şunlardır: **1.** *Nakdü't-tevârîh.* Yaratılıştan 1878 yılına kadar gelen bir genel tarihtir. Kronolojik olarak özet bilgiler veren bir el kitabı olup kaynak eser niteliğini taşımamaktadır (İstanbul 1296). **2.** *Tasvîr-i Ahlâk.* Alfabetik bir ahlâkî terimler sözlüğüdür (İstanbul 1305). Eser, aynı zamanda Latin harfleriyle de neşredilmiştir (İstanbul 1975). **3.** *Bergüzâr.* Kınalızâde'nin *Ahlâk-ı Alâî*'sinden özetlediği bir kitaptır (Hanya 1291). Bu eser *Bergüzâr-ı Ahlâk* adıyla iki kere daha basılmıştır (İstanbul 1315, 1318).

BİBLİYOGRAFYA :

Ahmed Rifat Yağlıkçızâde, *Nakdü't-tevârîh*, İstanbul 1296, s. 3-5; *Sicill-i Osmânî*, II, 410; *Osmanlı Müellifleri*, III, 61; Babinger (Üçok), s. 408; Gövsa, *Türk Meşhurları*, s. 325; *TDEA*, I, 75.


ABDÜLKADİR ÖZCAN

AHMED-i RÛMÎ

(أحمد رومى)

(ö. 750/1349 [?])

Hindistan'da Mevlevîliği yaymaya çalışan Anadolulu bir sûfî ve müellif.

Hayatı hakkında kendi eserlerinden çıkarılan bazı mâlumatın dışında bir şey bilinmemektedir. Bu yüzden o çok defa Osmanlı dönemi müelliflerinden Ahmed-i Rûmî-yi Akhisârî (ö. 1041/1631-32) ile karıştırılmış, hatta *Deḳāʾiḳu'l-ḥaḳāʾiḳ* gibi bazı eserleri de Akhisârî'ye nisbet edilmiştir (bk. *Osmanlı Müellifleri*, I, 26). Halbuki bunların aynı şahıs olmalarına imkân yoktur. Zira, eserlerini 720 (1320) ve 727'de (1327) yazmış (bk. Alphons C. M. Hamer, *Studia Iranica*, III, 238) ve bu eserlerinden biri 924'-te (1518) istinsah edilmiş bulunan Ahmed-i Rûmî'nin, 1041'de (1631-32) ölen Akhisârî olması düşünülemez. Kâtip Çelebi'ye dayanarak (bk. *Keşfü'ẓ-ẓunûn*, II, 1362) onun 717'de (1317) ölen Ahmed b. Muhammed er-Rûmî el-Hanefî ile aynı kişi olduğu da ileri sürülmüştür. Ancak bu da gerçekle bağdaşmaz; zira elimizde Ahmed-i Rûmî'ye ait olan ve Ahmed b. Muhammed'in ölümünden on yıl sonra yazılmış bulunan bir eser vardır. Ahmed-i Rûmî'nin Sultan Veled'in torunu Muzafferüddin Ahmed Paşa (ö. 740/1340) olduğunu söyleyenler de olmuştur (bk. Massignon, s. 111). Bu da doğru değildir; çünkü kaynaklarda Ahmed Paşa'nın yazarlığı ile ilgili herhangi bir bilgi yoktur.

Ahmed-i Rûmî *Deḳāʾiḳu'l-ḥaḳāʾiḳ* adlı eserini yazdığı sırada (720/1320) elli yaşında olduğuna göre (bk. Alphons C. M. Hamer, *Studia Iranica*, III, 234) 670 (1271-72) yılında doğmuş olmalıdır. Anadolu'nun neresinde doğduğu belli değildir. Hindistan'a ne zaman gittiği de bilinmemektedir. Ancak *ed-Deḳāʾiḳ fi'ṭ-ṭarîḳ* adlı eserinde (XXXVII. fasıl) deniz kenarında Alâna adlı bir şehirden söz etmektedir ki tavsifinden buranın Alanya olduğu anlaşılmaktadır. Alanya'dan deniz ve kara yolu ile Hindistan'da Ganj'ın doğusunda, Leknev ve Zaferâbâd civarındaki Avad'a (Oudh) gitti. *Ümmü'l-kitâb* adlı eserinde (XXXII. fasıl) bu şehri tasvir eder. Hindistan'da öylesine büyük bir ün sağladı ki hükümdar onu saraya davet ettiği halde o bu daveti kabul etmedi; kırk sekiz beyitlik bir kaside yazıp kendisini davet için gelenlerle hükümdara gönderdi. Bu arada Bengal'e gitti. Buradan arkadaşlarına yazdığı bir kasidede Bengal'deki emîr ve onun hizmetçilerinden memnun kalmadığını bildirmekte, devlet adamlarıyla âlimlerin kıskançlıklarından dert yanmaktadır. Ahmed-i Rûmî'nin ölüm tarihi belli olmamakla birlikte en geç 750 (1349) tarihlerine kadar yaşadığı tahmin edilmektedir.

Eserleri. **1.** *Deḳāʾiḳu'l-ḥaḳāʾiḳ.* Farsça kadar Arapça'ya da vâkıf olduğu anlaşılan Ahmed-i Rûmî'nin Farsça eserlerinin başında *Deḳāʾiḳu'l-ḥaḳāʾiḳ* adlı kitabı gelmektedir. Bu ad mevcut el yazmalarının çoğunda burada kaydedildiği gibi ise de bazılarında *Ḥaḳāʾiḳu'd-deḳāʾiḳ* ve *Ḥaḳāʾiḳ ve Deḳāʾiḳ* biçiminde geçmektedir. Ancak kitabın tertip ve muhtevasına bakıldığında bu son ad daha doğru gibi görünmektedir. Seksen fasıldan ibaret olan eserde her faslın başında yer alan âyet ve hadislerin "hakāik", bunları açıklamak üzere anlatılan fıkralarla *Mes̱nevî* ve *Dîvân-ı Kebîr*'den alınmış parçaların da "dekāik" diye adlandırıldığı ve eserin adının buradan geldiği kabul edilebilir. Müellif eserin önsözünde, Allah'a hamd ve Peygamber'e salât ve selâmdan sonra Mevlânâ'nın soyunu baba tarafından Hz. Ebû Bekir'e, anne tarafından da ünlü sûfî İbrâhim Edhem'e bağlar. Etrafındakilerin kendileri için âhirette kurtulma vesilesi olur ümidiyle bir kitap yazmasını istediklerini anlatır. Eserde her fasıl bir âyet veya hadisle başlar. *Mes̱nevî* ve *Dîvân-ı Kebîr*'den parçalar nakledildikten sonra konu ile ilgili dinî ve ahlâkî nitelikte fıkralar anlatılır. Bazı yazarlarca (meselâ Fürûzanfer) *Mes̱nevî*'nin şerhi olarak tanıtılan bu eserin böyle bir niteliği yoktur. Kitabın Türkiye ve dünya kütüphanelerinde çok sayıda yazmaları vardır. Türkiye'deki başlıca yazmaları şunlardır: Millet Kütüphanesi, Ali Emîrî, Farsça Eserler, nr. 978; Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, nr. 2248 (istinsahı 924); Şehid Ali Paşa, nr. 1349; İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, FY, nr. 942; Mevlânâ Müzesi, nr. 2102, 2103 (dünya kütüphanelerindeki diğer yazmaları için bk. Alphons C. M. Hamer, *Studia Iranica*, III, 248-249). **2.** *ed-Deḳāʾiḳ fi'ṭ-ṭarîḳ.* Bir tarikat âdâbı kitabı niteliğindedir. *Mes̱nevî*'nin etkisi ile konulara çok defa "bişnev" (dinle!) hitabı ile başlanır. *Mes̱nevî* vezninde (remel) yazılmış olan bu eser semâ için zaman, mekân ve **ihvan***a ihtiyaç olduğunu bildirmekle beraber tarikat âdâbı ile ilgili olarak burada verilen bilgiler Türkiye'deki uygulamalardan farklıdır. Alphons C. M. Hamer *ed-Deḳāʾiḳ fi'ṭ-ṭarîḳ*'ın Kahire'de Dârü'l-kütüb, nr. 59'da kayıtlı bir yazma nüshasını geniş olarak tanıtmıştır (bk. *Studia Iranica*, III, 233 vd.). **3.** *Ümmü'l-kitâb.* Kırk bölümden oluşan bu eser bazı yazarlar (meselâ Blochet) tarafından bir "kırk hadis" kitabı olarak kabul edilmiş ve *Deḳāʾiḳu'l-ḥaḳāʾiḳ*'le birleştirilmek istenmiştir. Ancak bu iki eser arasında birta-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

kım benzerlikler bulunmakla birlikte aynı eser sayılmalarını imkânsız kılan pek çok fark vardır. Nitekim kırk fasıllık bu eserin baştan altı faslı *Deḳāʾiḳu'l-ḥaḳāʾiḳ*'te olduğunun aksine, âyet ve hadisler yerine sûfî imam ve şeyhlerin sözleriyle başlar. XVI. fasılda Kuran'ın mahlûk olup olmadığına dair (bk. HALKU'l-KUR'ÂN) Mu'tezile ile Sünnîler'in karşıt görüşleri yer alır (eserin yazmaları için bk. Alexander von Kégl, *ZDMG*, LX [1906], s. 549-592, Suppl. Persan, nr. 115).

BİBLİYOGRAFYA :

Keşfü'z-ẓunûn, I, 66, 737, 856; II, 159, 1362; E. Blochet, *Catalogue des manuscrits Persans de la Bibliothèque Nationale*, Paris 1905, I, 96, nr. 143; *Osmanlı Müellifleri*, I, 26; Bedîüzzaman Fîrûzânfer, *Şerḥ-i Mes̱nevî*, Tahran 1346 hş., Önsöz; *The Alphabetic Catalogue of MSS found by 1959-1963 Expedition in Gorno-Badakhshan Autonomous Region* (nşr. B. G. Gafurov—A. M. Mirzoev), Moskow 1967, s. 94; Münzevî, *Fihrist*, I, 41; Abdülbâki Gölpınarlı, *Mevlâna Müzesi Kataloğu*, Ankara 1971, II, 53, 162; Nabibaxş Qazi, "A rare manuscript of Daqâ'iq at-Ṭarîq-a Persian mathnawi by Aḥmed-e Rûmî", *Proceedings of the 27 th International Congress of Orientalists, Ann Harbor 1967*, Wiesbaden 1971, s. 279; J. E. Bregel, *Persidskaya Literatura*, Moskow 1973, s. 1334-1335; Alexander von Kégl, "Zu Blochet, Catalogue des manuscrits persans", *ZDMG*, LX (1906), s. 549-592; a.mlf., Daqâ'iqu'l-Ḥaqâ'iq", *a.e.*, s. 590 vd.; Louis Massignon, "La Légende de Hallacé Mansur en pays Turcs", *RÉI* (1941-1946), s. 111; Alphons C. M. Hamer, "An Unknown Mavlawî-Poet: Aḥmad-i Rûmî", *Studia Iranica*, III, Leiden 1974, s. 229-249; a.mlf., "Aḥmad-i Rūmī", *EI² Suppl.* (İng.), s. 49-50.

 TAHSİN YAZICI

AHMED b. SÂLİH et-TABERÎ

(احمد بن صالح الطبرى)

Ebû Ca'fer Ahmed b. Sâlih et-Taberî el-Mısrî (ö. 248/862)

Mısırlı hadis hâfızı.

Babası Taberistanlı bir asker olduğu için İbnü't-Taberî diye de tanınır. Mısır'da doğdu. Hicaz, Yemen, Irak ve Suriye bölgelerinde hadis tahsil ettikten, kıraat ilmini de Verş ve Kālûn'dan öğrendikten sonra Mısır'a döndü, ilmini orada yaymaya başladı. Muhaddis ve **hâfız*** olduğu kadar **kārî***, fakih ve nahivci olarak da kabul edilir. **İlel*** ve **ihtilâfü'l-hadîs*** konularında mütehassıstı. Özellikle Mısır ve Hicazlı hadis âlimleri kanalıyla gelen hadisleri çok iyi biliyordu.

Henüz kırk yaşına gelmeden hadis rivayet etmeye başladı. Mısır merkez olmak üzere Bağdat, Şam, Antakya ve diğer birçok yerde ders verdi. Âdil olduğunu iki şahit ile ispat edenlere ve sakalı çıkmış bulunanlara hadis rivayet ediyordu. Sakalsız olmasına rağmen kendisini imtihana tâbi tuttuğu ve başarılı olduğuna inandığı Ebû Dâvûd'un oğlu Abdullah'a da rivayette bulunmuştur. Zühlî ve Ebû Zür'a ed-Dımaşkī gibi birçok büyük muhaddisin hadis rivayet ettiği Ahmed b. Sâlih'ten Buhârî de yirmi sekiz hadis rivayet etmiştir. Ayrıca Buhârî onun güvenilir bir muhaddis olduğunu ve kendisine yöneltilen tenkitlerin hiçbir delile dayanmadığını söylemiştir. Bütün kaynaklar İbnü't-Taberî'nin **sika*** olduğu noktasında müttefiktir. Ancak kibirli oluşu, yegâne kusuru olarak zikredilir. Her ne kadar Nesâî onu cerhetmiş ise de bu **cerh***, Nesâî'yi meclisinden kovduğu için aralarındaki kırgınlıktan ileri geldiğine hükmedilerek, itibar görmemiştir. İbn Maîn'in cerhi ise gerçekte ona değil, hadis uydurmakla mâruf olan Mekke şeyhi Ahmed b. Sâlih eş-Şemmûnî'ye (Şemmûmî) yöneliktir. Zira İbnü't-Taberî birçok konuda İbn Maîn seviyesinde görülmüş, hatta Mısır ve Hicazlılar'ın rivayet ettiği hadisleri İbn Maîn'den daha iyi bildiği kabul edilmiştir. Ahmed b. Sâlih'in sağlam ve güvenilir bir muhaddis olduğunu gösteren bir husus da İbn Zebâle'den yüz bin kadar hadis yazdıktan sonra onun hadis uydurduğunu anlayınca bütün hadislerini terketmesidir.

Kaynaklarda *Kitâbü's-Ṣaḥâbe* adlı bir eserinden bahsedilmektedir. İbnü't-Taberî Mısır'da vefat etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Buhârî, *et-Târîḫu'l-kebîr*, II, 6; *el-Cerḥ ve't-taʿdîl*, II, 56; Hatîb, *Târîḫu Baġdâd*, IV, 195-202; *Ṭabaḳātü'l-Ḥanâbile*, I, 48; Kādî İyâz, *Tertîbü'l-medârik* (nşr. M. Tâvit et-Tancî), Rabat 1383/1963, IV, 38-39; Zehebî, *Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ*, I, 496; a.mlf., *Aʿlâmü'n-nübelâʾ*, XII, 160-177; a.mlf., *Mîzânü'l-iʿtidâl*, I, 104; a.mlf., *Maʿrifetü'l-ḳurrâʾ* (Câdelhak), I, 152; Sübkî, *Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye*, Kahire 1324, I, 186; İbn Hacer, *Tehẕîbü't-Tehẕîb*, I, 39-42.

 KEMAL SANDIKÇI

AHMED SÂRBÂN

(bk. SÂRBÂN AHMED).

AHMED es-SÂVÎ

(bk. SÂVÎ, Ahmed b. Muhammed).

AHMED b. SELEME

(احمد بن سلمة)

Ebü'l-Fazl Ahmed b. Seleme b. Abdillâh el-Bezzâz (Bezzâr) en-Nîsâbûrî (ö. 286/899)

Tanınmış hadis hâfızı.

İmam Müslim'in Belh ve Basra'ya yaptığı yolculuklarda ona arkadaşlık etti. Kuteybe b. Saîd, İshak b. Râhûye, Osman b. Ebû Şeybe, Ebû Küreyb, Ahmed b. Menî' gibi birçok meşhur âlimden hadis aldı. Devrin ünlü muhaddisi Kuteybe b. Saîd'in yanına gidip ondan hadis okumak istediği zaman, çok sevdiği oğlundan ayrılmak istemeyen babası, bu seyahatin gerekli olup olmadığı hususunu da İshak b. Râhûye ile istişare etti. İshak b. Râhûye'nin, Ahmed'in kendisinden çok şey öğrendiğini, ancak Kuteybe'nin de farklı kişilerden elde ettiği bilgileri bizzat ondan öğrenmesinin isabetli olacağını söylemesi üzerine, memleketi dışında hadis tahsil etmesi için babası ona izin verdi. Kendisinden de Ebû Zür'a er-Râzî, İbn Vâre, Ebû Hâtim er-Râzî gibi hocaları ve Ebû Hâmid b. Şarkī, Yahyâ b. Mansûr ve diğer öğrencileri hadis rivayet etmişlerdir. Âdil ve emin olmasının yanı sıra hadiste **hüccet*** unvanına da sahip bulunan Ahmed b. Seleme'nin Müslim'in *Ṣaḥîḥ*'ine benzer bir **müstahrec***i olduğu bilinmektedir. *Ṣaḥîḥ* adı da verilen bu eser günümüze ulaşmamıştır. 232 (846-47) yılında Bağdat'ta hadis **imlâ*** ettiğini Hatîb el-Bağdâdî kaydetmektedir. Sık sık gidip hadis okuttuğu Bağdat'ta vefat etti.

BİBLİYOGRAFYA :

el-Cerḥ ve't-taʿdîl, II, 54; Hatîb, *Târîḫu Baġdâd*, IV, 186-187; Zehebî, *Aʿlâmü'n-nübelâʾ*, XIII, 373; a.mlf., *Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ*, II, 637-638; a.mlf., *el-ʿİber*, I, 412; Süyûtî, *Ṭabaḳātü'l-ḥuffâẓ* (Ömer), s. 279; İbnü'l-İmâd, *Şeẕerât*, II, 192; Kettânî, *er-Risâletü'l-müstetrafe*, s. 28.

 İSMAİL L. ÇAKAN

AHMED-i SERHENDÎ

(bk. İMÂM-ı RABBÂNÎ).

AHMED b. SİNÂN

(احمد بن سنان)

Ebû Ca'fer Ahmed b. Sinân b. Esed el-Kattân el-Vâsıtî (ö. 259/872-73)

Tanınmış hadis hâfızı.

Hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Vekî' b. Cerrâh, Abdurrahman b. Mehdî, Yahyâ b. Saîd el-Kattân ve İmam Şâfiî gibi devrinin şöhretli muhaddislerinden

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

hadis okudu. Kendisinden de İmam Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd, İbn Mâce, İbn Huzeyme gibi muhaddisler hadis rivayet etti. Oğlu Ca'fer b. Ahmed de talebelerindendir. Yine onun talebelerinden olan Ebû Hâtim er-Râzî, "zamanın imamı" diye övdüğü hocasının **sika*** ve **sadûk*** bir muhaddis olduğunu söyler. Diğer talebeleri İmam Nesâî ile Dârekutnî de aynı görüşe katılırlar. Hâkim en-Nîsâbûrî, bir hocasından naklen, "Yaşadığı asırda Abdullah b. Mübârek ne ise kendi devrine göre Ahmed b. Sinân da odur" dendiğini anlatır. Rivayet ettiği hadislerden biri Buhârî'nin *Ṣaḥîḥ*'inde, diğerleri ise Müslim'in *Ṣaḥîḥ*'i ile Ebû Dâvûd ve İbn Mâce'nin sünenlerinde ve Nesâî'nin *es-Sünenü'l-kübrâ*'sında yer almıştır. Kaynaklarda onun, râvilere göre tertip edilmiş bir **müsned***inden söz edilmekle beraber, bu eserin günümüze kadar gelip gelmediği henüz bilinmemektedir.

Ahmed b. Sinân'dan nakledilen sözlerden biri şudur: "Her bid'atçı muhaddislere düşmandır, bid'at illetine yakalanan kimsenin kalbinden hadis zevki çekip alınmıştır". Kaynaklarda vefat tarihi için 250, 254, 256, 258 ve 259 yılları yer almaktadır. Zehebî (*el-ʿİber*, I, 370), Safedî (*el-Vâfî*, VI, 407), İbn Kesîr (*el-Bidâye*, XI, 31) ve İbnü'l-İmâd (*Şeẕerât*, II, 137) 258 yılında vefat ettiğini söylemekte, İbn Hacer ise bu ihtilâfların istinsah hatasından meydana geldiğini, doğrusunun 259 yılı olduğunu belirtmektedir (bk. *Tehẕîbü't-Tehẕîb*, I, 34).

BİBLİYOGRAFYA :

el-Cerḥ ve't-taʿdîl, II, 53; Mizzî, *Tehẕîbü'l-Kemâl*, Beyrut 1403-1405/1983-85, I, 322-323; Zehebî, *Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ*, II, 521; a.mlf., *Aʿlâmü'n-nübelâʾ*, XII, 244-246; a.mlf., *el-ʿİber*, I, 370; Safedî, *el-Vâfî*, VI, 407; Sübkî, *Ṭabaḳāt*, II, 5-6; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XI, 31; İbn Hacer, *Tehẕîbü't-Tehẕîb*, I, 34-35; Hazrecî, *Ḫulâṣatü Teẕhîb*, s. 6-7; İbnü'l-İmâd, *Şeẕerât*, II, 137.

M. Yaşar Kandemir

AHMED SÜHEYLÎ

(bk. SÜHEYLÎ, Ahmed).

AHMED-i SÜHREVERDÎ

(احمد سهروردى)

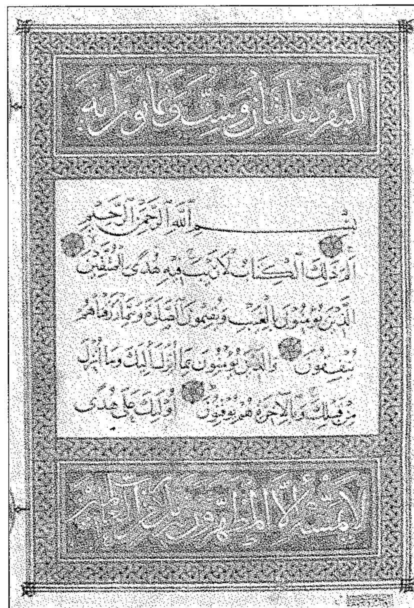
XIII. yüzyılda yaşayan "üstâdân-ı sitte"den İranlı hattat.

Yazdığı eserlerdeki imzalarından öğrenildiğine göre tam adı Ahmed b. Yahyâ b. Muhammed b. Ömer b. Muhammed es-Sühreverdî'dir. Şeyhzâde lakabıyla da anılan Ahmed, nisbesinden anlaşıldığına göre İran'ın Sühreverd şehrindendir. Fezâilî ve Beyânî, tarihini belirtmeden Bağdat'ta doğduğunu kaydetmektedirler. Bilinen eserleri üzerindeki 697-728 (1297-1328) tarihleriyle diğer bazı kayıtlardan anlaşıldığına göre, XIII. yüzyılın ikinci yarısı ile XIV. yüzyılın birinci yarısında Bağdat'ta yaşamıştır. Yâkūt el-Müsta'sımî'nin (ö. 1298) **aklâm-ı sitte***yi öğrettiği "üstâdân-ı sitte"nin önde gelen altı talebesinden biridir. Aklâm-ı sittenin her birinde mahir olmakla birlikte bilhassa nesih ve celî hatları mükemmel bir surette yazardı. Bu sebeple Bağdat'taki binaların birçoğunun hatlarını onun yazdığı rivayet edilmektedir. Bunlar arasında Bağdat Camii'nin tezyinî iç yazılarından olan Kehf sûresi bilhassa zikre değer bir eserdir. Ayrıca, yazdığı mushaf ve cüzlerle çeşitli **murakka'***ları Türkiye, İran ve Bağdat kütüphanelerinde bulunmaktadır. 718 (1318) tarihli mushafı Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'nde (nr. 486), 705 (1305-1306) tarihinde yazılıp tezhip edilmiş Kur'an cüzü ile Sultan Hüseyin Mirza ve Şah Tahmasb murakka'larıyla diğer bazı murakka'larda yer alan yazıları Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndedir (Emanet Hazinesi, nr. 249). 728'de (1328) istinsah ettiği bir *Nehcü'l-belâġa* nüshası Kütüphâne-i Saltanatî'de, 706 (1306-1307) tarihinde yazdığı Kur'ân-ı Kerîm'den dört cüz ise Tahran'da Mûze-i Îrân-ı Bâstân'da bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

Âlî, *Menâkıb-ı Hünerverân*, s. 18, 19, 23; *Gülzâr-ı Savâb*, s. 46; Suyolcuzâde, *Devhatü'l-küttâb*, s. 9; Müstakimzâde, *Tuhfe*, s. 93-94; Habîb, *Hat ve Hattâtân*, İstanbul 1305, s. 55; Beyânî, *Ḫoşnüvîsân*, IV, 1024-1026; Kādî Ahmed Kummî, *Gülistân-ı Hüner* (nşr. A. S. Hânsârî), Tahran 1352 hş., s. 21; Habîbullah Fezâilî, *Aṭlas-ı Ḫaṭ*, İsfahan 1362 hş., s. 203, 317; A. Schimmel, *Calligraphy and Islamic Culture*, New York 1984, s. 22, 71; Y. Hamid Safadi, *Calligraphie Islamique*, London 1978, s. 25-71.

Mustafa Uzun



Ahmed-i Sühreverdî'nin nesih hattıyla yazdığı Kur'ân-ı Kerîm'den Bakara sûresinin ilk âyetleri (Türk ve İslâm Eserleri Müzesi Ktp., nr. 486)



Ahmed-i Sühreverdî'nin muhakkak hattıyla yazdığı Kur'ân-ı Kerîm'den Yûsuf sûresinin bir sayfası (TSMK, Emanet Hazinesi, nr. 249)

AHMED ŞAH DÜRRÂNÎ

(احمد شاه درانى)

(ö. 1187/1773)

Afganistan Devleti'nin kurucusu (1747-1773).

1722'de doğdu. XVII. yüzyılın sonlarına doğru Herat civarına gelip yerleşen ve 1731'de İran Şahı Nâdir'in idaresine giren Abdâlî kabilesinin reisi Muhammed Zaman Han'ın oğludur. 1737'de Kandehar'ı zapteden Nâdir Şah, o sıralarda Galzaylar'ın elinde esir bulunan

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

Ahmed Han'ı serbest bırakarak himayesi altına aldı. Ahmed Han cesareti, zekâ ve kabiliyeti ile kısa zamanda Nâdir Şah'ın gözde kumandanları arasına girdiği gibi seferlerinin çoğuna katılarak büyük tecrübe edindi ve Mâzenderan valisi oldu. 1747'de Nâdir Şah'ın öldürülmesinden sonra İran'ın içine düştüğü karışıklıktan faydalanarak Kandehar'da hükümdarlığını ilân etti. Bu arada kendisine hâkimiyeti altındaki kabile reisleri tarafından, "inciler incisi" mânasına gelen **dürr-i dürrân** unvanı verildi.

Ahmed Şah kısa zamanda Kâbil ve çevresini ülkesine kattıktan sonra, sırasıyla Galzay, Özbek ve Tacikler'i hâkimiyeti altına alarak Afganistan'ın mutlak hâkimi oldu. Daha sonra, kurduğu devletin sınırlarını genişletmek için fetih hareketlerine başladı. Batıda İranlılar'ın, güneyde Bâbürlüler'in içinde bulundukları kötü durumdan faydalanarak bazı yerleri topraklarına kattı. 1748'de Hindistan'a yaptığı ilk sefer başarısızlıkla sonuçlandı; fakat ikinci seferinde Kuzey Hindistan'daki Lahor ve Multan'ı ele geçirdi. Daha sonra batıya dönüp İran'a yürüdü. Önce Herat'ı, ardından da Meşhed'i aldı; buraları Nâdir Şah'ın torunu Şâhruh'a bırakarak Kandehar'a döndü (1750). Kahdehar'daki ikameti sırasında Bâbürlüler'in Lahor'u geri aldıklarını duyunca 1756'da yeniden Hindistan seferine çıktı ve Bâbürlü ordusunu ağır bir yenilgiye uğrattı. Ancak bu harekât Hindistan'daki karışıklıkları yatıştırmaya yetmedi; Ahmed Şah 1760'ta dördüncü defa sefere çıkmak zorunda kaldı. Bu sefer sonucu, huzursuzluğun kaynağı olan yerli Hindûlar'dan Maratalar'ı ağır bir hezimete uğratıp büyük ganimetlerle Kandehar'a döndü. İran'da ise Nâdir Şah'ın ölümünden sonra ortaya çıkan karışıklık uzun zaman devam etmemiş ve ülke toparlanarak Afganistan'a karşı düşmanca bir tavır içine girmişti. Ülkenin batısında kuvvetli bir Şiî İran'ın tehdidini hisseden Ahmed Şah, bu tehlikeyi önleyebilmek için Osmanlı Devleti'ne başvurarak yardım istediyse de bu isteği reddedildi (1763).

Bu arada Hindistan'daki kaynaşmaların gün geçtikçe artması, Maratalar ve Sihler'in kuvvetlenip hâkimiyet peşinde koşmaya ve Afganlılar'ı ülkeden atmak için faaliyet göstermeye başlamaları üzerine, Ahmed Şah emniyeti sağlayabilmek için 1762-1767 yılları arasında buraya üç sefer daha yapmak mecburiyetinde kaldı. Onun devamlı olarak Hindistan seferleriyle meşgul olmasından faydalanan Türkistan'daki Özbek devletlerinden Buhara Emirliği, Afgan Türkistanı olarak bilinen ve Afganistan'ın kontrolünde bulunan bölgenin büyük bir kısmını işgal etti. Bunun üzerine Ahmed Şah 1770'te Buhara'ya yürüdü. Afgan ve Buhara orduları Karşı şehri civarında karşı karşıya geldiler, fakat "hamiyyet-i İslâmiyye'ye binâen" savaşmadılar. Amuderya sınır olmak üzere iki taraf arasında barış yapıldı. Bütün ömrünü savaştan savaşa koşmakla geçiren Ahmed Şah, çok bitkin ve hasta düşmüştü. Bu sebeple hükümet ve devlet işlerini oğlu Timur'a devrederek istirahate çekildi ve bir süre sonra da vefat etti.

Millî Afganistan Devleti'nin kurucusu olan Ahmed Şah, büyük bir kumandan ve devlet adamı idi. Mütevazi ve âdil bir hükümdar olarak Afganistan'daki bütün kabileler tarafından sevilip sayılırdı. Hükümdarlığı sırasında Afgan halkını vergilerle sıkıntıya sokmadığı gibi, bilhassa Hindistan'a yaptığı seferlerden getirdiği ganimetlerle onları ihya etti. Onun en büyük kusuru mensup olduğu Abdâlî kabilesine, kurduğu devletin içinde büyük imtiyazlar tanıyarak onları diğer kabile mensuplarından daha üstün tutmuş olmasıdır. Sevilen bir lider olmasına rağmen bu hatası, Afganistan'daki kabileleri birleştirerek millî birliği tesis edememesine sebep olmuştur. Afgan ahalisi arasında bunun izleri bugün dahi görülmektedir.



Ahmed Şah Dürrânî'nin minyatürü (Y. Hikmet Bayur, *Hindistan Tarihi*, III, Ankara 1950)

BİBLİYOGRAFYA :

J. P. Ferrier, *History of the Afghans*, London 1858; A. Hamilton, *Afghanistan*, London 1906; *The Cambridge History of India*, Cambridge 1937, IV, 371-373, 416-417; P. Sykes, *History of Afghanistan*, London 1940; W. K. Fraser-Tytler, *Afghanistan: A Study of Political Developments in Central Asia*, Oxford 1950, s. 61-65; A. Flatcher, *Afghanistan: Highway of Conquest*, New York 1966, s. 41-57; Mehmet Saray, *Afganistan ve Türkler*, İstanbul 1987, s. 11-17; M. Longworth Dames, "Ahmed Şah", *İA*, I, 204-207; C. Collin Davies, "Aḥmad Shāh Durrānī", *EI*[2] (İng.), I, 295-296.

 MEHMET SARAY

AHMED ŞEHİD

(أحمد الشهيد)

Seyyid Ahmed b. Muhammed
İrfân-ı Birîlvî
(بريلوى)
(ö. 1246/1831)

Hindistan'da İngilizler'e ve Sihler'e karşı verilen mücadelede önemli rol oynayan Tarîkat-ı Muhammediyye hareketinin kurucusu.

Hz. Hüseyin soyundandır. 6 Safer 1201'de (28 Kasım 1786) Hindistan'ın Utar Pradeş eyaletinin Ray Bereylî (راى بريلى - Rai Bareilly) şehrinde doğdu. İlk öğrenimini burada gördü. Gençlik yıllarında ilmî çalışmalara ilgi duymuyordu. Fakat daha sonra meşhur âlim Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'nin oğlu Abdülaziz'den ders almaya karar verdi ve bu maksatla Delhi'ye giderek ondan Nakşibendiyye, Kādiriyye, Çiştiyye, Sühreverdiyye icâzetlerini aldı. Ayrıca Abdülazîz ed-Dihlevî'nin kardeşi Şah Abdülkādir'den de kıraat okudu ve hadis derslerini takip etti. Tahsilini tamamladıktan sonra Ray Bereylî'ye döndü (1809). Daha sonra cihad aşkıyla Racpûtana'ya giderek Tonk Devleti'nin kurucusu Emîr Han'ın ordusuna katıldı. Altı yıl boyunca onun emrinde çalıştı. Ancak önde gelen subayı Feyzullah Han'ın İngilizler'in safına geçmesi üzerine Emîr Han onlarla anlaşmak zorunda kalınca oradan ayrılarak Delhi'ye gitti (15 Aralık 1817). Kendisini Abdülazîz ed-Dihlevî'nin hizmetine adadı ve onun teşvikiyle Tarîkat-ı Muhammediyye adıyla bilinen cihad harekâtını başlattı.

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

Selef akîdesini ihya gayesiyle başlatılmış olan bu hareket daha sonra sosyo politik bir karakter kazandı. Mensupları Hz. Peygamber'in sünnetinin yaşatılması, toplumdaki şirk ve bid'atların temizlenmesi, ictihad müessesesinin canlandırılması ve İslâm topraklarını işgal eden gayri müslimlere karşı cihad açılması gibi gayelerle çok geniş bir sahada faaliyet gösterdiler. Seyyid Ahmed de çalışmalarını daha çok Kur'an ve Sünnet'in öğretilmesi üzerine yoğunlaştırdı. Hareketin esaslarını anlatmaya çalıştığı Delhi ve Utar-Prades'te halk tarafından ilgiyle karşılandı; etrafına binlerce mürid toplandı. İki önemli talebesi ve arkadaşı Abdülhay b. Hibetullah ile Şah İsmâil b. Abdülganî ed-Dihlevî İslâmiyet'i yaymak üzere ona biat ederek hareketin yayılmasında önemli rol oynadılar.

Seyyid Ahmed Ağustos 1821'de birçok müridi ile birlikte hacca gitmek üzere yola çıktı. Kalküta-Bengal-Bihâr yoluyla Bombay'a geldi. Şubat 1822'de Bombay'dan deniz yoluyla Cidde'ye hareket etti. Arabistan'da yaklaşık bir yıl kaldıktan sonra aynı yolla geri döndü.

O sıralarda Hindistan'da Bâbürlüler'in hiçbir nüfuzu kalmamış, İngilizler ülkeye hâkim olmuştu. Seyyid Ahmed, ülkeyi işgal etmiş olan yabancılara karşı büyük bir cihad harekâtı başlatmak üzere Hint, Sind ve Horasan'da yoğun bir propaganda faaliyetine girişti. Onu cihada sevkeden sebeplerden biri de Sihler'in Pencap'taki zulüm ve katliamlarıydı. Tonk emîrinden sağladığı yardımla Afganistan üzerinden Sind'e ulaştı. Sind emîri ile Belûcistan'da bir kabile reisi olan Mihrâb Han da onu destekledi. Daha sonra Kandehar, Gazne ve Kâbil'i dolaştı. Bu arada bazı sebepler yüzünden araları açık olan Afgan emîrlerini barıştırmaya çalıştı. 1826'da Peşâver'e vardı ve Nevşere'ye (Nowşera) yerleşti. Buradan Sih yöneticilerine bir mesaj göndererek yaptıkları zulümlere son vermelerini istedi. Ancak Sih yöneticilerinin kayıtsız tavırları karşısında onlarla savaşmaktan başka çare kalmadığını anladı. 21 Aralık 1826'da Akûre'de (Akora) Sihler'e karşı başarı ile sonuçlanan bir hücumda bulundu, daha sonra Hazro'daki çatışmada da onları püskürttü. Bu başarıları sayesinde bölgeye hâkim oldu.

Ocak 1827'de yapılan bir toplantıda Seyyid Ahmed ittifakla **imam*** kabul edildi. Bu arada Yâr Muhammed Han ve diğer Peşâver reisleri de Sihler'e karşı Seyyid Ahmed'in safında yer aldılar. Aslında bu bir tuzaktan başka bir şey değildi. Seyyid Ahmed'e bağlı kuvvetler Atûk (Attock) Kalesi'ni almayı planlarken Sihler Akûre yakınlarında Yâr Muhammed'in gizli yardımıyla binlerce müslümanı öldürdüler.

Bu yenilgiden sonra Seyyid Ahmed Hindistan'ın kuzeybatı sınırındaki Yûsufzay bölgesine yardım için bir gezi düzenlerken talebesi Şah İsmâil de aynı görevle Hezâre'ye gitti. Yâr Muhammed'in düşmanca tutumuna rağmen hareket Dürrânîler ve mahallî hükümetler tarafından destekleniyordu. 1830'da Peşâver'i ele geçiren Seyyid Ahmed Keşmir'e doğru ilerlerken Bâlâkot'ta tekrar Sihler'le karşı karşıya geldi. Çok güçlü bir orduya sahip olan Sihler'le yapılan şiddetli savaşta Seyyid Ahmed, yardımcısı Şah İsmâil ve çok sayıda taraftarı şehid edildiler (24 Zilkade 1246/6 Mayıs 1831). Sihler Seyyid Ahmed'in cesedini yaktılar. Bu savaştan sonra her iki mücahid de "şehid" lakabıyla meşhur oldu. Onların izinden gidenler çeşitli imkânsızlıklara rağmen İngilizler'e karşı cihada devam ettiler.

Mücadelelerle dolu hayatı boyunca bazı eserler de kaleme almış olan Ahmed Şehid'in Farsça yazılmış başlıca eser ve risâleleri şunlardır: *Tenbîhü'l-ğāfilîn* (Delhi 1285/1868); *Risâle-i Namâz; Risâle der Nikâh-ı Biyûgân.* Ayrıca henüz yayımlanmamış Farsça mektupları vardır.

Yakın arkadaşı Şah İsmâil Urduca *Takviyetü'l-îmân* ve ayrıca Şeyh Abdülhay ile birlikte yazdığı Farsça *Sırât-ı Müstakīm* adlı eserlerinde Ahmed Şehid'in İslâmî düşünceleri ve Tarîkat-ı Muhammediyye hareketi hakkında bilgi verir. Bunun yanı sıra, Ebü'l-Hasan Ali en-Nedvî *Sîret-i Seyyid Ahmed Şehîd,* Gulâm Resûl Mihr *Seyyid Ahmed Şehîd,* Şeyh Ca'fer Ali el-Bestevî *Manzûratü's-sü'adâ',* Şeyh Muhammed Ali b. Abdüssübhân *Mahzeni Ahmedî,* Muhammed Ca'fer et-Tehânîserî *Sevânihi Ahmedî,* Müftî İlâhîbahş el-Kandehlevî *el-Mülhemâtü'l-Ahmediyye,* Şeyh Muhammed Ali de *el-Vekā'i'u'l-Ahmediyye* adıyla eserler kaleme almışlardır (bk. Abdülhay el-Hasenî, VII, 31-32; *UDMİ,* II, 142-143).

BİBLİYOGRAFYA :

Abdülhay el-Hasenî, *Nüzhetü'l-havâtır,* VII, 27-32; Mohiuddin Ahmed, *Saiyid Ahmad Shahid,* Lucknow 1975; M. A. Aziz, *A History of Pakistan,* Lahore 1979, s. 74-79; M. T. Titus, *Indian Islam,* New Delhi 1979, s. 181-186; A. Schimmel, *Islam in the Indian Subcontinent,* Leiden 1980, s. 182-183, 207; Fazlurrahman, *İslâm* (trc. Mehmet Dağ—Mehmet Aydın), İstanbul 1981, s. 255-257; Abdülmün'im en-Nemr, *Târîhu'l-İslâm fi'l-Hind,* Beyrut 1401/1981, s. 530-539; Muceeb Ashraf, *Muslim Attitudes Towards British Rule and Western Culture in India,* Delhi 1982, s. 79, 123-133; Christian W. Troll, "Islam in India", *Studies and Commentories,* New Delhi 1982, s. 52-53; John Obert Voll, *Islam Continuity and Change in the Modern World,* Colorada 1982, s. 59, 111, 126; Santimoy Ray, *Freedom Movement and Indian Muslims,* New Delhi 1983, s. 5-20; M. Mujeeb, *The Indian Muslims,* New Delhi 1985, s. 395, 396, 398, 445-446; Meryem Cemile, *İslâm ve Çağdaş Öncüleri* (trc. Selahattin Ayaz), İstanbul 1986, s. 179-184; P. N. Chopra, *Indian Muslims in Freedom Struggle,* New Delhi 1988, s. 3-5; Muhammed Abdul Bari, "The Politics of Sayyid Ahmed Barelwi", *IC,* XXXI/2 (1957), s. 156-164; Muinüd-din Ahmad Han, "Tariqah-ı Muhammadiyyah Movement: Analytical Study", *IS,* VI/4 (1967), s. 375-388; a.mlf., "Sayyid Ahmad Shahid's Campaign Against the Sikhs", *IS,* VII/4 (1968), s. 317-338; Sh. Inayatullah, "Ahmad Brêlwî", *EI²* (İng.), I, 282-283; Gulâm Resûl Mihr, "Ahmed Şehîd, Seyyid", *UDMİ,* II, 137-143.

 RIZA KURTULUŞ

AHMED ŞEMSEDDİN

(bk. MOLLA GÜRÂNÎ).

AHMED ŞEMSEDDİN, Kadızâde

(bk. KADIZÂDE, Ahmed Şemseddin).

AHMED ŞEMSEDDİN, Yiğitbaşı

(ö. 910/1504)

Halvetiyye tarikatında "orta kol" olarak bilinen Ahmediyye şubesinin kurucusu.

839'da (1435-36) Akhisar'ın Göl Marmarası veya Marmaracık köyünde doğdu. İlk öğrenimini muhtemelen bir Halvetî şeyhi olan babası Îsâ Halîfe'den gördü. Zâhirî ilimleri tahsil ettikten sonra, Uşak'ın Kabaklı köyünde irşad faaliyetinde bulunan Halvetî şeyhi Alâeddin Uşşâkī'den feyiz aldı; **sülûk***ünü tamamlayarak Manisa'ya gitti ve orada müridlerini irşad etmeye başladı. Bir ara İstanbul'a da giderek tarikatlar arasındaki ihtilâfları bir sonuca bağladı (bu ihtilâfların neler olduğu konusunda kaynak-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

larda bilgi yoktur); bu sebeple kendisine Yiğitbaşı (Fete'l-fityân, Ebü'l-fityân) lakabı verildi. Şeyhi Alâeddin Uşşâkī'nin vefatından sonra onun yerine geçti. Manisa'nın merkezinde çeşitli camilerde sürdürdüğü irşad görevine daha sonra defnedildiği Seyyid Hoca mahallesindeki türbesinin yanında bulunan tekkesinde devam etti. Zamanla yıkılan ve kaybolmak üzere olan bu tekkenin yerine bugün onun adına kurulan Yiğitbaşı Vakfı tarafından bir mescid inşa ettirilmiştir.

Yiğitbaşı Ahmed Şemseddin'in kurucusu olduğu Ahmediyye tarikatı Ramazâniyye, Sinâniyye, Uşşâkıyye ve Mısriyye adıyla dört kola ayrılmıştır (bk. AHMEDİYYE).

Eserleri. **1.** *Câmiu'l-esrâr.* Sıfâtullah, mürşid-i kâmil, mahabbetullah, âlem, tecellî ve rü'yetullah, nefis gibi konuların işlendiği manzum bir eserdir (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 233/1, Hüsrev Paşa, nr. 182/2; İÜ Ktp., TY, nr. 317, 2311). **2.** *Risâle-i Tevhîd.* Allah'ın peygamber ve kitap göndermekteki maksadının ne olduğu hususunu açıklamakla başlayan eser itikad, şeriat, mâye, telkin, zikir, tevhid, hakāik-ı insân, ervah ve enfüs, vâkıat, rü'yet-i enbiyâ, tecelliyat ve ilm-i hikmet konularını ihtiva eden mensur bir eserdir (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 438; Lâleli, nr. 1371). **3.** *Keşfü'l-esrâr.* Müellif *Câmiu'l-esrâr* ve *Risâle-i Tevhîd* adlı eserlerinde genişçe ele aldığı konuları burada müridlerin anlama ve öğrenmelerini kolaylaştırmak gayesiyle mensur olarak ve kısaca yeniden kaleme almıştır (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 2331/2, 2555/2; Nuruosmaniye Ktp., 1793/2; İÜ Ktp., TY, nr. 317). **4.** *Ravzatü'l-vâsılîn.* Allah'ın birliği ve mahlûkatı yaratması ile ilgili bölümün ardından tevhid hakkında çeşitli sorular sorulmuş ve cevaplar verilmiştir. "Fî beyâni ta'bîrâti'l-vâkıât" adını taşıyan bölümde ise rüya tabiri ile ilgili meseleler üzerinde durulmuştur. Hâtırat ve ilhâmata dair olan eserin son bölümü yine soru-cevap şeklinde tertip edilmiştir (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 2628, 2645/1; İÜ Ktp., TY, nr. 9774/4, 317/1). **5.** *Atvâr-ı Seb'a.* **Sâlik*** in seyrü sülûk sırasında aşması gereken merhaleleri açıklayan bir eserdir (Süleymaniye Ktp., Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 438/9; Şehid Ali Paşa, nr. 2820/7; Hacı Mahmud Efendi, nr. 2688/5). **6.** *Risâletü'l-hüdâ.* Tasavvufî nasihatlardan ibaret bir eserdir (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 2688/6). **7.** *Kenzü'l-hakāyık.* Allah'ın sıfatlarıyla ilgili bir eserdir (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 2688/4). **8.** *Hurde-i Tarîkat.* Tarikat âdâbı ile ilgili beş varaklık bir eser olup tek nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir (Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 438, vr. 385-390). **9.** *Tabakātü'l-evliyâ.* **Ricâlü'l-gayb*** ı temsil eden abdal, evtâd, gavs, ahyâr vb. hakkında bilgi veren yedi varaklık bir risâledir (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 2745). **10.** *Mukaddimetü's-sâliha.* Bu eserde Ehl-i sünnet, müttakiler, zâhidler, bâtın ulemâsı hakkında bilgi verildikten sonra şeyh ve müridlerin hallerinden bahsedilir. Eserin sonunda rü'yetullah ile ilgili bir bölüm yer almaktadır (Süleymaniye Ktp., Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 438/10, Hacı Mahmud Efendi, nr. 2645/3; İÜ Ktp., TY, nr. 1886, 9774/3). **11.** *İrfânü'l-maârif.* Zâhir ve bâtın ulemâsının irşad usullerinden, şeriat, hakikat ve tarikata uygun tavırlardan bahseder (İÜ Ktp., TY, nr. 317/6).

Ahmed Şemseddin'in bu eserleri dışında *Bahreyn-i Aşk* (Millet Ktp., nr. 1335/8); *Fütüvvetnâme* (Süleymaniye Ktp., Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 438/9; Hacı Mahmud Efendi, nr. 2688/4) ve *Silsile-i Ehl-i Tarîkat* (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 2745/1) adlarında üç risâlesi daha vardır.

Yiğitbaşı Ahmed Şemseddin'in *Ravzatü'l-vâsılîn* adlı eserinden bir sayfa (İÜ Ktp., TY, nr. 9774 /4 vr. 68b)



BİBLİYOGRAFYA :

Harîrîzâde, *Tibyân*, I, vr. 53a-65b; Hüseyin Vassâf, *Sefîne*, IV, 156-157; Mehmed Sâmi, *Esmâr-ı Esrâr*, İstanbul 1316, s. 35; *Osmanlı Müellifleri*, I, 197; *Tomar-Halvetiyye*, s. 91; Mehmet Akkuş, "Yiğitbaşı Veli Ahmed Şemseddin-i Marmaravî'nin Hayatı ve Eserleri", *İlim ve Sanat*, sy. 21-22, İstanbul 1988, s. 29-33, 60-63.

 SÜLEYMAN ULUDAĞ

AHMED ŞEMSEDDİN KARAHİSÂRÎ

(bk. KARAHİSÂRÎ, Ahmed Şemseddin).

AHMED eş-ŞERÎF es-SENÛSÎ

(bk. SENÛSÎ, eş-Şerîf).

AHMED ŞEVKÎ

(أحمد شوقي)

Ahmed Şevkī b. Alî b. Ahmed Şevkī
(1868-1932)

Son devir Arap şairlerinin en meşhuru.

Kahire'de doğdu. Adını taşıdığı dedesi Ahmed Şevki, Mehmed Ali Paşa devrinde Osmanlı Devleti'nin Kahire'de yüksek seviyedeki memurlarından biriydi. Üç yaşında iken İbrâhim Paşa'nın âzatlı câriyelerinden olan anneannesi tarafından Hidiv İsmâil Paşa'nın himayesine verildi ve onun sarayında büyüdü.

İlk ve orta tahsilini tamamladıktan sonra 1885 yılında Kahire'de yeni açılan Hukuk Fakültesi'ne girdi; fakat hukuktan hoşlanmadığı için aynı fakültenin Tercüme Bölümü'ne geçerek 1887 yılında bu bölümü bitirdi. Doğuştan sahip olduğu şiir kabiliyetinin gelişip ortaya çıkmasına, Arapça hocası ve aynı zamanda şair olan Şeyh Muhammed el-Besyûnî yardımcı oldu. *el-Vekā'i'u'l-Mısriyye* gazetesinde Hidiv Tevfik Paşa'yı metheden ilk şiirleri yayımlanmaya başladıktan sonra Ali Mübârek Paşa'nın delâletiyle sarayda bir memuriyete tayin edildi. Bu göreve başladıktan kısa bir süre sonra Hidiv Tevfik Paşa tarafından, yarım bıraktığı hukuk öğrenimini tamamlamak üzere Fransa'ya gönderildi (1888) ve dört yıl süreyle

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. -- Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

Montpellier ve Paris üniversitelerinde hukuk ve edebiyat tahsil etti. Bu suretle Batı edebiyatını yerinde ve yakından tanıma fırsatını da bulmuş oldu. Öğrenimi sırasında İngiltere ve Cezayir'i ziyaret etti. Tahsilini tamamlayıp Mısır'a döndükten sonra Hidiv Abbas Hilmi Paşa'nın divanında Frenk Kalemi müdürlüğüne getirildi. 1894 yılında Cenevre'de toplanan Müsteşrikler Kongresi'ne Mısır temsilcisi olarak katıldı.

I. Dünya Savaşı çıktığında İstanbul'da bulunan Hidiv Abbas Hilmi Paşa'nın İngilizler tarafından azledilerek İngiliz sömürgeciliğine karşı faaliyette bulunan milliyetçilerin sürgüne gönderilmesi sırasında Hidiv Abbas Hilmi Paşa taraftarı olan Ahmed Şevki de İspanya'ya sürüldü (1915). 1919 yılı sonlarına kadar kaldığı İspanya'da Endülüs İslâm medeniyetini, Arap ve Batı edebiyatını derinliğine inceleme imkânını buldu. Mısır'a dönünce bir kahraman gibi karşılandı. 1927'de Mısır Âyan Meclisi (Meclisü'ş-şüyûh) üyeliğine seçilen Ahmed Şevki 13 Ekim 1932'de Kahire'de öldü ve resmî törenle defnedildi.

Arap edebiyatının uzun bir durgunluk devresinden sonra gelen ve modern Arap nazmına mükemmel şeklini veren en büyük şair olarak kabul edilen Ahmed Şevki'nin şiirlerini, muhteva itibariyle, sürgünden önce, sürgün sırasında ve sürgünden döndükten sonra yazdığı şiirler olmak üzere üç grupta incelemek mümkündür.

Sürgünden önceki şiirlerinde, bir saray şairi olarak geleneğe uygun bir şekilde klasik Arap nazmının hicviye dışındaki bütün türlerini denemiş, ancak insanlarla iyi münasebetler içinde bulunmayı düstur edindiği için hicviye yazmamıştır. Gazel tarzında yazdığı şiirlerde ise fazla başarılı sayılmamaktadır.

Maddî menfaat sağlamak için methiye söylemeye karşı olan Ahmed Şevki, yapılmamasını tavsiye ettiği bu işi kendisi yapmıştır. Ancak sürgünden önceki methiyeleri ile sürgünden sonrakiler mahiyet bakımından farklı olmuştur. Sürgün dönüşü saraya bağımlı olmaktan kurtulduğu için kendisini daha serbest hissetmiş, bu dönemdeki methiyelerini daha sade ve aşırı övgülerden uzak olarak kaleme almıştır. Sürgün esnasında eski konuları işlemekle beraber bunların yanında vatan ve aile hasretini dile getiren şiirler de yazmıştır. Sürgünden döndükten sonra halktan yana bir tavır takınmış, şiirlerinde günlük olayları, dinî, siyasî ve tarihî konuları Mehmed Âkif gibi millî şuurla işlemiş, cemiyetin dikkatini İslâm dünyasındaki sosyal ve ahlâkî çalkantılara ve modern Batı'nın sömürgeciliğine çekmeye çalışmıştır. "Milletler ahlâkları ile yaşarlar, ahlâkı olmayan millet çöküntüye uğrar" anlamındaki darbımesel haline gelen beyti onun bu devredeki hâkim düşüncesini gösterir. Bu dönemde yeni nazım türlerinde de eser veren Ahmed Şevki, Abdülhak Hâmid tarzında manzum piyesler, hikâyeler ve fabller yazmış, La Fontaine, Victor Hugo ve Shakespeare gibi Avrupalı şair ve ediplerin etkisinde kalmıştır.

Sarayda bulunduğu zamanlardaki siyasî, dinî ve sosyal konulara ait görüşleriyle sürgün dönüşü sarayla ilişkisinin kopmasından sonraki fikirleri çelişkilidir. Önceleri sarayın görüşüne uygun olarak İngilizler'in Mısır siyaseti aleyhinde bir şey söylemediği halde daha sonra İngilizler'e karşı çıkmış, yine önceleri, Mısır'da ve İslâm dünyasında feminist hareketin öncülerinden olan Kāsım Emîn'e karşıyken sürgünden sonra onu desteklemiştir. Ancak hilâfetin ve İslâm dünyasının liderliğinin Türkler'in elinde kalması gerektiği konusundaki siyasî kanaatlerinde değişiklik olmamış, bu fikirlerini sonuna kadar savunmuştur. Her vesile ile halifeyi, hilâfet makamını öven kasideler yazmış, Türk İstiklâl Savaşı'nı dikkatle takip etmiş, bazı şiirlerinde bu savaşın kumandanlarına ve Türk gençlerine takdir ve şükranlarını dile getirmiştir (bk. *eş-Şevḳıyyât,* I, 52, 280-281). Şiirlerinde birçok dinî konuyu samimiyetle işleyen Ahmed Şevki, dinî olayları ve peygamber kıssalarını malzeme olarak bol bol kullanmıştır. Bûsîrî'nin meşhur *Ḳaṣîde-i Bürde*'sine *Nehcü'l-Bürde, Hemziyye*'sine de *el-Hemziyyetü'n-nebeviyye* adıyla *eş-Şevḳıyyât* içinde basılmış bulunan iki nazire yazmıştır. Ömrünün sonlarına doğru tiyatro ile de ilgilenmiş, altısı trajedi biri de komedi olmak üzere yedi tiyatro eseri yazmıştır. Klasik Fransız tiyatrosunun tesirinde kalmakla beraber romantizmden de faydalanan Ahmed Şevki piyeslerinde zaman-mekân-konu birliğine pek bağlı kalmamıştır. Tiyatro eserlerinde fazla başarılı olmasa bile modern Arap edebiyatına tiyatroyu sokmak suretiyle bu alanda da hizmet etmiş sayılır. Yazdığı piyeslerin çoğu hem şairin sağlığında hem de ölümünden sonra Mısır'da defalarca oynanmıştır. En başarılı tiyatro eseri *Maṣraᶜu Kleopatra*'dır.



Ahmed Şevki

Ahmed Şevki sürgünden sonra dinî, millî ve sosyal meselelerle diğer Arap ülkelerindeki olayları konu edinen şiirler yazmaya başlayınca bütün Arap dünyasında tanınıp sevildi. 1927'de, *eş-Şevḳıyyât* adını verdiği divanının birinci cildini yeniden düzenleyerek yayımlaması münasebetiyle yapılan ve çeşitli Arap ülkelerinden gelen heyetlerin de katıldığı bir törende edip ve şairler tarafından kendisine "emîrü'ş-şuarâ" unvanı verildi. Arap edebiyatı tarihinde ilk defa bir şaire böyle bir unvanın verilmesi çeşitli tepkilere yol açtı ve Akkād, Tâhâ Hüseyin, Mâzinî gibi Ahmed Şevki'ye muhalif şairler, gençliğinde saray şairi olduğunu ileri sürerek ona bu unvanın verilmesine karşı çıktılar. Ancak Ahmed Şevki günümüzde de bu unvanla anılmaktadır.

Ahmed Şevki'nin başlıca eserleri şunlardır: **1.** *eş-Şevḳıyyât.* Dört cilt halindeki divanıdır. Kahire'de 1898'de basılan birinci cildi Dr. Muhammed Hüseyin Heykel'in bir mukaddimesiyle birlikte 1927 yılında ikinci defa yayımlanmış, diğer ciltleri de 1930, 1936 ve 1943'te Kahire'de basılmıştır. Divanın Kahire'de 1970'te yapılmış yeni bir baskısı daha vardır. **2.** *Maṣraᶜu Kleopatra* (Kahire 1929). **3.** *Mecnûn ve Leylâ* (Kahire 1931). **4.** *Ḳambîz* (Kahire 1931). **5.** *ᶜAlî Bek el-Kebîr* (Kahire 1932). **6.** *ᶜAntere* (Kahire 1932). **7.** *Düvelü'l-ᶜArab ve ᶜuẓamâ'ü'l-İslâm* (Kahire 1933). Bu eserlerin divan dışında kalanları trajedi tarzında manzum piyeslerdir. **8.** *es-Sittü Hüdâ* (Kahire, ts.). Bu eser de komedi tarzında manzum bir piyestir (eserin genişçe bir tanıtımı için bk. Ali Ahmad Mahmoud, *Journal of Arabic Literature,* XIX/2, s. 183-191). **9.** *Emîretü'l-Endülüs* (Kahire 1933). Trajedi tarzında mensur bir piyestir. **10.** *Esvâḳu'z-ẕeheb* (Kahire 1932). Sosyal konulara dair makalelerinden meydana gelmiştir.

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

BİBLİYOGRAFYA :

Ahmed Şevki, *Mukaddimetü'l-cüz'i'l-evvel mine'ş-Şevkıyyât*, Kahire 1898; a.mlf., *eş-Şevkıyyât*, Kahire 1925-30; Tâhâ Hüseyin, *Hâfız ve Şevkī*, Kahire 1933; Ahmed Abîd, *Zikre'ş-şâʿireyn: Şâʿirü'n-Nîl ve Emîrü'ş-şuʿarâ*, Dımaşk, ts. (el-Mektebetü'l-Arabiyye); M. Saîd el-Uryân, *Mukaddimetü'l-cüz'i'r-râbiʿ mine'ş-Şevkıyyât*, Kahire 1943; Brockelmann, *GAL Suppl.*, II, 21-48; Şevki Dayf, *Şevkī: Şâʿirü'l-ʿasri'l-hadîs*, Kahire 1953; Ziriklî, *el-Aʿlâm*, I, 133-134; Kehhâle, *Muʿcemü'l-mü'ellifîn*, I, 246-250; Ahmed Kabbiş, *Târîhu'ş-şiʿri'l-ʿArabiyyi'l-hadîs*, Beyrut 1971, s. 74-85; Fevzi Atâvî, *Ahmed Şevkī: Emîrü'ş-şuʿarâ*, Beyrut 1973; Ahmed Muhammed el-Hûfî, *Vataniyyetü Şevkī*, Kahire 1978; Butrus el-Bustânî, *Üdebâ'ü'l-ʿArab*, Beyrut 1979, III, 273-357; Muhammed Kürd Ali, *el-Muʿâsırûn* (nşr. Muhammed el-Mısrî), Dımaşk 1401/1980, s. 59-94; a.mlf., "Hayâtü Ahmed Şevkī", *MMİADm.*, XIII/2 (1933), s. 69-77; Hannâ el-Fâhûrî, *Târîhu'l-edebi'l-ʿArabî*, Beyrut, ts. (el-Matbaatü'l-Bûlisiyye), s. 970-1013; Muhammed Ali el-Mağribî, *el-İslâm fî şiʿri Şevkī*, Cidde 1404/1984; Mâhir Hasan Fehmi, *Ahmed Şevkī*, Devha 1985; "Müzekkirâtü Şevkī", *RAAD*, XIII (1928), s. 69-113; *Fusûl*, III/1, Kahire 1982; III/2 (1983) [bu iki sayı Ahmed Şevki ile Hâfız'a ayrılmıştır]; Ali Ahmad Mahmoud, "Ahmad Shauqi's al-Sitt Hudā as a Satirical Comedy of Manners", *JAL*, XIX/2 (1988), s. 183-191; *TA*, XXX, 265; J. A. Haywood, "Ahmed Şevkī", *UDMİ*, II, 135-137.

 RAMAZAN ŞEŞEN

AHMED ŞUAYB

(1876-1910)

Edebî tenkit sahasındaki seviyeli makaleleriyle tanınan Servet-i Fünûn dönemi yazarı.

İstanbul'da doğdu. Orta öğrenimini Fâtih Rüşdiyesi ile Vefa İdâdîsi'nde tamamladı. Mekteb-i Hukuk'u bitirince, daha sonra sadrazam olan Hakkı Paşa'nın muavini olarak aynı okulda idare hukuku derslerini okutmaya başladı. 1908'den sonra devletler hukuku dersleri de verdi. Bu sırada Meclis-i Maârif üyeliği, Tedrîsât-ı İbtidâiyye müdürlüğü, İstanbul Maarif müdürlüğü, son olarak da Dîvân-ı Muhâsebat müddeiumumiliği görevlerinde bulundu. Zamanında müdahale edilemeyen bir apandisit yüzünden otuz dört yaşında öldü.

Son derece çalışkan ve ilgi sahası oldukça geniş bir fikir adamı olan Ahmed Şuayb, dinî ve millî meselelere herhangi bir ilgi duymayan Edebiyât-ı Cedîde topluluğunun fikrî alandaki en güçlü temsilcisidir. Onun, 1899'dan itibaren, başta XIX. yüzyıl Fransız realist ve natüralist yazarları olmak üzere, Batı düşünce ve edebiyat dünyasının bazı tanınmış



Ahmed Şuayb

şahsiyetlerinin hayat ve eserlerini tanıtan incelemeleri, devrinde ilgiyle karşılanmıştır. Edebî eserlerin ilmî metotlarla ve sağlam bir kültüre dayanarak ele alınması gerektiğine inanan ve bu konuda sosyoloji ile psikolojiden de faydalanılmasını savunan Ahmed Şuayb, yazarlık hayatı süresince sadece Batılı tenkit anlayışını Türkiye'ye getirmeye çalışmıştır. "Hayat ve Kitaplar" başlığı altında önce *Servet-i Fünûn*'da yayımlayıp daha sonra kitap haline getirdiği makale serisinde Hippolyte Taine, Gustave Flaubert, Gabriel Monod, Ernest Lavisse, Niebuhr, Ranke ve Mommsen gibi Batılı yazar, fikir adamı ve tarihçiler üzerinde durur. Çeşitli ilmî ve edebî meselelerin tarihî bir olaya dayanılarak açıklandığı bu makalelerde, Batılı edebî akımların da o devir için iyice anlaşılmış ve açıklanmış olduğu kabul edilmektedir. Kendisinin de etkisi altında kaldığı Taine ve Flaubert üzerinde geniş şekilde duran yazar, daha çok, eserle çevre ve şahsiyet arasındaki münasebeti esas alan XIX. yüzyıl romantik tenkidini benimsemiş görünmektedir. Bu çerçevede, çoğu yakın arkadaşı olan Edebiyât-ı Cedîde şair ve yazarlarının içe dönük ve hissî sanat anlayışlarını da gerçeklikten uzaklaşma olarak görüp tenkit etmiştir.

II. Meşrutiyet'in ilânından sonra, çeşitli davetlere rağmen politikaya karışmayarak arkadaşları Rızâ Tevfik ve Mehmed Câvid'le birlikte, Türkiye'deki pozitivist hareketin başlıca yayın organlarından biri sayılan *Ulûm-ı İktisâdiyye ve İctimâiyye Mecmuası*'nı çıkaran (Ocak 1908 - Ağustos 1910 arasında 24 sayı) Ahmed Şuayb, burada "Fransa İnkılâbı", "Rusya Tarihi", "Avâmil-i İctimâiyye" gibi Avrupa siyasî tarihi ile ilgili dikkate değer makaleler yayımlamıştır.

Eserleri. *Hayat ve Kitaplar* (İstanbul 1317); *Hukūk-ı İdâre* (I-II, İstanbul 1326-1329); *Hukūk-ı İdâre*, II. Sınıf (İstanbul 1327); *Hukūk-ı Umûmiyye-i Düvel* (İstanbul 1328).

BİBLİYOGRAFYA :

Musavver Şâhika (Ahmed Şuayb'ın ölümü münasebetiyle çıkan ve aralarında Halid Ziya, Cenab Şahabeddin, Rıza Tevfik, Mehmed Cavid, Hüseyin Cahid ve Süleyman Nesib gibi devrin tanınmış şahsiyetlerinin yazılarının da bulunduğu özel sayı), sy. 2, Kânunuevvel 1326/Aralık 1910; Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Konya 1966, s. 237-247; Banarlı, *RTET*, II, 1022-1023; Akyüz, *Modern Türk Edebiyatı*, s. 75; Bilge Ercilâsun, *Servet-i Fünûn'da Edebî Tenkid*, Ankara 1981, s. 280-289; Ekrem Işın, "Osmanlı Modernleşmesi ve Pozitivizm", *TCTA*, II, 359-361, 367; *TDEA*, I, 76.

 ABDULLAH UÇMAN

AHMED TÂİB, Osmanzâde

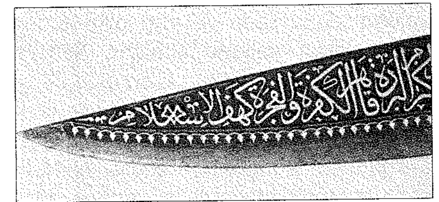
(bk. OSMANZÂDE AHMED TÂİB).

AHMED TEKELÜ

XVI. yüzyıl
Osmanlı saray kuyumcusu.

Topkapı Sarayı Hazine Dairesi'nde bulunan Kanûnî Sultan Süleyman için yapılmış 933 (1527) tarihli yatağanın altın kakma sülüs yazıları ile görkemli süslemelerinin sanatkârı olduğu, yatağanın sırtındaki Ahmed Tekelü imzasından anlaşılmaktadır. Saray "ehl-i hiref"inin kuyumcular bölüğüne mensup olduğu da, muhtemelen 1533-1534 yıllarına ait, bayramda getirdiği işe **inʿam*** verilen usta adlarının tutulduğu bir defterde yer alan "Ahmed Tekelü, kuyumcu, 3000 akçe ve bir benek kaftan" kaydından öğrenilmektedir. Bu durumda, sarayın o döneme ait ehl-i hiref maaş defterlerinde "cemâat-ı zergerân" bölüğü ile **zernişan*** bölüğünde adı Ahmed Gürcü olarak geçen sanatçılardan birinin Ahmed Tekelü olması gerekir.

Kanûnî Sultan Süleyman'ın yatağanındaki Ahmed Tekelü imzalı kitâbenin son kısmı



Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

BİBLİYOGRAFYA :

Rıfkı Melûl Meriç, "Türk San'atı Tarihi Vesikaları", *Türk San'atı Tarihi Araştırma ve İncelemeleri*, İstanbul 1963, I, 774; Filiz Çağman, "Serzergerân Mehmet Usta ve Eserleri", *Kemâl Çığ'a Armağan*, İstanbul 1984, s. 68-71.

 FİLİZ ÇAĞMAN

AHMED TEKÜDER

(ö. 683/1284)

İlk müslüman İlhanlı hükümdarı (1282-1284).

Doğum tarihi kesin bilinmemekle birlikte 645 (1247) yılında doğduğu tahmin edilmektedir. Hülâgû Han'ın oğullarından olan Teküder (Tegüder), annesi Kutuy Hatun tarafından yetiştirildi. Fakat annesinin dinini benimsemeyerek İslâmiyet'i kabul etti ve Ahmed adını aldı. 1282 yılında ikinci Moğol hükümdarı ve ağabeyi Abaka'nın ölümü üzerine, Merâga yakınlarında toplanan kurultayda han seçildi ve Abaka'nın en büyük oğlu Argun'un muhalefetine rağmen bir ay sonra Aladağ'da yapılan bir merasimle taç giydi. Henüz Aladağ'dayken, meşhur Cüveynî ailesinin itibarını iade edip Şemseddin Cüveynî'yi **sâhib***-i dîvân makamına getirdi. Şemseddin'in tavsiyelerine uyarak İlhanlılar'ın en büyük düşmanı olan Mısır Memlükleri'yle dostluk anlaşması yapmak için, aralarında devrin meşhur ulemâsından Kutbüddîn-i Şîrâzî'nin de bulunduğu bir heyeti Kahire'ye gönderdi. Ancak bu teşebbüs bir sonuç vermedi. Memlük Sultanı Kalavun, Teküder'in kardeşi Kongurtay'ın Anadolu'da yaptığı tahribatı ileri sürerek sulh tekliflerini reddetti. Moğol emîrlerinin çoğu zaten Mısır'a yeniden savaş açmayı arzu ediyorlardı. Bu arada kurultaydan sonra Horasan'a çekilen Argun, amcasını tahttan indirmek için çeşitli yollara başvurdu. İlk önce Kongurtay'ın taraftarlığını kazanarak Teküder'e karşı bir suikast hazırlattı. Ancak bunu zamanında haber alan Teküder, 1283 yılında Karabağ'da Kongurtay'ı öldürttü. Ardından, damadı Alinak'ı Argun'u takip etmekle görevlendirdi. Bunun üzerine Argun amcasıyla barış yapmak istedi. Fakat Temmuz 1284 tarihinde esir alınıp Teküder'in huzuruna getirildi. Alinak'ın bütün ısrarına rağmen Teküder, Argun'u öldürtmedi; ancak bu ona pahalıya mal oldu. Zira bu sırada Moğol emîrlerinden Buka, Alinak'ı öldürüp Argun'u serbest bıraktı. Bunu haber alan Teküder, Altın Orda topraklarına sığınmak maksadıyla kaçmaya kalktıysa da yolda yakalanıp Argun'a teslim edildi. 26 Cemâziyelevvel 683 (10 Ağustos 1284) tarihinde Moğol geleneklerine göre sırtı kırılarak Kongurtay'ın akrabaları tarafından öldürüldü.

Samimi bir müslüman olan Teküder, inancı dolayısıyla Moğol yasalarına ihanet etmekle suçlanmıştır. Ancak tahtını ve hayatını İslâmiyet'i kabulünden çok, dirayetsiz bir hükümdar olması sebebiyle kaybetmiştir. Tasavvufa aşırı şekilde ilgi duyardı. Bundan dolayı vaktini semâ ve diğer sûfî âyinleriyle geçirerek devlet işlerini annesine bıraktı. Bununla beraber Moğollar arasında İslâmiyet'in faal bir şekilde yayılmasına gayret etmedi. Bu görevi on bir yıl kadar sonra, Argun'un oğlu ve İlhanlılar'ın en kabiliyetli hükümdarı olan Mahmud Gazan Han üzerine almıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Reşîdüddin, *Câmi*ᶜ*u't-tevârîḫ* (nşr. A. A. Alizâde), Bakû 1958, III, 165-194; Aksarâyî, *Müsâmeretü'l-ahbâr* (nşr. Osman Turan), Ankara 1944, s. 136, 141; Vassâf, *Târîḫ*, Bombay 1269/1853, s. 105-136; A. A. Alizâde, *Sotsial-no-Ekonomiçeskaya i Politiçeskaya İstoriya Azerbaycana XIII-XIV vv.*, Bakû 1956, bk. İndeks; B. Spuler, *İran Moğolları* (trc. Cemal Köprülü), Ankara 1957, s. 89-98; Abbas İkbâl, *Târîḫ-i Moġul*, Tahran 1341 hş./1962, bk. İndeks; *CHIr.*, V, 364-368; Faruk Sümer, "Teküder", *İA*, XII/1, s. 144-145; P. Jackson, "Aḥmad Takūdār", *EIr.*, I, 661-662.

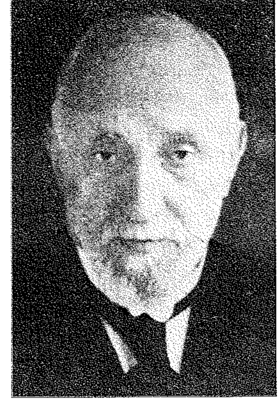
 HAMİD ALGAR

AHMED TEVFİK PAŞA

(1845-1936)

Hariciye nâzırı ve son Osmanlı sadrazamı.

Üsküdar'da doğdu; Kırım hanzâdelerine mensup soylu ve zengin bir ailedendir. İlk tahsilinden sonra askerî okula devam etti. Süvari mülâzımı iken askerlik mesleğinden ayrılarak Bâbıâli Tercüme Odası'na girdi. Liyakat, sebat ve çalışkanlığı sayesinde kısa zamanda yükseldi. 1872'den Hariciye Nezâreti'ne getirildiği 1895'e kadar Roma, Viyana, Berlin, Atina ve Petersburg elçiliklerinde ikinci kâtiplik ve maslahatgüzarlık yaptı. On dört yıl gibi uzun bir süre hariciye nâzırı olarak hizmet eden Tevfik Paşa, Sultan II. Abdülhamid'in de güven ve takdirini kazanmıştır. Nitekim 1908'de kendisine nâzırlıkla birlikte Meclis-i Âyan üyeliği de verildi; ancak 1909 Şubatında Kıbrıslı Kâmil Paşa'nın istifası


Ahmed Tevfik Paşa

ve hükümetin dağılması üzerine o da görevinden ayrıldı. Kısa bir süre sonra Londra elçiliğine tayin edildi ise de 31 Mart hadiseleri sebebiyle ortaya çıkan hükümet buhranı üzerine, doğru ve tarafsız, hiçbir partiye mensup olmayan, herkesin güvenini kazanmış bir şahsiyet olarak yeni hükümeti kurmakla görevlendirildi (14 Nisan 1909). Ancak II. Abdülhamid'in tahttan indirilmesi ve V. Mehmed'in padişah olması üzerine 6 Mayıs'ta sadâretten ayrılarak Londra elçiliğiyle tekrar İngiltere'ye gitti. 1914'te I. Dünya Savaşı'nın başlamasına kadar bu görevde kaldı. Savaş sonunda Talat Paşa'nın yerine hükümeti kurmakla görevlendirildi, ancak İttihat ve Terakki Partisi'nin devam eden müdahaleleri yüzünden görevi kabul etmedi. Buna karşılık yeni padişah Vahdeddin tarafından, Mondros Mütarekesi'nin imzalanmasından sonra istifa eden İzzet Paşa'nın yerine sadârete tayin edildi (11 Kasım 1918). Tevfik Paşa'nın sadrazam oluşunun ikinci günü İtilâf devletleri donanması İstanbul'a girerek şehri işgal etti. Padişah ise çeşitli sebepler ve müttefiklerin ısrarı karşısında meclisi feshetti. Tevfik Paşa da kabinede yapmayı tasarladığı değişiklikler dolayısıyla bir müddet sonra görevden ayrıldıysa da ardından yeniden hükümeti kurmakla vazifelendirildi. Ancak, kabineyi istediği gibi kurmasına rağmen hiçbir iş göremeyerek istifaya mecbur oldu ve yerini Damad Ferid Paşa'ya bıraktı (12 Ocak 1919). Bundan sonra iki yıl âyan reisliği ve Paris'te toplanan barış konferansında murahhaslık yaptı. Daha sonra sadâretten çekilen Damad Ferid Paşa'nın yerine 21 Ekim 1920'de Osmanlı Devleti'nin son kabinesini kurdu.

Anadolu'da sürdürülen Millî Mücadele'nin zafere ulaşması üzerine 27 Şubat-12 Mart 1921 tarihleri arasında Londra'da toplanan konferansa, Ankara hükü-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

metinin yanı sıra İstanbul hükümetini temsilen katıldı. Toplantı salonuna, oldukça yaşlı ve hasta olması sebebiyle koluna girilerek getirilen Tevfik Paşa, kendisine söz hakkı verildiğinde, "Söz asıl millet vekillerine aittir, binaenaleyh Anadolu heyetine söz verilmesini teklif ve rica ederim" diyerek yerini Ankara temsilcilerine bıraktı. Millî Mücadele'nin son ve kesin zaferi ve düşmanın denize dökülmesi üzerine saltanat resmen ilga edilince (1 Kasım 1922), Tevfik Paşa aynı gün istifa ederek idareyi Ankara hükümetinin temsilcisi Refet Paşa'ya teslim etti.

Kısa aralıklarla dört defa sadrazam olan Tevfik Paşa, toplam olarak iki buçuk yıl kadar bu makamda kaldı. 8 Ekim 1936'da öldü. Yirmi bir gün süren ilk sadâretinin Sultan II. Abdülhamid'in tahttan indirilmesi hadisesine, ikinci sadâretinin düşman donanmasının İstanbul'u işgaline ve son sadâretinin de devletin çöküşü ve saltanatın kaldırılmasına rastlaması, çeşitli çevrelerce kendisinin "bahtsızlığına" veya "uğursuzluğuna" yorulmuştur. Tevfik Paşa namuslu, memuriyet hayatında son derece dürüst, muamelede sabırlı, açık sözlü ve doğru bir kimse idi. Herkes tarafından sayılır ve kendisine güvenilirdi. En kritik anlarda sadârete getirilmiş olması bu meziyetleri dolayısıyladır. Hâtıratı, torunu A. Şefik Okday tarafından, hayatı hakkında geniş bir incelemeyle birlikte *Büyükbabam Son Sadrazam Ahmet Tevfik Paşa* adıyla yayımlanmıştır (İstanbul 1986)

BİBLİYOGRAFYA :

Lütfi Simâvi, *Sultan Mehmed Reşâd ve Halefinin Sarayında Gördüklerim*, İstanbul 1340; Ali Fuad Türkgeldi, *Görüp İşittiklerim*, Ankara 1951, s. 27-32, 163-182; İbnülemin, *Son Sadrazamlar*, III, 1704-1712; IV, 1713-1762; Danişmend, *Kronoloji*, İstanbul 1971, V, 106; Arı İnan, "Son Sadrâzam Tevfik Paşa ve Oğulları", *TT*, sy. 5 (1984), s. 55-60; sy. 6, s. 17-23; sy. 7, s. 50, 54.

 KEMAL BEYDİLLİ

AHMED TEYMUR PAŞA

Ahmed b. İsmâîl
b. Muhammed Kâşif et-Teymûr
(1871-1930)

Mısırlı edip, araştırmacı ve tarihçi.

5 Kasım 1871'de Kahire'de doğdu. Asıl adı Ahmed Tevfik'tir. Üç aylıkken babasını kaybettiği için eğitimini, devrin ileri gelen şairlerinden ablası Âişe İsmet Teymur üstlendi. Türkçe ve Farsça'yı Hasan Abdülvehhâb'dan öğrendi. Beş yıl devam ettiği Fransız okulunda Fransızca'nın yanı sıra Batı kültürünü yakından tanıma imkânını buldu. Dinî ve aklî ilimlerde Muhammed Mahmûd eş-Şinkîtî, Hasan et-Tavîl, Rıdvân Muhammed el-Mahallâtî, Allâme Tâhir el-Cezâirî ve Muhammed Abduh gibi döneminin ünlü âlimlerinden faydalandı. Muhammed Abduh'un Aynişems'e gelmesi üzerine ona yakın olmak için aynı semte yerleşti.

Ahmed Teymur tahsil hayatının ilk dönemlerinden itibaren kitaba çok düşkün olduğundan birçok yazma ve basma eser topladı. Elde ettiği her eseri dikkatle okur ve gerekli gördüğü yerlere not düşerdi. Bu sebeple kütüphanesindeki pek çok kitabın başında "kara'nâhu" (okuduk) ibâresi bulunmaktadır. Bu notu taşıyan kitaplar onun tashih edip fihristini hazırladığı eserlerdir. Ünlü kütüphanesini 1901'de kurmaya başladı. Bunun için Kahire'de özel bir kütüphane binası yaptırdı ve burayı modern bir şekilde tanzim etti. Vaktinin çoğunu burada geçirdiğinden kendisi için de iki oda ilâve ettirdi. Kütüphanesinden faydalanmak isteyenlere rahat çalışma imkânı vermek için gayret gösterdi. Bu kütüphanenin koleksiyonunu, bir yandan elinde kıymetli eserler bulunan kişilere büyük meblağlar ödeyip bunları satın alarak, diğer yandan İstanbul ve Avrupa'nın muhtelif kütüphanelerindeki yazmaların mikrofilmlerini temin ederek zenginleştirdi. Bir kısmı müellif hattı olmak üzere yarısından çoğu yazma eserlerden meydana gelen 20.000 ciltlik değerli bir koleksiyona sahip bulunan bu kütüphaneyi Mısır Millî Kütüphanesi'ne (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye) vakfetti. Kitaplar burada Muhammed Abdülcevad el-Asmaî tarafından mükemmel bir şekilde tanzim edildi. Kütüphanesindeki kitapların 2390'ı dil, 2675'i edebiyat, 4956'sı din, ahlâk ve şer'î ilimler, 3974'ü sözlük ve ansiklopedik sözlük, 4273'ü tarih, coğrafya ve sosyoloji, 1286'sı fihrist, koleksiyon ve resimler, 1708'i de değişik ilimlerle ilgilidir.

Hicrî VI-X. yüzyıllar arasında yaşayan meşhur âlimlerin hatları ile kaleme alınmış bazı vesikalar, ayrıca astronomi aletleri, Çin porselen çeşitleri, meşhurların kalem, hokka ve divitleri, nefis ciltler, Selâhaddîn-i Eyyûbî, Cemâleddîn-i Efgānî, Kâsımî, Cezâirî, Hasan et-Tavîl gibi önemli şahısların resimleri de Ahmed Teymur Paşa'nın muhafaza ettiği müze malzemesi değerindeki bir kültür hazinesidir. Ahmed Teymur, ilmin ve İslâm kültürünün hizmetinde kullanmak gayesiyle çok güzel fotoğraflar da çekmiştir. Bugün yıkılıp yok olmuş olan birçok tarihî eser onun kamerasından çıkan fotograflarda yaşamaktadır.

Devrinin ilim ve fazilet erbabı sık sık onun evinde toplanır, ilmî ve edebî sohbetler yaparlardı. Mahmud Sâmi el-Barudî, İsmâil Sabri, Şeyh Ahmed ez-Zerkânî, Şeyh Hasan Mansur, Muhammed Abduh ve daha pek çok âlim bu meclislere devam etmişlerdir. Şeyh Tâhir el-Cezâirî ve Allâme Muhammed Kürd Ali ile bu meclislerde tanıştı. Muhammmed Kürd Ali, Arap ülkelerinde Ahmed Teymur kadar ilmi seven ve bu yolda hizmet veren bir başka kişiyi tanımadığını söyler.

Ahmed Teymur Paşa resmî görev ve unvanlardan pek hoşlanmazdı. Nitekim, ne paşalık rütbesi ile taltif edilmesi ne de senato üyeliğine tayini onu sevindirdi. Ancak Kral I. Fuad'a olan sevgisinden dolayı bu tayin ve taltifi reddetmemiştir. O daha çok Mısır Dil Akademisi (el-Mecmau'l-Mısrî), Şam İlimler Akademisi (el-Mecmau'l-ilmiyyü'l-Arabî bi-Dımaşk) ve Mısır Millî Kütüphanesi gibi önemli ilmî kurumların üyesi olarak büyük hizmetler yaptı. İslâm âleminin meseleleriyle de yakından ilgilenen Ahmed Teymur Paşa, Doğu ve Batı kültürlerine hakkıyla vâkıf, İslâm'a son derece bağlı, ahlâkî faziletleri şahsında toplayan örnek bir insandı.

26 Nisan 1930'da vefat etti. Vefatından sonra her biri bir kaynak niteliği taşıyan eserlerini neşre hazırlamak için kurulan heyet halen çalışmalarına devam etmektedir.

Eserleri. Ahmed Teymur Paşa'nın din, dil, edebiyat, lugat, biyografi ve tarih gibi çeşitli sahalarla ilgili olan eserlerinin başlıcaları şunlardır : **1.** *Taṣḥîḥu ağlâṭi'l-Ḳāmûsi'l-muḥîṭ* (Kahire 1343). *el-Ḳāmûsü'l-muḥîṭ*'teki yanlışları düzeltmek maksadıyla kaleme alınmıştır. **2.** *Taṣḥîḥu ağlâṭı Lisâni'l-ʿArab* (birinci kısım Kahire 1334, ikinci kısım 1343). **3.** *Naẓra Târîḫiyye fî ḥuṣûli'l-meẕâhibi'l-erbaʿa* (Kahire 1344). Dört mezhebin meydana gelişini tarihî açıdan ele almaktadır. **4.** *Ḳabrü's-Süyûṭî* (Kahire 1346). **5.** *el-Yezîdiyye ve menşeʾü niḥletihim* (Kahire 1347). **6.** *Târîḫu'l-ʿale-*

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

mi'l-ʿOsmânî (Kahire 1347). **7.** *Terâcimü aʿyâni'l-karni's-sâlis ʿaşer ve evâʾili'l-karni'r-râbiʿ ʿaşer* (Kahire 1359). Murâdî'nin *Silkü'd-dürer*'ine zeyil olarak kaleme alınmıştır. **8.** *el-Âsârü'n-nebeviyye* (Kahire 1971). Hz. Peygamber'in çeşitli İslâm ülkelerinde bulunan sancağı, hırkası, kadem-i şerifinin izi, kılıcı ve yüzüğü gibi mukaddes emanetlerden bahseden bir eserdir. **9.** *el-Kinâyâtü'l-ʿâmmiyye* (Kahire 1970). Mısır halk dilinde bulunan **kinâye*** leri ihtiva etmektedir. **10.** *el-Emsâlü'l-ʿâmmiyye* (Kahire 1970). Mısır halkı tarafından kullanılan atasözlerini içine alan bir eserdir. **11.** *Muʿcemü Teymûr el-Kebîr fi'l-elfâzi'l-ʿâmmiyye.* Tamamı altı cilt olan bu eserin birinci cildi Hüseyin Nassâr tarafından 1971'de Kahire'de neşredilmiştir. Diğer ciltler de yayıma hazırlanmaktadır. **12.** *Nevâdirü'l-mahtûtâti'l-ʿArabiyye ve emâkinü vücûdihâ.* İlk defa 1919'da *Hilâl* mecmuasında tefrika halinde, daha sonra Selâhaddin Müneccid tarafından Beyrut'ta 1968 ve 1980'de *el-Muhtâr mine'l-mahtûtâti'l-ʿArabiyye fi'l-Âsitâne* adıyla neşredilmiştir. **13.** *Tabakātü'l-mühendisîn.* İslâm âlemindeki mühendislik faaliyetleri ve mühendisler konusunda önemli bir kaynak olan bu eserin büyük bir kısmı 1922-1923 yıllarında Kahire'de *Mecelletü'l-hendese*'de tefrika edilmiştir. Eser 1957'de bazı ilâvelerle *Aʿlâmü'l-mühendisîn fi'l-İslâm* adıyla Ahmed Abduh eş-Şirbâsî tarafından Kahire'de yeniden yayımlanmıştır. **14.** *er-Resâʾilü'l-mütebâdele beyne'l-Kermilî ve Teymûr* (Bağdat 1974). Ahmed Teymur ile Anastas el-Kermilî'nin edebî ve ilmî konularda biribirlerine yazdıkları mektupları ihtiva etmektedir. **15.** *el-Hub ʿinde'l-ʿArab* (Kahire 1964). **16.** *Miftâhu'l-Hizâne.* Bağdâdî'nin *Hizânetü'l-edeb* adlı eseri için hazırlanan önemli bir fihristtir. **17.** *el-Elkāb ve'r-ruteb.* Hz. Ömer'den beri askerî erkâna, ilim ve kalem erbabına verilen lakap ve rütbelerden bahseden bir eserdir.

Ahmed Teymur Paşa ayrıca şu eserleri de kaleme almıştır: *Aʿlâmü'l-fikri'l-İslâmî fi'l-ʿasri'l-hadîs, Muhammed Resûlüllāh, et-Tezkiretü't-Teymûriyye, el-Elfâzü'l-ʿâmmiyye, Esrârü'l-ʿArabiyye, Emsâlü'l-ʿArab, el-Müntehabât fi'ş-şiʿri'l-ʿArabî, Evhâmü şuʿarâʾi'l-ʿArab fi'l-meʿânî, Habâye'z-zevâyâ ev el-Elfâzü'l-lugaviyyetü'l-mezkûre fi't-târîh, Muʿcemü'l-fevâʾid, es-Semâʿ ve'l-kıyâs, Ebyâtü'l-meʿânî ve't-taʿdât; el-Berkıyyât li'r-risâle ve'l-makāle, Târîhu'l-üsreti't-Teymûriyye, Men ellefe fi't-târîh, Dâru İbn Lokmân fi'l-Mansûre, Nakdü'l-kısmi't-târîhî min Dâʾireti Maʿârifi Ferîd Vecdî, el-Halekātü'l-mefkūde fî târîhi Mısr, Zeylü târîhi'l-Cebertî, Zeylü Tabakāti'l-etıbbâʾ, Zabtü'l-aʿlâm, el-İmâm ʿAlî b. Ebî Tâlib şiʿruhû ve hikemuhû ve emsâlühû, Ebü'l-ʿAlâ el-Maʿarrî ve ʿakîdetühû, el-Kürâtü'l-ʿArabiyye'l-arzıyye ve'l-felekiyye, Sâʿatün ʿArabiyyetün fî zemeni'l-Müstansıri'l-ʿAbbâsî, es-Süfünü'l-İslâmiyye ve esmâʾühâ, el-Medâfiʿ ve'l-mekâhil ʿinde'l-ʿArab, el-Mûsika ve'l-gınâ ʿinde'l-ʿArab, et-Tasvîr ʿinde'l-ʿArab, Lüʿabü'l-ʿArab, Şifâʾü'r-rûh* (Mahmud Teymur tarafından A. Teymur'un eserlerinden yapılan seçmeler). Bunlardan başka muhtelif dergi ve gazetelerde pek çok makale ve araştırmaları yayımlanmıştır.


Ahmed Teymur Paşa (*el-Aʿlâm*, I, 100)

BİBLİYOGRAFYA :

Ahmed Teymur Paşa, *Terâcimü aʿyâni'l-karni's-sâlis ʿaşer ve'r-râbiʿ ʿaşer*, Kahire 1359/1940, s. 157-163; a.mlf., *el-Emsâlü's-şaʿbiyye*, Kahire 1986, s. 1-7; Serkîs, *Muʿcem*, I, 652-653; Kehhâle, *Muʿcemü'l-müʾellifîn*, I, 166-167; XIII, 357; *el-Kāmûsü'l-İslâmî*, I, 524; Enver el-Cündî, *Aʿlâm ve ashâbü'l-aklâm*, Kahire 1968, s. 17-24; Muhammed Kürd Ali, *el-Muʿâsırûn* (nşr. Muhammed el-Mısrî), Dımaşk 1401/1980, s. 37-47; a.mlf., "Hayâtü'l-ʿallâme Ahmed Teymûr Bâşâ", *MMİADm.*, XI (1931), s. 129-147; Muhammed Receb el-Beyyûmî, *en-Nehdatü'l-İslâmiyye fî siyeri aʿlâmihe'l-muʿâsırîn*, Kahire 1405/1984, IV, 5-23; Ziriklî, *el-Aʿlâm* (Fethullah), I, 100; Emîn Mursî Kandîl, "el-Hizânetü't-Teymûriyye", *Ahbârü't-türâsi'l-İslâmî*, sy. 2, Kuveyt 1985, s. 22-23; a.mlf.—Îsâ İskender el-Maʿlûf, "ʿAllâme Ahmed Teymûr Bâşâ el-Mısrî", *MMİADm.*, VIII/6 (1928), s. 363-467; von Joseph Schacht, "Ahmed Pascha Taimūr", *ZDMG*, 1930, s. 84.

 Fuat Günel

AHMED b. TOLUN

(أحمد بن طولون)

Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Tolun
(ö. 270/884)

Tolunoğulları hânedanının kurucusu.

Buhara asıllı bir Türk olan Ahmed'in babası Tolun, Halife Me'mûn zamanında 816 yıllarına doğru Bağdat'a gelmiş ve kısa süre içinde halifenin sarayında ve kumandanlar arasında itibarlı bir mevkiye sahip olmuştur. 835 yılı sonlarına doğru Bağdat'ta doğan Ahmed, ertesi yıl Sâmerrâ'nın kurulması üzerine babasıyla birlikte oraya gitmiş ve çocukluk yıllarını bu şehirde geçirmiştir. Yirmi yaşlarında (854) babasını kaybetmesine rağmen Türk kumandanlarının yardım ve destekleriyle hadis ve Hanefî fıkhı üzerindeki tahsiline devam etti. Öte yandan, halifenin muhafız birlikleri arasında yer alabilmek için de askerî eğitimini sürdürdü.

Ahmed b. Tolun'un gençlik yılları Sâmerrâ'da halifelerle Türk kumandanları arasındaki mücadele devresine rastlamaktadır. Türk asıllı Vezir Ubeydullah b. Yahyâ b. Hâkān'ın takdirlerini kazanan Ahmed, merkezdeki entrikalardan uzak kalmak için onun yardımı ile, Bizans'a karşı yapılan gazâların merkezi olan Tarsus'a gitti. Aynı zamanda bir ilim merkezi olan Tarsus'ta hem ilmî çalışmalarını devam ettirdi, hem de askerî tecrübesini arttırdı. Tarsus'ta ne kadar kaldığı kesin olarak bilinmemektedir; muhtemelen 862 yılında Müstaîn-Billâh'ın halifeliğinin ilk yılında tekrar Sâmerrâ'ya dönmüştür.

Sâmerrâ'da Halife Müstaîn'in güvenini kazanan Ahmed, sarayda sözü geçen nüfuzlu kişiler arasına girmekte gecikmedi. 866 yılında Müstaîn halifelikten azledilip Vâsıt'a sürüldüğü zaman ona refakat etti ve Mu'tezz'in annesi Kabîha'nın Müstaîn'i yolda öldürme teklifini kabul etmedi. Halife Mu'tez-Billâh devlet idaresinde büyük bir nüfuz kurmuş olan Bayık Beg'i merkezden uzaklaştırmak düşüncesiyle Mısır valiliğine tayin etmişti. Ancak Bayık Beg Mısır'a gitmek istemiyordu; yerine vekili sıfatıyla üvey oğlu Ahmed b. Tolun'u göndermeye karar verdi. Ahmed, siyasî karışıklıkların hüküm sürdüğü Sâmerrâ'dan uzaklaşmak istediği için onun bu teklifini kabul etti ve 15 Eylül 868'de Mısır'a gitti. Fustat merkez olmak üzere sadece çevresinin idaresinden sorumlu idi. İskenderiye ve çevresi ise kayınpederi Yârcûh'un elinde bulunuyordu.

Ahmed b. Tolun Mısır'a gittiği zaman iki kuvvetli rakiple karşılaştı. Bunlardan biri, 856 yılından beri Mısır maliyesinin başında bulunan ve doğrudan doğruya halifeye karşı sorumlu olan Ahmed b. Müdebbir, diğeri de **berîd*** teşkilâtının reisi Şukayr idi. Ahmed b. Müdebbir yeni valiyi büyük bir merasimle karşıladı ve ona hediye olarak 10.000 dinar ile köleler takdim etti, ancak Ahmed bun-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

ların hiçbirini kabul etmedi. Diğer taraftan onun maiyetinde bulunan 100 kişilik seçme muhafız birliğini kendi emrine aldı. Bu gelişmeler karşısında her iki taraf da rakibini yıpratmak için merkezdeki faaliyetlerini hızlandırdı. Neticede önce Şukayr, arkasından da Ahmed b. Müdebbir bertaraf edildi.

İmparatorluk içinde hüküm süren karışıklıklardan faydalanmak isteyen Îsâ b. Şeyh, 870 yılında Dımaşk'ı işgal ederek halifeye ödemekte olduğu vergiyi kesti. Halife Mühtedî-Billâh, Îsâ'nın isyanını bastırmaya Ahmed b. Tolun'u memur etti. Zaten Suriye'de gözü olan Ahmed bu teklifi fırsat bilerek derhal hazırlıklara başladı ve bu bahane ile ileride girişeceği harekâtta güvenebileceği sağlam bir ordu kurdu. Bu sırada Mühtedî-Billâh hal'edilmiş, yerine Mu'temid-Alellah halife olmuştu. Yeni halife, Ahmed'in Suriye'ye müdahale etmesine taraftar değildi. Nitekim onun Filistin'e geldiğini öğrenince, isyanı bastırmak üzere Türk kumandanlarından Amacur'un görevlendirildiğini bildirerek derhal Mısır'a dönmesini istedi. Ahmed bu emre boyun eğmek zorunda kaldı, fakat artık sağlam bir orduya sahip bulunuyordu.

Ahmed b. Tolun Mısır'a geldiği zaman, Abbâsîler'in ilk yıllarında bir yangın sonunda harap olan Fustat'ın kuzeyinde el-Asker (ordugâh) adı verilen yerde oturmak mecburiyetinde kalmıştı. Fakat askerî birlikleri çoğalınca Sâmerrâ'da olduğu gibi yeni bir şehir kurarak hükümet merkezini oraya nakletmek ihtiyacını duydu. Yapılan araştırma ve hazırlıklardan sonra Fustat'ın kuzeydoğusunda Yeşkur dağının eteğinde yeni merkezini kurmaya karar verdi ve derhal harekete geçti. Yine Sâmerrâ'da olduğu gibi şehrin kurulacağı bölgeyi kumandanlarına ve yüksek mevkilerdeki memurlarına, milliyetlerine ve vazifelerine göre gruplandırarak **iktâ*** etti. Bu sebeple kurduğu şehre el-Katâi' adı verilmiştir. Yeni merkez zamanla genişleyerek Fustat ve el-Asker'le birleşti. Burada yapılan önemli binalar arasında İbn Tolun Camii ile saray, büyük bir bahçe, çevgân sahası ve hastahane sayılabilir.

Ahmed b. Tolun Mısır'da gittikçe kuvvetlenirken Abbâsî hilâfeti de giderek zayıflıyordu. Mu'temid halife olduğu zaman iki büyük tehlike ile karşı karşıya bulunuyordu. Bunlar Fars bölgesinde ortaya çıkan Saffârîler ile Basra ve çevresinde isyan ederek kısa sürede tehlikeli bir hale gelen Zencîler idi. Bu tehlikeli durumda, siyasî ve askerî otoriteyi ele geçirmiş olan halifenin kardeşi Muvaffak ise devleti içine düştüğü zor durumdan kurtarmaya çalışıyordu. Bu arada merkeze devamlı olarak Ahmed aleyhinde haberler ulaştırılıyor, ancak merkezden Ahmed'e karşı herhangi bir harekete geçilemiyordu. Üstelik 873 yılında kayınpederi Yârcûh'un ölümünden sonra bütün Mısır Ahmed'in eline geçti.

Hilâfet nâibi Muvaffak, Zencîler'e karşı yaptığı mücadelede Ahmed'den malî ve askerî yardım sağlamak maksadıyla Nihrîr adında birini Mısır'a gönderdi. Ahmed merkezî hükümetle arasının açılmasına meydan vermemek için Muvaffak'a 1.200.000 dinarla köleler ve atlar gönderdi. Fakat Muvaffak bunlarla yetinmeyerek Ahmed'e ağır bir mektup yazdı ve böylece bu iki kuvvetli şahsiyet arasında içten içe devam eden rekabet açık bir mücadeleye dönüştü. Muvaffak, Ahmed b. Tolun'un askerî bakımdan kuvvetli olduğunu bilmesine rağmen Mûsâ b. Boğa el-Kebîr kumandasındaki bir orduyu 873 yılında Mısır üzerine gönderdi. Merkezden üzerine ordu gönderildiğini öğrenen Ahmed, gerekli savunma tedbirlerini aldığı gibi ordu ve donanmasını da takviye ederek beklemeye başladı. Ancak Mûsâ Rakka'dan öteye gitmedi ve on ay kadar burada bekledikten sonra geri döndü. Bu ordunun geri dönmesi Ahmed'in siyasî hayatında bir dönüm noktası teşkil etti. Bu tarihten itibaren Ahmed b. Tolun kuvvetli bir orduya sahip oldu ve ismen halifeye bağlı olmasına rağmen müstakil bir hükümdar gibi hareket etmeye başladı.

Suriye Valisi Amacur et-Türkî'nin 878'de ölümü ve yerine zayıf bir şahsiyet olan oğlu Ali'nin tayin edilmesi, Ahmed'in Suriye'ye müdahale etmesi için iyi bir fırsat oldu. Ahmed b. Tolun, Ali'ye yazdığı mektupta babasının ölümü sebebiyle tâziyetlerini bildiriyor ve Bizans'a karşı yapacağı seferde erzak yardımı yapmasını istiyordu. Bu maksatla Nisan 878'de oğlu Abbas'ı yerine vekil bırakarak Mısır'dan hareket etti. Hiçbir mukavemetle karşılaşmadan Remle'ye geldi. Remle Valisi Ahmed'in hâkimiyetini kabul etti. Buradan Dımaşk'a gelen Ahmed, Ali b. Amacur ile görüştü. Ali hutbede onun adını zikredeceğini, yani ona tâbi olacağını açıkladı. Halep, Hıms ve Hama valileri de aynı yolu takip ettiler. Ancak Antakya Ahmed b. Tolun'un hâkimiyetini kabul etmedi. Uzun bir muhasaradan sonra bu şehir de ele geçirildi. Ahmed gençlik yıllarını geçirdiği Tarsus'ta beklediği kabulü görmedi. Bizans ülkesine karşı harekete geçeceği sırada oğlu Abbas'ın isyan haberini aldı. Zevk ve eğlenceye düşkün olan Abbas, babasının yokluğundan faydalanarak etrafına topladığı kimselerle eğlenceye dalmıştı. Diğer yönden, bu yaptıklarının babası tarafından duyulduğunu öğrenince devlet hazinesinde bulunan iki milyon dinarı alarak İskenderiye'ye, buradan da Berka'ya kaçtı. Abbas'ın isyanında Muvaffak'ın tahrik ve teşviklerinin de rolü olmuştur. Oğlunun isyan haberini alan Ahmed Suriye'deki işlerini düzenledi ve buraya âzatlı kölesi Lü'lü'ü vali tayin ettikten sonra Mısır'a döndü (879 ortaları). Abbas ise etrafına topladığı kuvvetlerle batıya doğru ilerlemeye çalışırken Ağlebîler ve Berberîler'e yenildi ve her şeyini kaybetti. Bu durumda geri dönerken babasının gönderdiği kuvvetler tarafından yakalanarak Mısır'a getirildi ve hapse atıldı (882). Ahmed b. Tolun'un Suriye seferi son derece başarılı olmuş ve Fırat'ın batısındaki bütün vilâyetler onun hâkimiyetine geçmişti. Ahmed b. Tolun ilk defa 266 (879-80) yılında kendi adına sikke bastırdı. Daha önce basılan sikkelerde onun adı geçmiyordu. Gerçi son bastırdığı sikkede önce halifenin adı zikrediliyordu; ancak bu, Ahmed b. Tolun'un her hususta ona bağlılığını göstermiyordu. O sadece halifenin dinî otoritesini tanıyordu. Aslında onun mücadelesi Halife Mu'temid'e karşı değil, kardeşi Muvaffak'a karşı idi.

Ahmed b. Tolun'un Suriye ve Filistin'i zaptetmesi ve hemen ardından kendi adına para bastırması Muvaffak'ı harekete geçirdi. Muvaffak Tolunoğulları'nın Suriye Valisi Lü'lü'e tesir ederek onu kendi tarafına çekmeyi başardı. Buna karşılık Ahmed de Halife Mu'temid'e tesir ederek onu Mısır'a gelmeye ikna etti. Halife bir av bahanesiyle Sâmerrâ'dan ayrılarak Musul üzerinden Mısır'a gitmeye karar verdi. Fakat onun hareketini haber alan Muvaffak Musul Valisi İshak b. Kundacık'a bir mektup göndererek halifenin Mısır'a gitmesine engel olmasını ve onu merkeze geri döndürmesini emretti. Böylece Ahmed'in Muvaffak'ı yıpratma teşebbüsü de neticesiz kalmış oldu. Halife Mu'temid'in Sâmerrâ'ya geri getirilmesinden sonra Muvaffak, hiçbir tesirinin olmayacağını bildiği halde Ahmed b. Tolun'u Mısır valiliğinden azledip yerine İshak b. Kunda-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

cık'ı tayin ettiğini açıkladı. Ancak ne İshak ne de Muvaffak Mısır'ı ele geçirmek için teşebbüse geçtiler. Buna karşılık İbn Tolun da bölgenin ileri gelen âlimlerini Dımaşk'ta toplayarak Muvaffak'ı veliahtlıktan azlettirdi. Halife Mu'temid, muhtemelen Muvaffak'ın baskıları neticesinde bir ferman çıkararak Ahmed'i lânetlediğini bildirdi ve hutbelerde onun tel'in edilmesini emretti. Bu iki amansız rakip arasındaki münasebetlerin tehlikeli bir şekilde gelişmesine rağmen her iki taraf da kuvvet yoluyla rakibini bertaraf etmeye cesaret edemedi.

Halifenin Mısır'a gelme teşebbüsünün başarısızlığa uğramasından sonra Ahmed b. Tolun Mekke'yi ele geçirmek için buraya kuvvet gönderdi. Ancak Muvaffak'ın, zamanında yardımcı birlikler sevketmesi sonucu Mısır birlikleri mağlûp olarak geri çekilmek zorunda kaldılar. Bu sırada Dımaşk'ta bulunan Ahmed, Suriye halkının sevgisini kazanmak gayesiyle, Abbâsîler tarafından tahrip edilmiş olan Emevî Halifesi Muâviye'nin mezarını tamir ettirdi. Bundan sonra Tarsus'taki karışıklıkları ortadan kaldırmak ve Yâzmân ile arasındaki ihtilâfı halletmek üzere bizzat Tarsus'a hareket etti. Adana'da birkaç gün birliklerini dinlendirdikten sonra Tarsus'u kuşattı. Fakat Yâzmân'ın aldığı tedbirler neticesinde muhasarayı kaldırmak zorunda kaldı. Tarsus'ta uğradığı yenilgi Ahmed b. Tolun'a çok ağır geldi. Adana'dan Misis'e gelince hastalandı, yolda hastalığı iyice ağırlaştı. Sedye ile Farama'ya götürüldü, oradan da gemiyle hükümet merkezine döndü. Gösterilen bütün gayretlere rağmen iyileşemedi ve Mart 884 tarihinde elli yaşında öldü. Naaşı büyük bir merasimle Mukattam dağı eteğinde toprağa verildi.

Ahmed b. Tolun'un, devrinin hükümdarları arasında seçkin bir yeri vardır. On beş yıllık idareciliği zamanında Mısır, tarihinin en parlak devirlerinden birini yaşamıştır. Şuurlu ve memleketinin hayrına olan idaresiyle isim yapmış büyük bir hükümdardır. Âdil, cömert ve çok cesur idi. Mütevazi olmasına rağmen bilhassa emirlerine aykırı hareket edenlere ve devlet otoritesini zayıflatmak isteyenlere karşı sert davranırdı. Devlet işlerinde önemli kararları kendisi alır ve uygulardı. Memleketin işlerini ve ihtiyaçlarını tayin hususunda takdire değer görüşleri vardı. Ülke halkı arasında ırk, din ve mezhep farkı gözetmeden herkese eşit muamele etmiştir. Zamanı refah, imar, ilim ve irfan devri olmuştur.



Ahmed b. Tolun devrinde basılmış altın sikke (İstanbul Arkeoloji Müzesi, Teşhir, nr. 598)

BİBLİYOGRAFYA :

Ya'kûbî, *Târîḫ*, II, 503-505, 507-509; Taberî, *Târîḫ* (de Goeje), bk. İndeks; Belevî, *Sîretü Aḥmed b. Ṭolûn* (nşr. Muhammed Kürd Ali), Dımaşk 1358; İbnü'd-Dâye, *el-Mükâfe'e* (nşr. Emîn Abdülazîz), Kahire 1914; a.mlf., *Sîretü Aḥmed b. Ṭolûn* (nşr. K. Vollers), Weimar 1895; Mes'ûdî, *Mürûcü'ẕ-ẕeheb* (nşr. Yûsuf Esad Dağır), Beyrut 1965, II, 381, 383, 391-394, 410; III, 78, 123, 124; IV, 416; Ebû Ömer el-Kindî, *Kitâbü'l-Vülât ve Kitâbü'l-Ḳuḍât* (nşr. R. Guest), Leiden 1912, s. 212-232; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, bk. İndeks; İbn Saîd el-Mağribî, *el-Muġrib fî ḥule'l-Maġrib* (*Fragmente aus dem Mughrib*, neşreden K. Vollers), Weimar 1825; Makrîzî, *el-Ḫıṭaṭ*, I, 313 vd.; İbn Tagrîberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire* (nşr. W. Popper), Leiden 1902-12, II, 1-49; T. Roorda, *Abul Abbasi Amedis, Tulonidarum primi vita et res gestae*, Leiden 1825; F. Wüstenfeld, *Die Statthalter von Ägypten*, Göttingen 1875-76, III vd.; C. H. Becker, *Beiträge zur Geschichte Ägyptens*, Leipzig 1924, II, 149-198; a.mlf., "Ahmed", *İA*, I, 174-175; M. Zaki Mübarak, *La Prose Arabe au IVe Siècle de l'Hégire*, Paris 1931; Zaky Mohamed Hassan, *Les Tulunides*, Paris 1933, s. 26-106; a.mlf., "Aḥmad b. Ṭūlūn", *EI²* (İng.), I, 278-279; Corbett, "The Life and Works of Aḥmad İbn Ṭūlūn", *JRAS* (1891), s. 527 vd.

 HAKKI DURSUN YILDIZ

AHMED b. TOLUN CAMİİ

(bk. İBN TOLUN CAMİİ).

AHMED b. UBEYDULLAH

(bk. SADRÜŞŞERÎA).

AHMED URABÎ PAŞA

(bk. URABÎ PAŞA).

AHMED VÂSIF EFENDİ

(bk. VÂSIF, Ahmed Efendi).

AHMED VEFİK PAŞA

(ö. 1891)

Türk devlet adamı, Türkiye'nin ilk türkolog ve Türkçülerinden, lugat âlimi, tiyatro edebiyatının önde gelen bir kurucusu.

Büyük babası ve babası tarafı ile devlete tercümanlar vermiş münevver bir aileden gelen Ahmed Vefik, bütün tahsil yıllarını ve ilk memuriyet hayatını içine alan II. Mahmud devrinde İstanbul'da doğdu. Doğum yılı için 1823'ten (1238) başlayıp 1813'e (1228) kadar çıkan farklı tarihler verilmektedir. Bunlardan, torununun bildirdiği 3 Temmuz 1823 (23 Şevval 1238) tarihi daha yaygın ise de, girdiği mektep ve tayin edildiği ilk vazifeler için gerekli yaş durumu, ayrıca vefatında yaşının yetmişi aşkın olduğuna dair beyanlar göz önünde tutularak doğum yılını 1818 veya 1819 almayı uygun görenlerden başka İbnülemin de 1238 kaydını 1228 şeklinde düzelterek 1813 olarak göstermeyi tercih etmiştir. Ayrıca kendisini çok yakından tanımış Batılı müelliflerin yaşı hakkında söyledikleri de onun doğum yılını hep 1823'ten öteye götürmektedir. Ubicini ve Ch. Rolland'ın yaşı ile ilgili tahminlerine göre bu tarih 1818-1819 yıllarına gitmekte, Senior'unkinde ise 1812-ye çıkmaktadır.

Babası, Dîvân-ı Hümâyun'un ilk müslüman tercümanı olan ve Bulgaristan asıllı olduğu için Bulgarzâde diye tanınmış Yahyâ Nâci Efendi'nin (ö. Temmuz 1824) oğlu olup Hariciye Nezâreti Tercüme Odası'ndan başlayarak sefaret tercümanlık ve maslahatgüzarlığı, daha sonra da Bâb-ı Seraskerî Tercüme Odası müdürlüğü gibi memuriyetlerde bulunan Rûhuddin Mehmed Efendi'dir (ö. 4 Eylül 1847). Ahmed Vefik, aynı zamanda Abdülhak Hâmid'in babası tarihçi Hayrullah Efendi ile kardeş çocuklarıdır. Abdülhak Hâmid'in aile çevresinden edindiği bilgiye göre, Hayrullah Efendi'nin annesi Hasenetullah Hanım'ın babası, öte yandan Ahmed Vefik'in de büyük babası olan ve milliyeti hakkında birbirini tutmaz rivayetler nakledilen Yahyâ Nâci Efendi, Hâmid'in soyadı aldığı Tarhanzâdeler ailesinin bir ara Bulgaristan'da iken İslâmiyet'i kaybettikten sonra ihtida eden fertlerinden biri olup özbeöz Türk'tür.

Ahmed Vefik ilk tahsilden sonra 1831'-de, evvelce büyük babası Yahyâ Nâci

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

Efendi'nin tercüman ve hoca olarak vazife gördüğü ve seçkin aile çocuklarının alındığı Mühendishâne-i Berrî-i Hümâyun'a girdi. İshak Hoca'nın başhocalığı sırasında başladığı bu dört sınıflık mektebin ikinci sınıfını okumuş iken burayı bitiremeden, 1834 Temmuzunda Paris'e tayin edilen Mustafa Reşid Paşa'nın yanında elçilik tercümanlığına getirilen babası ile birlikte Paris'e gitti. Tahsiline Paris'in en gözde mekteplerinden olan Saint-Louis Lisesi'nde devam etti. Rivayete göre Alexandre Dumas-Fils ile burada sınıf arkadaşı olmuştu. Aile muhitinden başka, Mühendishâne'de de gördüğü Fransızca'sını bu mektepte mükemmel hale getirdiği gibi Fransa'daki müfredat dolayısı ile Latince ve Grekçe de öğrendi. Bir yıl sonra memlekete çağırılan Reşid Paşa geçici olarak Paris'ten ayrılırken babası elçilik müsteşarlığına yükselen Ahmed Vefik, üç ay kadar sonra elçilikle yeniden dönüp 13 Eylül 1836'da Londra sefiri tayin edilene kadar Paris'te kalan Mustafa Reşid Paşa'ya meziyet ve kabiliyetlerini tanıtma fırsatını buldu. Reşid Paşa'nın ayrılışından sonra da maslahatgüzar babası ile bir müddet daha Paris'te kalan Ahmed Vefik 1837'de İstanbul'a döndüğünde, daha önce dedesi ve babasının da vazife görmüş oldukları Tercüme Odası'na memur olarak tayin edildi. İleride içinden yetişmiş en seçkin elemanlarından biri sayılacağı Tercüme Odası, kendisi için, daha sonra devlet hizmetinde yükseldiği makamların ilk kapısı oldu. Şark kadar, sahip olduğu parlak ve zengin Batı kültürü ile de buraya gelen yabancıların başından beri dikkat ve takdirini üzerinde toplayan Ahmed Vefik, İstanbul'daki Garp kolonisinin seçkin şahsiyetleriyle kurduğu dostluk çevresinde aranılan bir sîma oldu. Değer ve meziyetlerini II. Mahmud'un son yıllarında iyiden iyiye tanıtmaya başlayan A. Vefik, Abdülmecid'in saltanatı ve hâmisi Reşid Paşa'nın sadâretleri sırasında memuriyet hayatında devamlı ve hızlı bir yükseliş gösterdi. Tanzimat'tan sonra devletin Avrupa'da temsili için yeni düzenlemeler yapılırken 21 Şubat 1840'ta Londra büyükelçiliğine tayin edilen, zamanın parlak ve dirayetli bir diplomatı olarak şöhret yapmış Mustafa Şekib Efendi'nin maiyetinde sefaret kâtipliğiyle rütbesi de "râbia"ya yükseltilerek Londra'ya gönderildi. Bu yeni vazife, kültürüne başka bir kapı açan İngilizce'yi kazandırdı. İki sene sonra, kaynaklarda mahiyeti belirtilmeyen hususi bir vazife ile Sırbistan'a gönderilişinden (1842) başlayarak, rütbe ve kademe ilerlemeleri hep Tercüme Odası kadrosunda olmak üzere, 1842-1849 yılları arasında Hariciye Nezâreti'nce uhdesine, birinci sınıf hulefâlığına yükselişi yanı sıra, pasaport muayene dairesi başkanlığı, İzmir'de tâbiiyet meselelerinin halli işi (1843), iki yıl sonra İstanbul'a dönüşünde de 1845 sonlarında terfi ettirilerek Tercüme Odası mümeyyizliği verildi. 1847'de kendisine devletin ilk resmî salnâmesinin hazırlanması ve neşri işi havale edildi.

Bir ara Türkiye'ye yerleşmek isteyen Lamartine'e verilecek çiftlik meselesini halletmek için, onun vekili ve arkadaşı Charles Rolland'ın yanında 1849 Eylülünde Aydın'a gönderildi. Ekim ortalarına doğru dönüşünde Tercüme Odası başmümeyyizliğine yükseltildi. Enerjisi ve üstün kabiliyetleriyle dikkatleri çekerek bundan sonra birbiri ardınca üst dereceden memuriyetlere getirilen Ahmed Vefik, kendisine çetin siyasî meselelerin halli ile ilgili mühim vazifeler emanet ve havale edilen gözde bir sîma oldu. Bunların başında, sonuçlandırmaya memur olduğu Macaristan mültecileri ve Besarabya'yı işgal altına almış Rus kuvvetlerinin oradan geri çekilmeleri meselesi gelir. Rusya ve Avusturya'nın iade edilmeleri için 1849'da giriştikleri ve harp ilânı tehdidine kadar vardırdıkları baskılar dolayısıyla devletin başına ciddi bir gaile olan Türkiye'ye sığınmış Macaristan ihtilâli mültecileri konusunda, Balta Limanı Konferansı'nda ve Çar nezdinde sürdürülen temaslarla varılan kararları yerinde yürütme işi yanı sıra, Fuad Paşa'nın yerini alacak en uygun kimse olarak 1849 Aralığında Memleketeyn komiserliğiyle vazifelendirildi. Gerekli hazırlıklardan sonra İstanbul'dan hareket edip 5 Şubat 1850-de, Rumeli'deki Türk topraklarına sığınmış Macar ve Lehli mültecilerin toplu olarak sevkedildikleri Şumnu'ya vardığında onlar tarafından alkışlar ve fener alayları ile karşılandı. Rusya ve Avusturya'nın kendilerine iade edilmeleri isteklerinin reddine karşılık, Rusya'nın ısrarı doğrultusunda imparatorluğun Rus sınırından ve Balkanlar'dan uzak merkezlerinde gözetim altında bulundurulmaları kararlaştırılmış olan, ancak kendilerini âkıbetlerinden dolayı vehim ve endişeye kaptırmış ihtilâl ileri gelenlerinin ikna edilip belirlenen yerlere gönderilmesi ve haklarında kısıtlayıcı kayıt bulunmayan diğer mültecilerin de istedikleri ülkelere sevki işini bir ay bile sürmeyen bir zaman içinde başarı ile gerçekleştirdi. Kesif politik temaslarla geçen günlerden sonra 21 Mart 1850'de fevkalâde komiserlik vazifesini devralmak üzere Bükreş'e gitti.

Ahmed Vefik'in Fuad Paşa'nın yerini alışı, Rusya karşısında Romanya'ya yeni bir statü verilmesini isteyen Rumen çevrelerince ümit ve sevinçle karşılanmıştı. Rus işgalinin ağır yükü altında ezilen Rumen halkının meselelerini o Fuad Paşa'dan daha farklı ve vukuflu bir surette görüyordu. Romanya prensliklerinde Rus nüfuzu günden güne artarken A. Vefik Rus entrikalarına set çekerek Rumen halkının gönlünü kazanmasını ve buradaki Türk menfaatlerini korumasını bilen bir idare tarzı ortaya koydu.

Romanya'daki istiklâl hareketlerini önlemek gayesiyle Besarabya'yı işgal eden Rus ordusunun girmiş olduğu topraklardan, onların hareketine karşı Eflak'a sevkedilmiş bulunan Türk birlikleriyle aynı zamanda çekilmesi işinin Ruslar'ca sürüncemeye bırakılmasına meydan vermeden gerçekleşmesinde yine onun, azimli tedbirleri ve taviz vermez tutumu ile mühim rolü oldu. Kendisi hakkında, "Çoktan beri Bâbıâli Çar ordularının karşısında, o zamana kadar politika ile öğür olmamış bu genç adamın ağzından olduğu şekilde yüksek ve kararlı konuşmamıştı" diyen Ubicini'nin belirttiği gibi, son Rus taburları Prut'un ötesine çekildikten sonradır ki o da Romanya'yı terketmekteydi.

On sekiz ay süren bu memuriyeti sırasında mükemmel bir diplomat olduğunu ispatlayan A. Vefik, vazifesi bittiğinde buradaki hizmet ve başarılarından dolayı Sultan Abdülmecid namına husus bir takdirname ile taltif edildiği gibi, başta Rumenler'inki olduğu halde


Ahmed Vefik Paşa

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. -- Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

yabancı basında da şahsiyetini ve başarılarını öven yazılar çıktı. Boğdan Prensi Stirbey de Rumen halkı adına kendisine bir teşekkürname yayımlamıştı.

Dönüşünde efkâr-ı umûmiyece hariciye nâzırlığı için biçilmiş bir kaftan gibi görülen Ahmed Vefik, daha Romanya'dan ayrılmadan Encümen-i Dâniş'in 1 Haziran 1851'de kuruluşu ile birlikte adları da ilân edilen kırk kişi arasında buraya aslî üye seçilişi ardından, İstanbul'a gelişinden birkaç gün sonra da 15 Haziran 1851'de Tahran büyükelçiliğine tayin edildi ve bu münasebetle rütbesi ûlâ sınıf-ı sânîsine yükseltildi (haziran sonu). İki ay sonra da pek az kimseye lâyık görülen iftihar nişanı verildi. Yeni vazifesine hemen gittiğinin sanılmasının aksine ancak bir senelik gecikme ile Tahran'a hareket edebildi. Böylece Encümen-i Dâniş'in başlangıçtaki toplantılarına katılma fırsatını elde etti.

İran'la siyasî münasebetlerin istenilen seviyeye getirilmesi düşünüldüğü bir sırada kabiliyetlerinden, aynı zamanda Rusya ve İngiltere elçileri ile yakından temas kurabilecek durumda olmasından dolayı bu iş için en uygun kimse olarak bilhassa seçilmiş bulunan Ahmed Vefik, Tahran elçiliğinde meziyetleriyle kendini bir kere daha ispatladı. Daha 4 Eylül 1852'de şahın huzuruna kabul merasiminden başlayıp İran hükümetinin bütün itirazlarına rağmen elçiliğe Türk bayrağının çekilmesine kadar protokolde Osmanlı Devleti'nin ağırlığını çeşitli vesilelerle hissettirmeye dikkat eden Ahmed Vefik, Kırım Harbi dolayısıyla İran'da çeşitli Rus entrikalarının döndüğü bir zamana rastlayan bu vazifesinde Türk menfaatlerinin korunması bakımından büyük bir dirayet gösterdi. 1854 ilkbaharındaki bir mektubunda, "İran bizim için tamamen kazanılmış bir savaş meydanıdır" demesi bu diplomatik başarının ifadesidir. Kırım Harbi'nin patlak vermesinden az önce, bir sene içinde İran'daki işlerini bitirebileceğini ümit eden Ahmed Vefik vazifesinden 1854 Eylülünde izinli olarak ayrılırken Bağdat mıntıkasını ve doğu sınır bölgesini teftişe de memur edilmişti. 1 Eylül'de İran hükümdarı Nâsırüddin Şah tarafından huzura kabul olunup güç şartlar altında dirayetle yerine getirdiği hizmetlerinden dolayı kendisine şahın elmaslı portresiyle birlikte İran'ın en büyük nişanı verilmiş, ertesi gün şahın hassa alayındaki bir birliğin refakatinde yola çıkmıştı. Bölge teftişi münasebetiyle bir süre Bağdat'ta kalıp 25 Kasım 1854'te İstanbul'a dönüşünden az sonra, Reşid Paşa'nın dördüncü sadâretinde, hizmetlerine mükâfat olarak rütbesinin ûlâ evveline yükseltilmesinden başka, kendisine yeni ihdas edilen Mecîdî nişanının ikinci rütbesi verildi; ayrıca Tahran sefirliği sıfatı uhdesinde kalmak üzere, ileri gelen devlet adamlarına mahsus bir mevki olan Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliyye âzalığına getirildi (8 Ocak 1855). Birkaç gün sonra da ceza ve muhakemat kanunlarını yeni baştan kaleme almak vazifesiyle memur kılınarak buranın Muhakemat Dairesi başkanlığına tayin edildi. Ardından da bâlâ rütbesiyle birlikte 14 Mart 1857'de Deâvî nâzırlığına yükseltildi. İş sahiplerine karşı tutumunun sertliği ve usulsüz muamelelerde bulunduğu yolundaki şikâyetler yüzünden, Reşid Paşa'nın kısa bir müddet için sadâretten ayrıldığı sırada bu vazifeden alınarak Meclis-i Vâlâ âzalığına döndü (Eylül 1857).

Meclis-i Vâlâ'daki vazifesini, biribirini takip eden sadrazam değişiklikleri ve bu arada Âlî Paşa'nın sadâreti sırasında da muhafaza eden Ahmed Vefik'e Kıbrıslı Mehmed Emin Paşa'nın kısa sadâreti zamanında 10 Aralık 1859'da Paris büyükelçiliği verildi.

Bu vazifesinde Türklüğün şerefini ve devletin itibar ve haysiyetini korumak yolunda -meselâ Hz. Muhammed ile ilgili bir tiyatro temsilini daha perde açılırken bizzat sahneye çıkarak durdurması gibi- çeşitli fıkra ve menkıbelere konu olacak derecede enerjik davranışları, millî menfaatler hususundaki hassasiyeti ile nam yaptı. Varışından üç buçuk ay kadar sonra Lübnan'da müslümanlarla yerli hıristiyanlar arasında 1860 Haziranında patlak verip Temmuz başlarında Suriye'ye sıçrayan ve Avrupa'da büyük heyecan ve tepki doğuran katliamların devletler arası mühim siyasî bir mesele halini alarak Fransa'nın nizamı kurmak bahanesiyle Suriye'yi işgale kalkmasının sebep olduğu buhran esnasında, başını İmparator III. Napoléon'un çektiği Fransız ihtiraslarının gemlenmesinde mühim bir rol oynadı. Fransa'nın Beyrut ve Şam'a asker göndererek müdahalede bulunmak teşebbüsü üzerine Paris'te İngiltere, Fransa, Prusya, Avusturya, Rusya ve Türkiye arasında durumun müzakare edilip bir sözleşmeye bağlanması için toplanan konferansta diplomatik oyalamalar ve yaptığı şiddetli çıkışlarla meselenin Avrupa efkâr-ı umûmiyesindeki ilk heyecanının yatıştığı bir zamana kaymasını sağlayarak İngiltere delegesinin de kendisini desteklemesiyle Fransa'nın isteklerini sınırlamayı başarmış, bu arada Rusya delegesinin Osmanlı İmparatorluğu'nun başka taraflarına da böyle müdahalelere zemin hazırlamak gayesiyle ısrarlı bir şekilde ortaya sürdüğü teklifi de kati surette akamete uğratmıştı. Paris'te beş büyük Avrupa devletinin temsilcileriyle birlikte 3 Ağustos ve 5 Eylül 1860 antlaşmalarına imza koyan Ahmed Vefik'in gördüğü büyük hizmeti, zamanın hadiselerini gazeteci sıfatı ile de yakından takip eden Mordtmann, "Fuad Paşa'nın fevkalâde vazifesi bittiğinde Fransız askerinin Suriye topraklarını terketmesini Türkiye ona borçludur" diye ifade etmektedir. Lübnan ve Suriye hadiseleri ilk duyulduğunda efkâr-ı umûmiyenin dinî taassupla galeyana geldiği Fransa, Suriye'ye büyük bir ordu sevki için hazırlıklara girişirken Ahmed Vefik daha işin başında Bâbıâli'yi uyarıp Hariciye Nâzırı Fuad Paşa'nın fevkalâde komiserlikle bir an önce gönderilerek ona, az sonra Paris anlaşması gereğince gelen Fransız kuvvetlerine Suriye'de yapacak hiçbir şey bırakmayan tedbirleri alma fırsatını kazandırmıştı. Ahmed Vefik bütün elçilik süresince gösterdiği eğilmek bilmez siyasî tutumu ve sağlam karakteriyle Avrupa diplomatik çevrelerinin hayretle karışık takdirlerini üzerine çekmişti. Emellerini köstekleyen ve şiddetli çıkışlarından sıkılan III. Napoléon onun geri alınmasını istedi. Suriye meselesinde ortaya koyduğu cüretkâr tavrı, devletin menfaatini korumasına karşılık kendisinin vazifesinden uzaklaşması neticesini doğurmuştu. 20 Ocak 1861'de yerine Veliyyüddin Paşa'nın tayin edilmesiyle Ahmed Vefik'in Paris elçiliği sona erdi. Veliyyüddin Paşa'nın Paris'e varması nisan ortalarını bulurken Ahmed Vefik, daha önceki protokollerde Suriye'de altı ay müddetle kalması kabul edilen Fransız kuvvetlerinin kalış sürelerinin bir altı ay daha uzatılmasını kararlaştırmak için büyük devletler arasında Paris'te yeniden toplanan konferansa Türkiye'nin fevkalâde murahhası sıfatı ile katıldı ve 19 Mart 1861 antlaşmasını imzaladı. Bu arada Şubat 1861'de Meclis-i Vâlâ âzalığına ikinci defa tayini çıkmıştı.

Meclis-i Vâlâ âzası olarak 14 Nisan 1861'de İstanbul'a dönen Ahmed Vefik, 23 Kasım 1861'de kurulan Fuad Paşa

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

kabinesinde, paşa henüz fevkalâde komiserlikle Şam'da bulunmakta iken, Yûsuf Kâmil Paşa'nın sadâret kaymakamlığı sırasında doğrudan doğruya hükümdar iradesiyle Evkāf-ı Hümâyun nâzırı oldu. Burada, Süleymaniye Camii'nin sürdürülmekte olan iç tamir ve restorasyonunda gösterdiği fevkalâde gayret ve hizmetten dolayı, cami kısmen tekrar ibadete açıldığında (15 Şubat 1862) ikinci rütbeden Osmanî nişanı ile taltif edildi. Büyük bir kararlılıkla bu nezarete bağlı müesseselerdeki birçok yolsuzlukların üstüne gitmesi yüzünden bunları işleyenlerin hâmisi veya yakını durumunda olan, bazı ileri gelenlerin kin ve düşmanlıklarını üzerine çekti.

Evkaf Nezâreti'nde altı ay kaldıktan sonra yapılmak istenen malî ıslahat için Sadrazam Fuad Paşa'nın kurulmasına ön ayak olduğu Dîvân-ı Âlî-i Muhâsebat başkanlığına bakan statüsü ile getirildi (29 Mayıs 1862). Bütçe teftişi gibi mühim bir vazife ile de yetkili kılınan bu yeni devlet müessesesini teşkilâtlandırıp işler vaziyete getirmek işi kendisine havale edilmişti. Ancak memuriyetine başlayalı henüz üç hafta olmuşken, Belgrad varoşlarındaki halka ve askerî karakollara Sırplar'ca üstüste saldırılara geçilmesi ve bunlara kaleden topla karşılık verilmesi zorunda kalınması neticesinde çıkan hadiseleri yerinde incelemek ve büyük devletlerin müdahalesini davet edecek politik bir gaile haline gelmeye müsait bulunan bu nazik meselenin dal budak salmasına meydan vermeden gereken tedbirleri almak vazifesiyle Belgrad'a gönderildi (19 Haziran 1862). Belgrad'da iki ay kalan Ahmed Vefik gerekeni kendinden beklenen şekilde başarıyla yerine getirdi. Meydana gelen hadiselerden Sırp beyi Prens Mihail'i sorumlu tutan raporuna dayanarak harekete geçen Bâbıâli'nin büyük devletlere Temmuz 1862 tarihli memorandumu üzerine Sırp meselesini görüşmek için bu devletlerin elçileriyle İstanbul'da yapılacak konferansa katılmak tâlimatını alınca 16 Ağustos 1862'de İstanbul'a döndü.

Gelişinde altı ay kadar daha sürdürdüğü Dîvân-ı Muhâsebat başkanlığı vazifesinden 1863 Şubat sonlarında ayrılarak yine Meclis-i Vâlâ Kavânîn Dâiresi âzalığına geçti. Bu yılın kışında Dârülfünun'da umuma açık derslerin verilmeye başlanmasından kısa bir müddet sonra Dîvân-ı Muhâsebat başkanlığından ayrılacağı sırada, kendi arzusuyla üzerine aldığı Hikmet-i Târih adı altındaki derslerine 17 Şubat 1863'ten itibaren başlamıştı. Hulâsaları *Tasvîr-i Efkâr* gazetesinde tefrika halinde basılan bu dersler ancak bir buçuk ay kadar devam edebildi. Süresinin bu kadar kısa olduğunu bilememek yüzünden, bir çoklarınca Dârülfünun müderrisliği Ahmed Vefik için başlı başına bir sıfat ve üstelik tayinle getirildiği bir makam ve vazife gibi söz konusu edilmiştir.

Yolsuzlukları ve idarî aksaklıkları yerinde tesbit edip gidermek gayesiyle Anadolu ve Rumeli'de geniş çapta bir idarî teftiş hareketine teşebbüs edildiğinde, 2 Nisan 1863'te Yûsuf Kâmil Paşa'nın sadâreti sırasında Anadolu sağ kol müfettişliğine tayin edildi. 4 Mayıs 1863'te İstanbul'dan ayrılan A. Vefik'in teftiş sahası Batı Anadolu'da Kocaeli'den İçel'e kadar olan güzergâhtaki merkezleri içine almakta idi. Daha Darıca, İzmit gibi ilk merhalelerinden başlayarak vardığı her yerde giriştiği yapıcı olduğu kadar hızlı ve çok başarılı parlak icraatını devrin gazeteleri hususî surette verdikleri haberlerde takdirle aksettiriyorlardı. İhmal ve büyük zelzele dolayısıyla baştan başa harap vaziyette gördüğü Hüdâvendigâr (Bursa) vilâyetinin imarı işi, A. Vefik'i teftiş sahasının ileriki duraklarına gitmekten alıkoydu. Devletin ilk payitahtını içinde bulunduğu harap halden kurtarmayı millî bir izzet-i nefis meselesi kabul eden A. Vefik, Bursa'yı iptidaî ve yıkık dökük bir şehir olmaktan çıkarıp mâmur bir hale getirmek için büyük gayret sarfetti. Kendisine gelinceye kadar Bursa'nın pek ihmal edilmiş yol meselesini başlı başına bir iş edinerek dolambaçlı yollarla boğulmuş şehir içini kestirme ve geniş yeni yollar açarak ferahlatmayı başta gelen bir belediyecilik siyaseti bilmiş, hastahane bakımından fakir olan şehrin kendisinden sonra tamamlanacak bir memleket hastahanesine kavuşmasına ön ayak olmuş, şehre dağlardan -bir tanesine halkın Müfettiş Suyu diye de kendi adını verdiği- sular indirmiş, bataklıkları kurutmuş, eşkıyalığın kökünü kazımıştı. Bursa'nın tarihî eser ve âbidelerinin kurtarılması ise Ahmed Vefik'in adını, daha sonra valiliğinde yaptıkları ile beraber yıllarca dillerden düşürmeyen en büyük hizmet ve başarılarından oldu. Zelzelenin tahribatıyla kubbesi yıkılmak üzere olan Yeşilcami'yi, çinileri dökülmekte olan Çelebi Mehmed Türbesi'ni ihyaya muvaffak oluşu, her iki mimari âbidenin, Cem Sultan Türbesi de dahil, ayrıca üzerleri örtülüp zamanla görünmez olmuş duvar nakışlarını ve çinilerini Fransız seramikçi ve mimarı Parvillée eliyle tekrar gün ışığına çıkarışı, A. Vefik'in Bursa'da giriştiği büyük imar ve restorasyon hareketinin başında yer alır. Ulucami de tekrar eski güzelliğini bulurken şehirdeki bütün selâtin cami ve türbeleri onun gayretiyle tamire girer. Bu arada Osmanlı Devleti'nin ilk iki hükümdarı Osman ve Orhan gazilerin köhne ev yığınları arasında görünmez olmuş türbelerini de çevrelerini açarak ortaya çıkardı. Engel tanımayan azmi sayesinde ayrıca vakıf gelirlerini temin ettiği daha birçok cami ve tarihî binayı restore ettirerek şehre kazandırdı. Ahmed Vefik, tamir edilen camileri, hanları, çeşme ve şadırvanları ile Bursa'yı bir imar şantiyesi haline getirmişti. Burayı güzelleştirme ve mâmur kılma uğrundaki hizmetleri herkesçe teslim edilen Ahmed Vefik Paşa şehir halkı tarafından yıllarca "Bursa'nın kurtarıcısı" diye anıldı.

Geniş çaplı imar faaliyeti yanında idarî bozukluklara ve çeşitli yolsuzluklara da el koyan A. Vefik hakkında, bundan menfaati bozulan bir kısım memur ve eşrafın halktan bazı kimseleri kışkırtmaları, merkezdeki siyasî düşmanlarının da bunları desteklemesiyle ortaya atılan iftira ve şikâyetlerden dolayı, memuriyeti bir buçuk seneye vardığı sıralarda tahkikat açılmıştı. Bu arada 2 Ekim 1864'te bütün müfettişlikler lağvedildi ve kendisine yeni bir vazife verilmedi. Düşmanlarının rol oynadığı tahkikat sonunda, 11 Mart 1865'te emeklilik adı altında azli ilân edildi. Böylece yirmi yedi yıl başarı ile sürmüş bir devlet hizmetinden sonra artık memuriyet hayatına uzun süreli kesintiler getiren aziller devresi başladı. Rumelihisarı'ndaki köşküne çekilen Ahmed Vefik, azlini gerçekleştiren Fuad Paşa kabinesini takip eden Rüşdü ve Âlî paşaların sadâretleri zamanında yedi sene boyunca vazifeden uzak kaldı.

Daha önceleri, Âlî Paşa'nın 25 Ağustos 1860 tarihli bir mektubunda Fuad Paşa'ya bizzat haber verdiği üzere, 1860 yazında Paris'te sefir bulunduğu sırada İngiltere elçisi Sir Henry Bulwer tarafından sadârete gelmesi için çalışılan, Yeni Osmanlılar'ın 1867'de bir kısım âzasınca da sadrazamlığa en uygun namzet olarak düşünülen A. Vefik'in bu kadar uzun süre mâzul tutulmasın-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

da siyasî bir rakip gibi görülmesinin de mühim bir tesiri olmalıdır. Ayrıca, devrin iktidarı elinde tutan ricâline karşı Abdülaziz tarafından Ahmed Vefik'in sadârete getirilmesi alternatifinin zaman zaman bir tehdit gibi ortaya atıldığı da bilinmektedir.

Mektuplarında görüldüğü üzere mâzuliyet yıllarını çeşitli sıkıntılar içinde geçiren Ahmed Vefik, bu devrede kendini adını edebiyat ve fikir hayatımızda bir şöhret yapacak çalışmalara verdi. İlk Molière tercümeleriyle mektepler için kaleme aldığı *Fezleke-i Târîh-i Osmânî,* mühim bir folklor ve dil derlemesi olan *Atalar Sözü* (*Türkî Durûb-i Emsâl*) ve *Micromégas* tercümesini bu yıllarda ortaya koydu. *Télémaque* ve *Gil Blas*'ın tercümesine başladı. Bir maarifçi tarafı her zaman kendini gösteren A. Vefik, bu arada talebe için yer adlarını Türkçe okunuşlarına göre tertiplediği dünya küresi ile çeşitli haritalar da bastırdı.

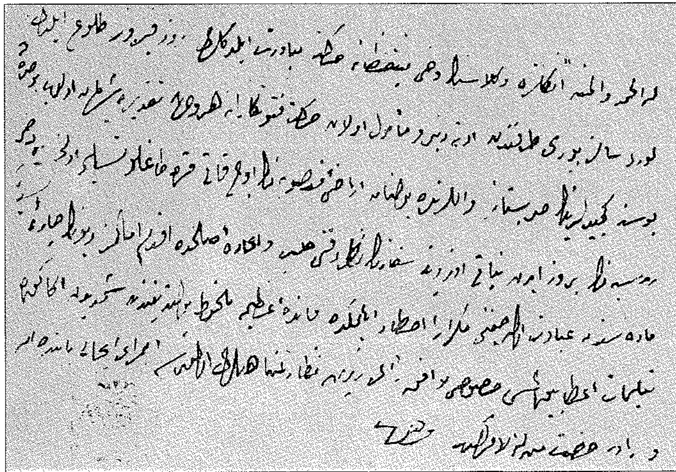
Mânevî ıstıraplardan başka geçim sıkıntıları ile de bunaldığı bu uzun mâzuliyet hayatı Sadrazam Âlî Paşa'nın ölümü (12 Eylül 1871) ile son buldu. Mahmud Nedim Paşa onun yerine sadrazam olur olmaz kendisine tekrar mühim makamların yolu açıldı. İlkin 25 Eylül 1871'-de Rüsûmat emini tayin edilip hemen ardından birinci rütbeden Mecîdî nişanı ile taltif edildi. Ancak burada fazla kalamayıp kendisini tutan Mahmud Nedim Paşa'nın sadâreti müddetince, keyfî ve usullere aykırı muamelelere meyleden mizacının daha da açığa vuran tesiriyle hiçbirinde uzun süre kalamadığı üst seviyede değişik makam ve memuriyetlerin ardarda birinden bir başkasına geçirildi. Rüsûmat eminliğinden dört ay sonra vazifesi 26 Ocak 1872'de Sadâret müsteşarlığına, buradan da yine bir dört ay kadar sonra 16 Mayıs 1872'de Maarif nâzırlığına, altı buçuk ay kadar bir zamanı takiben de Mütercim Rüşdü Paşa'nın sadâretinde 5 Aralık 1872'de Şûrâ-yı Devlet âzalığına çevrildi. Bu son memuriyetinde henüz dokuz ayı doldurmamışken yine yeni bir azille vazifesinden alındı (15 Ağustos 1873). Ahmed Vefik, iki sene esnasında birbiri ardınca getirildiği bu makamlar içinde anılması gereken en mühim icraatı Maarif nâzırlığında göstermiştir. İlkokul tahsilini yaygınlaştıracak tedbirlerin alınması üzerinde durması, köy mekteplerine tahsisat temini, maarif işlerinin düzenli bir şekilde yürütülebilmesi için vilâyet merkezlerinde hususi komisyonların kurulması, bu kısa süreli nâzırlığının memleket maarifine bilhassa kazandırdıklarındandır.

Şûrâ-yı Devlet âzalığına son verilmesiyle hayatı bu defa üç buçuk seneye yaklaşan yeni bir mâzuliyet devresine girdi. Ancak yazı ve neşir faaliyeti için yeniden fırsat bularak bu sırada, devrin şartlarına göre şaşılacak bir derleme kudreti ve büyük bir sabırla hazırladığı, aynı zamanda Türk lugatçiliğinde yeni bir çağ başlatan iki ciltlik *Lehce-i Osmanî* adlı çalışmasını ortaya koydu. Lugatının neşri sırasında 1876 Ağustosu başında hükümetçe memur edildiği 1876 Eylülünde toplanan Petersburg Orientalistler Kongresi'nde Türkiye'yi temsil etti ve ayrıca Türk-Tatar seksiyonunun başkanlığını yaptı.

On altı yıllık saltanatı sırasında, hayatının toplam on buçuk yıl kadar bir kısmını azillerle geçirdiği Abdülaziz'in ölümünden (4 Haziran 1876) sonra vazifeye getirilmek için yeniden hatırlanan Ahmed Vefik bu devrede devlet hizmetinde gelinebilecek en yüksek makamlara erişti. Özellikle Abdülhamid'in saltanatının ilk yıllarında mühim siyasî vak'aların içinde yer aldı. I. Meşrutiyet'in ilânından sonra İstanbul'dan mebus seçilerek, Midhat Paşa ve taraftarlarının siyasî görüşlerine sempati göstermeyen Ahmed Vefik'e siyasî kanaatleri bakımından güven duyan Abdülhamid tarafından, Midhat Paşa'nın yurt dışına çıkarıldığı 5 Şubat 1877 günü, memlekette hiç denenmemiş, yepyeni bir vazife olan Meclis-i Meb'ûsan reisliği emanet edildi. Az bir zaman sonra da 19 Mart 1877'de meclisin açılışı ile kendisine paşa unvanını kazandıran vezirlik rütbesi verildi (26 Mart 1877).

19 Mart-28 Haziran 1877 arasındaki ilk çalışma devresi için Kānûn-ı Esâsî'nin geçici maddesi gereği seçilmeden tayinle getirildiği geçici başkanlığı sırasında mecliste çok otoriter bir davranış ortaya koyan Ahmed Vefik, mebuslara karşı sert, hep kendi iradesini hâkim kılmak isteyen tutumu yüzünden o zamandan bu yana bir tenkit konusu teşkil etmekle beraber, on dört farklı dile sahip on ayrı milliyete mensup karışık ve seviyece çok değişik unsurlardan teşekkül eden, usul ve nizam bakımından henüz bir an'anesi bulunmayan mecliste disiplini ve verimli bir müzakere zeminini kurmaya, ayrıca birtakım gereksiz, aynı zamanda millî menfaatler açısından zararlı münakaşaları da önlemeye muvaffak oldu. Ne var ki onun bu disiplinli yönü hep Abdülhamid'in emelleri dairesinde hareket etmekle izah edilmek istenmiştir. Öteden beri yardım teşekküllerinde vazife almaktan hoşlanan Ahmed Vefik bu arada, âzası arasında ileri gelen Midhat Paşa taraftarları bulunan ve faaliyetleri gittikçe hükümdara endişe verici bir yönde gelişen Hediyye-i Askeriyye Cemiyeti'nin başkanlığını da, Ziya Paşa'nın Suriye valiliğine tayin edilerek buradan uzaklaştırılması ile, üzerine almıştı (20 Şubat 1877). Başkanlık ona geçince Nâmık Kemal, Ebüzziyâ Tevfik gibi Midhat Paşa yanlıları cemiyetten ayrıldılar. Ahmed Vefik de bir müddet sonra cemiyeti kapattı.

Üç ayı aşan başkanlığı ardından Meclis-i Meb'ûsan'ın birinci çalışma devresi 28 Haziran 1877'de sona erdiğinde 24 Ağustos 1877'de, Temmuz başından beri Balkanlar'a doğru gelişen Rus ileri harekâtı dolayısıyla harp havası içine girmiş olan Edirne valiliğine tayin edildi. Ancak üç ay kadar sonra sıhhî mâzeret sebebiyle 29 Kasım 1877'de bu va-



Ahmed Vefik Paşa'nın el yazısı, imza ve mühürü (İbnülemin *Son Sadrazamlar,* V, Levha II)

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

zifeden alınıp aradan bir buçuk ay geçmemişken, ikinci çalışma devresine girmiş bulunan Âyan Meclisi'ne âza yapıldı (27 Aralık 1877). İki hafta sonra da 11 Ocak 1878'de Ahmed Hamdi Paşa kabinesinde kendisine ikinci defa olarak Maarif nâzırlığı verildi. Yirmi dört gün sonra ise 4 Şubat 1878'de, Dâhiliye nâzırlığı da kendi üstünde olmak üzere, başvekil unvanı ile Hamdi Paşa'nın yerine hükümet başkanlığına getirildi. Daha meclis başkanı iken, Mordtmann'ın efkâr-ı umûmiyede onun sadârete geleceği yolunda doğmuş bulunduğundan bahsettiği beklenti böylece gerçekleşmiş oldu.

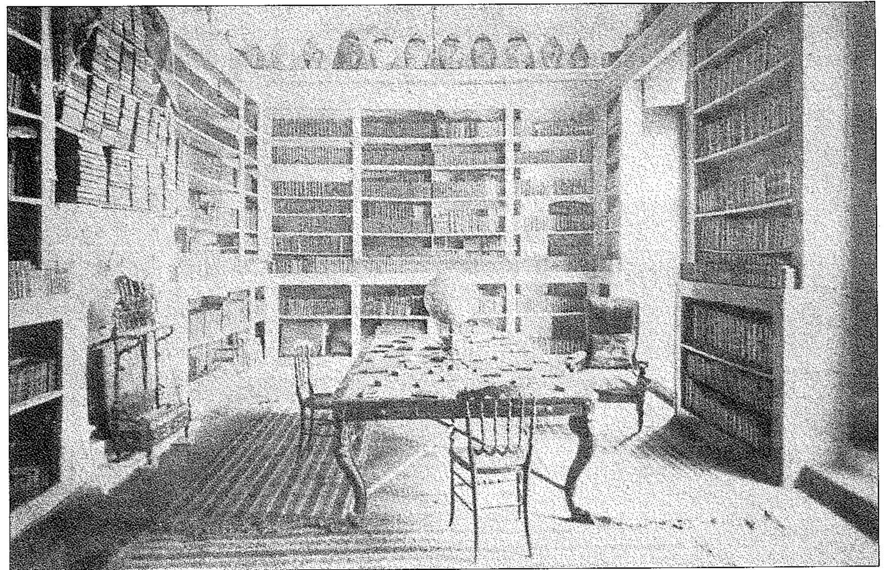
Ahmed Vefik Paşa, Rus harbinin ağır yenilgisiyle ülkenin bitkin bir vaziyete düştüğü bir zamanda kendisine verilen kabine reisliğini, icraatında bir ölçüde hareket serbestliği verecek şartlar ileri sürerek kabul etmişti. Ancak, milletçe bir ölüm-kalım hali yaşanmakta iken, daha ilk gününden itibaren, sadâret unvanının başvekilliğe çevrilmesini, böyle bir unvan Kānûn-ı Esâsî'de mevcut olmadığı gerekçesiyle kabul etmeyen, bundan dolayı hükümetin meşrûluğunu tanımak istemeyen Meclis-i Meb'usan'ın şiddetli muhalefetiyle karşılaştı. Ahmed Vefik, ikinci çalışma devresinde birincisinden çok daha kendine güven duygusu ile, uğranılan yenilginin saraya kadar uzanan mesullerinden hesap sorma havasına kapılarak hükümeti tanımak istemez ve hükümdarı da hedef tutar mahiyetteki böyle bir muhalefetin meclisin kapanmasına sebep olacağı hususunda uyarmaya çalıştı ise de bu hareketin başını çeken, kendilerine Nâmık Kemal'in bile itidal tavsiye ettiği mebusları yollarından döndüremedi. Ahmed Vefik Paşa kabinesi kuruluşunun dokuzuncu günü, başvekillik adı en başta olduğu halde çeşitli formaliteler etrafında dizginlenemeyen bir muhalefete sürüklenen Meb'ûsan Meclisi'ni hükümdarın da arzusuna uyarak, devrenin bitmesine bir ay kala, faaliyetinin geçici olarak tatil edildiği kaydı ile kapatmak kararını almak zorunda kaldı (13 Şubat 1878). Ertesi gün, yani 14 Şubat 1878'de hükümdarın iradesinin tebliğ edilmesinden sonra meclis dağıldı. Batı'da olduğu gibi aşırı hürriyetlerin hâkim bulunduğu bir meşrutî idarenin memleketin şartlarına uygun düşmeyeceğine inanan, hızlı ve çapı büyük değişikliklerden çekinen Ahmed Vefik Paşa, hadisenin içindeki yeri dolayısıyla devrin şartları tam dikkate alınmadan siyasî tarihimizde tek yönlü tenkit ve ithamlara hedef olmuştur.

Felâketle neticelenen 93 Harbi sonunda Rus ordusunun İstanbul kapılarına dayandığı, yerinden yurdundan olmuş yüz binlerce muhacirin kışın en dehşetli günlerinde yollara düşüp payitahtın kar ve buz içindeki sokaklarına aç ve çıplak döküldüğü, devlet hazinesinin gelir kaynaklarının tükenme noktasına vardığı, paranın değeri kalmayıp şehirdeki geçim sıkıntısının gittikçe ağırlaştığı, fırınların ekmek çıkaramaz duruma düşerek halkın açlık tehdidi ile karşılaştığı, bir taraftan siyasî durum daha da vahimleşirken İngiliz donanmasının Çanakkale'yi aşıp Marmara'ya girmeye dayatmakla İstanbul'u Rus işgaline uğratmak tehlikesine soktuğu, Ruslar'la çok çetin şartlar altında sulh müzakerelerinin yürütülmeye çalışıldığı bir zamanda omuzlarına büyük bir mesuliyet yüklenen Ahmed Vefik, aldığı enerjik tedbirlerle duruma hâkim olmak ve içinde bulunulan değişik plandaki sıkıntıları hafifletici çareler bulmak dirayetini gösterdi. Rus ordusunun her an şehre girme tehdidi ve hükümdarla birlikte hükümetin payitahttan ayrılması gibi ihtimallerin yanı sıra karşı karşıya gelinen iktisadî krizin eşiğinde bir panik havasına düşülmesini, toparlayıcı ve güven verici şahsiyetiyle önledi. Sokaklarda, cami köşelerinde sürünen muhacir kitlelerinin Anadolu'ya yerleştirilmesini sağlamak gibi o günlerin çetin bir gailesinin de üstesinden geldi.

İcraatı halkın gönlüne biraz su serpen Ahmed Vefik, iç ve dış zorluklara göğüs gerip memleketi içinde bulunduğu elemli durumdan sıyırmaya çabalamakta iken diğer vekillerle birlikte veliaht Reşad Efendi'yi tahta çıkarma tertibi peşinde olduğunu haber veren asılsız bir jurnal üzerine, Ayastefanos Antlaşması'nı da içine alan iki ay dokuz günlük çok yorucu ve yüklü bir hizmetten sonra 18 Nisan 1878'de azledildi. Bütün müsbet icraatı yanında, Edirne'ye doğru Rus ileri harekâtı karşısında son Türk kuvvetlerini çevrilip esir veya imha olmaktan kurtararak Ege üzerinden Gelibolu'ya getirmeye muvaffak olan Umum Rumeli Orduları Kumandanı Süleyman Paşa'yı, Serasker Rauf Paşa'nın kin ve tertiplerine alet olarak, Meb'ûsan Meclisi âzalarını saltanat ve hükümet aleyhine kışkırtmak suçu ile tevkif ve muhakeme altına aldırmak gibi bir hatadan beri kalamamıştı.

İngiltere elçisi Layard'ın Berlin Kongresi'nde Türk başmurahhası olması için Abdülhamid'i ikna etmeye çok çalıştığı Ahmed Vefik, on ay kadar mâzul kaldıktan sonra 4 Şubat 1879'da Bursa'ya vali tayin edildi. Bursa'nın imar ve tanzimi için daha önce müfettişliği sırasında başlamış olduğu faaliyetlere daha geniş imkânlarla devam etti. Aleyhinde-

Ahmed Vefik Paşa'nın Rumelihisarı'ndaki, bugün mevcut olmayan ünlü kütüphanesi



Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

ki söylentilere bir cevap olurcasına, buradaki üstün hizmetlerine mükâfat olarak valiliğinin üçüncü senesine girdiği sırada kendisine devletin en büyük nişanı olan birinci rütbeden murassa' nişân-ı Osmânî verildi (12 Ocak 1882). Bursa'da ipekçiliği geliştirmek, gülcülük ve gülyağı sanayiini ilerletmek, pirinç ekimini teşvik etmek, harap mektepleri tamir ettirip ayrıca yenilerini de açarak mektep sayısını arttırmak, kız çocukları da dahil okuma yaşındaki bütün çocuklara ilkokul mecburiyetini getirmek, Bursa'yı köstebek yuvasına çeviren çıkmaz sokaklardan kurtarmak, geniş caddeler açmak gibi şehrin iktisat, maarif ve medenî seviyece kalkınmasını gaye edinen işler valiliğinin başta gelen hizmetlerinden oldu. Ayrıca İnegöl'deki Çitli maden suyunu da işleterek müfettişliği sırasında kurulmasına ön ayak olduğu memleket hastahanesine vakıf şeklinde gelir kaynağı haline getirdi. Bir taraftan da restorasyonlarını sağlayarak yine bir hayli harap cami ve tarihî eseri yıkılmaktan kurtardı. Bir de İstanbul'dan Bursa'ya gelmiş oyuncuları aylığa bağlayarak her yıl dokuz ay müddetle haftada üçer defa temsiller veren ve gelirinin bir kısmını memleket hastahanesine ayırdığı bir tiyatro kurdu, halka tiyatro kültürü ve sevgisini kazandırmaya çalıştı. Bütün bu işler arasında, daha öncekilere burada oynanmak için tercümelerini hazırladığı yenilerini katarak on altı kitaplık Molière külliyatı ile *Télémaque* tercümesini ve bir de *Atalar Sözü* adlı eserinin çok daha geliştirilmiş baskısını ortaya koydu.

Bir ara 1881 yılı sonlarına doğru Anadolu ıslahatına memur edilmesi düşünülerek Abdülhamid'in emriyle bu hususta bir lâyiha dahi hazırlayıp 1882 Ocağında Mâbeyn'e takdim etti ise de bu bir tasavvurdan öteye geçmedi. Bursa'nın imar ve kalkınmasında yaptığı hizmetlerden dolayı vali olarak kendisine büyük ve unutulmaz bir şöhret kazandıran bu vazifeden, üç yıl yedi buçuk ay sürmüş gayret ve çalışmalarının sonunda, hakkındaki çeşitli şikâyetler dolayısıyla 16 Ekim 1882'de azledildi. Vekiller Heyeti'nce alınmış azil kararı kendisine hemen telgrafla bildirilmiş olan Ahmed Vefik Paşa aleyhinde bir kısım basında düşmanlarının tesiriyle ağır suçlamalarla dolu bir yayın kampanyası başlatıldı. Hazırlanan soruşturma tutanağında kendisine yöneltilen suçlamalar arasında hükümet işlerinde Bâbıâli ile zıt gitmek, şahıslara karşı kanun ve usullere aykırı muamelelerde bulunmaktan başka, tiyatroyu sevdirmek ve geliştirmek yolunda gösterdiği gayretler de yer almakta idi. Cezaya çarptırılmasının beklendiği bir sırada, hakkında açılmış olan idarî tahkikat bir netice vermeyerek İstanbul'da bir buçuk ay açıkta kaldıktan sonra 30 Kasım 1882 Cuma günü Said Paşa yerine ikinci defa başvekilliğe getirildi. Ancak kırk sekiz saat sonra azledilerek sadâret yine Said Paşa'ya verildi. Belirtildiğine göre sürpriz yaratan bir süratle azline, bu vazifeyi kabullenmek için ileri sürdüğü şartların bir beyannâme ile tesbiti ve kabine arkadaşlarını seçme yetkisinin kendisine verilmesi gibi isteklerde bulunması ve bunda ısrar etmesi sebep olmuştur. Gerçekte azledilmeyip isteklerinin kabul olunmaması üzerine kendisinin istifa ettiği Ahmed Vefik Paşa'dan naklen söylenmektedir. İsteklerinde direnmesine duyulan kızgınlıkla bu istifanın azil şeklinde duyurulduğu tahmin edilmektedir. Bu onun başlangıç ve bitiş sınırları ile kırk altı yılı içine alan devlet hizmetinde son vazifesi olmuştu.

Ahmed Vefik, hayatının bu defaki dokuz sene dört ay süren son ve en uzun azil devresinde Rumelihisarı'ndaki harap köşküne çekilerek kitapları arasında münzevi bir yaşayış içine gömüldü. Üzerinde yeniden emekler sarfederek *Lehce-i Osmânî*'nin geliştirilmiş, değişik bir tertibe sokulmuş yeni baskısı ile *Cil Blas Santillani'nin Sergüzeşti* ve *Şeytan Avcıları* adlı iki tercümesi basılı son eserleri oldu. Geride, basılmasına imkân ve meydan bulamadığı daha birçok yazısı vardı. Ömrünün, ailesini yoksulluğa götüren geçim sıkıntıları ve gittikçe artan rahatsızlıklarla dolu bu çileli devresi 1891 yılının 1 Nisan Çarşamba günü (21 Şâban 1308) Rumelihisarı'nda son buldu. Ölüm günü istisnasız denecek şekilde yanlış olarak hep bir gün sonraki tarihle gösterilmektedir. Aslında bunun için verilen 2 Nisan (Perşembe), Vefik Paşa'nın ölüm günü değil bunu bildiren haberin gazetelerde çıktığı tarihtir. *Tercümân-ı Hakîkat* gazetesinde (nr. 3813, 22 Şâban 1308 – 2 Nisan 1891) Eyüp'te hazırlatmış olduğu mezara götürüleceği yazılmışken Rumelihisarı'nda Kayalar Mezarlığı'nda toprağa verilmesi, A. Vefik'in vaktiyle Boğaziçi sırtlarındaki dededen kalma bir kısım arazisini inşa edilecek Robert Kolej binası için satmış olmasından dolayı, bu yabancı okulun kilisesinin çan seslerinin duyulduğu bir mevkie bir mânevî ceza olmak üzere Abdülhamid'in emriyle defnolunduğu yolunda bir rivayete yol açmıştır. Babası ve büyük oğlu Refik Bey'in Eyüp'te yatmasına karşılık büyük babası ile ağabeyisi Nûreddin Mehmed Emin Paşa'nın da mezarlarının Kayalar'da bulunuşu yanı sıra, vefatının ertesi günü başka bir gazete ve daha da sonra torununun, buraya kendi vasiyeti üzere gömüldüğünü belirtmeleri, ayrıca Kayalar'ın konağa yanı başında denecek kadar yakın oluşu, mezarı konusunda bir müdahaleden ziyade Vefik Paşa tarafından gelme bir tercihi düşündürür. Paşanın devlet ricâlinden birçok kimsenin katıldığı cenazesine Abdülhamid saraydan bazı şahsiyetlerle birlikte yaverini göndermişti. Batı ilim ve siyaset çevrelerinde teessür uyandıran ölüm haberinin duyulması ile ailesine Avrupa'dan günlerce tâziyet telgrafları gelmişti.

Türk siyasî tarihine elçilik, parlamento başkanlığı, unutulmaz Bursa valiliği ve başvekillik gibi yüksek sıfat ve hizmetleriyle geçen Ahmed Vefik Paşa'nın kırk altı yıllık bir devre içine giren resmî hayatında dürüstlük, daima devlet ve millet menfaatini gözetmek ve kollamak en esaslı vasfı olmuş; mühim ve nazik vazifeler kendisine, dirayetinden

Ev içi kıyafetiyle Ahmed Vefik Paşa



Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

başka, bir şöhret haline gelmiş namus ve dürüstlüğü dolayısıyla emanet edilmiştir.

Yükselişleri, vazife hayatının ilk yirmi yedi senesinden sonra hep aziller ve süreksiz memuriyetlerle beraber yürümüş, uzun azil devrelerinde fikir ve edebiyat yönü, devlet adamlığı görünüşünü arka plana geçirmiştir. Getirildiği vazifelerin çeşitliliği ve sayıca başkalarında kolay rastlanamayacak derecede çokluğu ile hal tercümesi zamanının ricâline nisbetle çok yüklü bir kimse olmak gibi bir farklılık gösteren Ahmed Vefik'in dilini sakınmaz, devlet işlerinde müsamaha tanımaz, çabuk parlar, başına buyrukluk ve keyfîliklerden hoşlanır mizacı kendisine pek çok düşman kazandırmış, devlete ve memlekete yaptığı hizmetler ve gerçek şahsiyeti, düşmanlarının suçlamaları ve aleyhindeki sözleriyle bir ölçüde gölgelenip zamanla bilinmez olmuştur. Devrin vesika ve kaynaklarına inilmek yerine tek taraflı rivayetlerde kalındığı için hal tercümesi, hemen hemen sadece hiçbirinde tutunamadığı, azil ve nakillerle kesintiye uğramış, içi boş memuriyet ve vazife isimleri silsilesinden ibaret bir liste gibi kalmıştır.

Ahmed Vefik Paşa'nın bilinmiş yahut unutulmuş hizmetlerle dolu devlet adamlığı yanında kültür ve edebiyat hayatımızda, bilhassa millî düşünce bakımından tarihten dile ve hatta tiyatroya kadar kendisini bir öncü durumuna getiren, değişik kollarda mühim faaliyet ve çalışmaları vardır.

Millî varlığı Arapça-Farsça lugatların hâkimiyeti altında hissedilmez olmuş yazı dilini sadeleştirip Türkçeleştirmek, ifade zenginliklerini ortaya koymaya çalıştığı Türkçe'yi ön plana geçirmek ve sınırları Osmanlı mâzisinde kalmış bir tarih anlayışına Orta Asya Türklüğü'nde çok eski devirlere çıkan bir derinlik kazandırmak isteyen bir düşünce, Ahmed Vefik Paşa'nın şahsiyetinde çalışmalarının hareket noktası olmuş bir merkezdir. Ahmed Vefik Osmanlılığın milliyette, dilde ve tarihte daha geri bir mâzide ve Anadolu'dan çok daha doğudaki bir Türklüğün bir şube ve devamından başka bir şey olmadığı bilgisini bizde ilk uyandıranlardandır. Dilinin ve tarihinin Osmanlı ve Küçük Asya öncesi hakkında hiçbir fikri olmayan muhitimizi herkesten önce Orta Asya'daki Türk varlığından haberdar etmek gibi bir rolü olmuştur.

Şecere-i Türkî'yi Çağatay lehçesinden Osmanlı Türkçesi'ne nakletmesi, Osmanlıca'yı geniş bir Türk dili ailesinin bir kolu olarak göstermek gayesiyle Türk lehçelerinin bir tablosunu çizdiği lugatında Doğu Türkçesi'ne açılışı, Nevâyî'nin *Mahbûbü'l-kulûb*'ünü bastırarak Türkiye'de Çağatay Türkçesi ile neşredilmiş ilk kitabı ortaya koyması, büyük bir Çağatay lugatına hazırlanışı, Nevâyî'nin divanını bastırmak, Doğu Türkçesi metinlerinden bir antoloji meydana getirmek tasavvuru, kültürümüzü Türklüğün Orta Asya'daki kaynakları ile temasa getirmek düşüncesinin birer tezahürüdür.

Osmanlı sahasında zamanla cahil köylü, kaba adam, çapulcu bir taife gibi menfi mânalar alıp millet için kullanılmaktan kaçınılır hale gelmiş "Türk" sözüne, mâzisi hicretten beş bin yıl öncesine çıkan, Çin'den Avrupa'ya doğru muazzam devletler kurmuş, ilim ve sanatta büyük adamlar çıkarmış, çeşitli etnik adlar altında geniş bir coğrafyaya yayılan kollarının kendisinde toplandığı müşterek ve tek bir milliyeti ifade eden bir kavram muhteva ve derinliğini vererek itibarını iade etmeye çalışması, onu çağdaşları içinde Türkçü düşüncenin en ön safına koyar.

Kaba Türkçe diye hor görülmüş halk dilinin sözlerini ve deyimlerini itibara kavuşturmak, Arapça ve Farsça'nın tesiriyle unutulan kelimeleri yeniden ana dile kazandırmak, bu ikisinin hâkimiyeti altında esas kendi lugatındaki servetinden uzaklaşmış ifadeyi halk deyimlerine, onun kuytuda kalmış sözlerine ve geçmişteki Türkçe'nin kaynaklarına açmak, Ahmed Vefik Paşa'da nazariyat yerine tatbikatı ile ifadesini bulan millî dil ülküsü olmuştur. Bu görüşle, halk ağzından çeşitli hikmet ve deyimleri derleyen *Atalar Sözü* kitabının yanı sıra, değer verilmemiş kelimelerini toplayıp Türkçe'nin zenginlik ve ifade kabiliyetini göstermek istediği lugatı ile temellendirmeye ve onları Molière'den *Télémaque*'a kadar edebî tercümelerinde, yadırganacaklarından çekinmeden canlandırmaya çalışması onu dilde sadeleşme ve Türkleşme hareketinin öncüsü yapar. Tarih ve dil sahasında bu ortaya koydukları Ahmed Vefik Paşa'yı çağdaşları içinde kaynağını Türkoloji bilgisinden alan Türkçü düşünüşün şuurlu ve ilk sırada bir temsilcisi olmak mevkiine yükseltmiştir.

Dil ve tarih sahasındaki çalışmaları bunun yanında Ahmed Vefik Paşa'ya memleketimizin en eski, hatta ilk türkoloğu olmak sıfatını kazandırmıştır.

Ahmed Vefik'in ülkede anlaşılmak istenmeyen değerini devrinde yabancılar en iyi şekilde takdir etmişlerdir. İlme olan merakı ve çalışma azmi sayesinde Doğu ve Batı'nın başlıca dillerini elde eden, Arapça ve Farsça'dan başka bildiği Çağatayca yanında Fransız, İngiliz, Rus, Alman, İtalyan dilleriyle Latince, Grekçe, hatta İbrânîce'ye kadar uzanan, Batı ve Doğu kültürlerini birlikte içine alan engin bilgisiyle Ahmed Vefik Paşa, bu meziyetlerini yakından tanıyan yabancılarca Doğu'nun en âlim şarkiyatçısı, Türkiye'nin en seçkin ve ilmi en yüksek bir insanı sayılmıştır. On altı dil bildiği rivayet edilen Ahmed Vefik, Türk dili ve şarkiyat sahasındaki vukufunu devrinin oryantalizm âlemine kabul ettirmiş, müsteşriklerin araştırmalarında karşılaştıkları müşkülleri çözmek için yardımına devamlı müracaat ettikleri, âlim şahsiyeti hürmetle anılan bir kimse olmuştur. Barbier de Meynard'ın ifade ettiği gibi, Avrupa ilim dünyası ile Doğu ilmi arasında yüksek vukuflu bir aracı, büyük çalışmaların gayretli bir yayıcısı olma rolünü yerine getirmiştir.

Daha Tercüme Odası'nda pek genç yaşta iken hayret verici geniş kültürü ile İstanbul'a gelen yabancıların alâka ve takdirini toplayan Ahmed Vefik ile Paris elçiliği sırasında Fransız şarkiyatçılarının Barbier de Meynard, Pavet de Courteille gibi önde gelen sîmaları arasında sıkı ve devamlı bir dostluk kurulmuş; Rumelihisarı sırtındaki muazzam kütüphanesinin bulunduğu köşkü payitahta ayak basan Batılı âlim ve sanatkârların sohbetinden istifade etmek için kendisini ziyaret ettikleri bir uğrak haline gelmişti.

Ahmed Vefik Paşa'nın araştırma ve ilim sevgisinin kuvvetiyle kurduğu ve mevcudu zamanla 15.000'e varan bu kütüphane dillere destandı. Ahmed Vefik Paşa'nın ömrünün büyük bir kısmını, hele vazifeden uzaklaştırıldığı uzun mâzuliyet yıllarını içinde geçirdiği ve o devirde İstanbul'un en zengin kütüphanesi olarak tanınan bu hazine, Doğu ve Batı'nın bilhassa tarih ve edebiyat sahasındaki külliyatları ve en muteber kitapları yanında, elde edilmesi güç Çağatayca eserleri, *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi* gibi seçme yazmaları barındırmakta idi. Kütüphane paşanın ölümünden sonra borçlarını ödeyebilmek için kısım kısım satılmış, geri kalanların da iki sene sonra ayrıca basılı bir katalogu yapılarak satışa arzedilmişti. Buradaki kitaplar

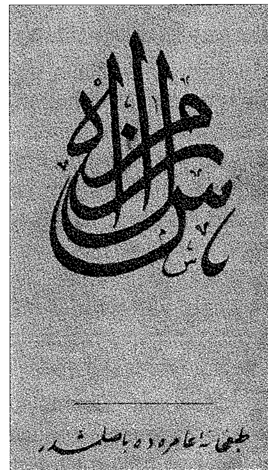
Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

Rızâ Paşa gibi kitap meraklılarından Prag Üniversitesi'ne kadar çeşitli ellere dağılmış bulunmaktadır.

Yaşadığı devrin Türkiye'si ile ilgili birçok Batı eserlerinde kendisine sık sık yer verilen A. Vefik Paşa, ayrıca henüz hayatta iken girdiği *Grande Encyclopédie*'den başlayarak *Encyclopaedia Britannica, Grosse Brockhaus, Larousse Illustrée, Enciclopedia Italiana* gibi muteber Avrupa ansiklopedilerine de geçmiştir.

Eserleri. 1. *Salnâme.* Osmanlı Devleti'nin mülkiye, askeriye ve ilmiye sınıflarına göre idarî teşkilâtının, bunlar içinde yer alan makam ve memuriyet sahiplerinin isimleriyle birlikte geniş bir tablosunu veren 1263 (1847) yılına ait bu ilk resmî salnâmesi Batılı müelliflerce Ahmed Vefik'in en mühim eserlerinden biri olarak değerlendirilmiş, uyandırdığı alâka dolayısıyla hemen Fransızca'ya da tercüme edilmiştir. Eserin Bianchi tarafından yapılan tercümesi aynı yıl *Journal Asiatique*'de neşre başlandıktan sonra ayrıca kitap olarak da basılır: *Le premier annuaire de l'empire Ottoman, ou tableau de l'état politique, civil, militaire, judiciaire et administratif de la Turquie, depuis les réformes* (Paris 1848). Ahmed Vefik, bilinen ilk basılı kitabı olan ve hazırlanması devlet tarafından kendisine havale edilmiş bu küçük eseriyle "**Salnâme-i Devlet-i Aliyye-i Osmâniyye**" adı altında imparatorluğun son yılı 1918'e kadar gittikçe daha gelişerek yetmiş iki kitapla sürecek bir resmî an'anenin kurucusu ve başlatıcısı olmuştur. Eser sadece teşkilât çerçevesinde kalmayıp sosyal hayatın bir yıl içinde Osmanlı ülkesindeki bütün panayırları ve dinî günler gibi tezahürlerini gösteren takviminin yanı sıra, imparatorluğun hayat damarlarından kara ve deniz postalarının teferruatı ile mükemmel bir cetvelini meydana getirmesinden ve Türk parasının çeşitli yabancı paralar karşısındaki değerini belirten bir döviz tarifesini vermesinden başka, payitahttaki yabancı devletlerin elçilik erkânını kaydeden, bütün bir Batı dünyasını, her devletin hükümdarı, idarî şekli, kabineleri, nüfusu, yüzölçümü, parası ve askeri hakkında istatistik bilgiler vererek tanıtmak isteyen muhteviyatı ile de ilgi çekmektedir. İmparatorluğun bütün kazalarına kadar eyaletleriyle mülkî taksimatını, yabancı devletlerin Osmanlı ülkesindeki elçilik ve konsolosluk erkânını, azınlıkların her vilâyet ve kazadaki ruhanî temsilcilerini gösteren cetvelleri ve beş vaktin ilâve edildiği takvimi ile *Salnâme*'nin daha zenginleşip gelişmiş 1264 (1848) ve 1265 (1849) yıllarına ait olanlarını da Ahmed Vefik'in tertip ettiği anlaşılmaktadır.

2. *Hikmet-i Târih.* Dârülfünun'da kısa bir süre verebildiği derslerin 26 Şubat-9 Nisan 1863 tarihleri arasında *Tasvîr-i Efkâr* gazetesinde sadece baştan kırk dört sayfasıyla bir kitap gibi tefrika edilip (nr. 70, 8 Ramazan 1279—nr. 82, 20 Şevval 1279) aynı zamanda yine böyle eksik olarak ayrıca küçük bir cilt halinde neşrolunan bu eser, taşıdığı modern tarih anlayışı ile devri için yeni bilgiler ve görüşler getirir. Ahmed Vefik tarihin ilim olarak mahiyetini ve metodunu, kâinatın yaratılışından başlayıp ırkların ve en eski milletlerin ortaya çıkışını ele alan bu eserinde Batı kaynaklarından olduğu kadar İbn Haldûn'dan gelen rasyonalist bir tarih görüşü ortaya koyar. Sadece vak'alar ve şahıslar etrafında dönen naklî ve tasvirî tarih tarzını red ile, gerçek tarihin vesikalara dayanarak hadiselerin sebep ve tesirleriyle neticelerini araştırıp insanlığın tekâmül şartlarını, millet ve devletlerin doğuş, yükseliş ve çöküş hallerini inceleyen bir ilim olduğunu anlatmaya çalışır. Arkeoloji, jeoloji ve etnografya gibi o zamana kadar bizde iyi tanınmamış yeni bilgi sahalarından faydalandığı eserin dikkate değer taraflarından biri, Şimal ırkı diye gruplandırdığı Türk ırkının Altaylar'dan dünyanın dört köşesine nasıl yayıldığı üzerinde durmasıdır. A. Vefik, Türk ırkının Yâfes'e nisbet edilmesini red ve tenkit etmektedir. Irkların teşekkülünü ve buna bağlı olarak yeryüzündeki dil ailelerini anlatan bahisler, eserin devrin okuyucusuna sunduğu yeni konulardandır.



Osmanlı Devleti'nin Ahmed Vefik Paşa eli ile ortaya konulan ilk salnâmesinin kapağı

3. *Şecere-i Türkî.* Hârizm Özbek Hükümdarı Ebülgazi Bahadır Han'ın efsanevî devirlerden başlayıp daha sonra hânedanının geldiği Cengiz ve oğullarına geçerek Cuci Han yolu ile onların devamı olan Şeyban-Özbek hanları sülâlesinin kendisine kadar süren safhası ile, çağının kaynaklarının elverdiği nisbette, Orta Asya tarihini anlatan bu eserini (1663) Çağatay lehçesinden Türkiye Türkçesi'ne aktararak millî tarihimizin Osmanlı Türklüğü'nün bilgisine uzak kalmış bir sahasını tanıtmak istemiştir. 28 Eylül 1863-23 Şubat 1864 arasında diğeri gibi *Tasvîr-i Efkâr* gazetesinde kitap sayfası şeklinde tefrika edilip (nr. 131, 14 Rebîülâhir 1280—nr. 173, 16 Ramazan 1280) orada çıkanı kadarıyla ayrıca 152 sayfalık bir kitap halinde ortaya konan bu tercüme, dokuz babdan meydana gelen eserin baştan sadece üç bablık kısmını vermektedir. Tefrikanın bu noktada kesilmesinden sonra devamının sonraki bir vakte bırakıldığı ilân edilmiş ise de (*Tasvîr-i Efkâr,* nr. 175, 23 Ramazan 1280/1 Mart 1864), tercüme tamamlanamadan bu kadarı ile kalmıştır. Cengiz'in hayatının anlatıldığı üçüncü babda, onun oğullarını Hârizm fethine yollamasına ait faslın sonlarında kesilen bu tercüme, bilhassa Orta Asya Türklüğü'nün Moğollar'la birlikte efsanevî tarihini nakleden ilk iki kısmı ile ülkemizde geniş bir ilgi çekerek, Türklüğün Anadolu'ya gelmeden önce anayurttaki geçmişini tanıtmak gibi bir millî tarih hizmetini yerine getirmiştir. A. Vefik'in neşri, Desmaisons'un neşir ve Fransızca tercümesinin 1872'den beri ortada olmasına rağmen, Necip Âsım'dan Ziya Gökalp ve 1920'den önceki yazıları ile Fuad Köprülü'ye kadar birçok türkologa Oğuz Han menkıbesi ve diğer millî efsaneler konusunda doğrudan doğruya kaynaklık etmiştir.

Eserin kapağına başlık olarak konulan, 1824 Kazan baskısının başında mevcut "Uşal Şecere-i Türkî" ibâresindeki "bu, işbu" mânasına gelen Çağatayca "uşal" sözünün mahiyetinin bilinmemesi yüzünden, Ahmed Vefik'in tercümesinin adı yanlış bir okuyuşla yakın zamanlara kadar hep "Evşâl-i Şecere-i Türkî" ve daha da tahrife uğrayarak "Şecere-i Evşâl-i Türkî" şeklinde gösterilmiştir.

4. *Fezleke-i Târîh-i Osmânî.* 1869'-dan (1286) önceki ilk iki baskısında adı *Târîh-i Osmânî* olan bu eser rüşdiyelerde Osmanlı tarihinin okutulması için sahasında hazırlanmış ilk ders kitabıdır.

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

Çoklarının iki ayrı eser gibi gösterdikleri *Târîh-i Osmânî* ile *Fezleke-i Târîh-i Osmânî* çerçeve ve muhteviyatça birbirinin aynı olup öncekinin çok bol olan dizgi hatalarının düzeltildiği bu ikincisinde muhteviyata tesir etmeyen bazı ehemmiyetsiz ifade değişiklikleri ve ufak tefek birkaç ilâvenin yanı sıra, Orhan Gazi ve ıslahat devri fasıllarının genişletilmiş olmasından başka ikisi arasında kayda değer hiçbir fark yoktur. Talebenin kolaylıkla kavrayacağı özlü bilgiler vermek gayesiyle yazıldığından A. Vefik eserinin küçük olmasına dikkat etmiş, bundan dolayı adına "Fezleke" demeyi uygun bulmuştur. Gördüğü rağbet ve büyük bir ihtiyaca cevap vermesi dolayısıyla 1885'e kadar, kaçak olanlar da dahil on beşten fazla baskısı yapılmış, kendinden sonraki birçok esere de model olmuştur.

Başlangıcından Abdülaziz'e kadar getirdiği Osmanlı tarihini, klasik Osmanlı tarihlerinde olduğu gibi Osman Gazi'nin ecdadının Moğol istilâsı önünde kaçıp Horasan'dan Anadolu'ya gelişiyle başlattıktan sonra, kuruluş, büyüme, yükselme, gerileme, bozulma ve ıslahat çağı olmak üzere altı devreye göre tasnif ederek ele alan eserde, her devrin en karakteristik vak'aları ve yönleri çok veciz şekilde belirtilmiş, siyasî ve askerî hadiseler yanında teşkilât ve müesseselerin durumu ile kültür ve sanat hayatının kısa, fakat başarılı tabloları çizilmiştir. A. Vefik'in buradaki tasnifi, kendinden sonraki tarih yazarları tarafından uzun süre benimsenmiş, eser, sonraki mektep kitaplarına, hatta Mustafa Nûri Paşa'nın *Netâyicü'l-vukūât*'ı nevinden terkibî eserlere de rehber olmuştur. Bu küçük hacimli kitabın en ehemmiyetli tarafı, Osmanlı tarihini ilk defa mektep programlarına sokmak gibi bir millî rolü olmasıdır. Eser, kendisini tanıyanlarca çok geniş bir tarih kültürüne sahip olduğu belirtilen A. Vefik'in yerli ve yabancı kaynaklardan edinmiş olduğu süzme bilgileri ne derece vukufla bir terkip haline koyduğunu da göstermektedir. Devletin kurucusu Osman Gazi'nin soyunu diğer Osmanlı tarihlerinin hep yaptığı üzere Kayı gibi çerçevesi dar bir isimle göstermek yerine, burada çok daha geniş bir görüşle bir Türk aşireti, dedesi Süleyman Şah b. Kayaalp'ı da bir Türk beyi diye tavsif ederek Osmanlılığı "Türk" kavramına bağlaması, onun daha sonra bilhassa *Lehce-i Osmânî*'de daha açık ifadelerine kavuşacak millî tarih anlayışının küçük, fakat dikkatten kaçırılmaması gerekli bir işaretini verir. Ahmed Vefik, eserinde gerileme devrinde yetişmiş büyük insanlar arasında saydığı Evliya Çelebi'yi de zamanın henüz onu hurafeler, olmayacak şeyler anlatan biri olarak gören anlayışına karşı, "seyyâh-ı muhakkik" diye gerçek değeriyle herkesten önce göstermesini bilmek gibi bazı ileri görüş örnekleri ortaya koyar.

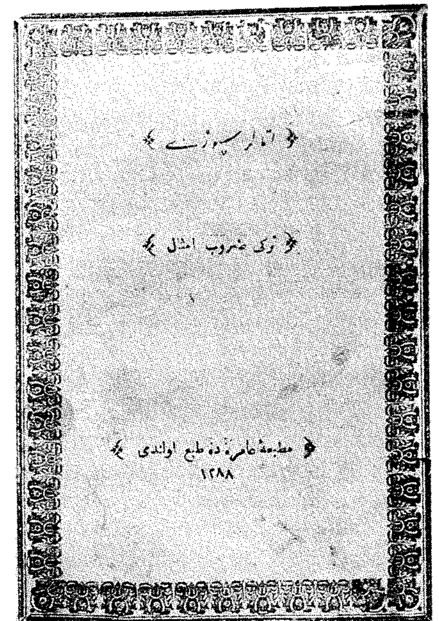
5. *Atalar Sözü - Türkî Durûb-i Emsâl.* Millî kültüre ve halkın diline duyduğu büyük ilgi, Şinâsi gibi A. Vefik'i de Türk atasözlerini toplamaya sevketmiştir. Şinâsi'nin 1863'teki ilk baskısından sonra 1870'te daha genişletilmiş yeni baskısını yaptığı *Durûb-i Emsâl-i Osmâniyye*'sinin ardından A. Vefik'in 1871'de ortaya koyduğu bu eserin hep 1852'de basıldığının sanılması sonucu, Şinâsi'ye ve devrin 1852'den beri bu sahadaki diğer eserlerine öncülük ettiği gibi yaygınlaşmış pek yanlış bir hüküm vardır. Şinâsi'nin, atasözlerini çok defa hâlis ifadeleri yerine divan şiirinde ve münevverlerin dilinde değişiklik görmüş şekilleriyle nakleden eserini kendi elindeki malzemeye nisbetle yetersiz bulduğu anlaşılan Ahmed Vefik, esas ağırlığı halk ağzındaki söyleyişlere verdiği çok geniş derleme mahsulü olan kitabında Şinâsi'deki mevcudu birkaç misline çıkarır. Bursa valiliği sırasında eserini daha da geliştirerek 168 sayfa olan ilkinden en aşağı bir katı kadar hacim kazanmış ve atasözlerini yer yer varyantları ile gösteren, bu defa adını *Müntehabât-ı Durûb-i Emsâl-Atalar Sözü*'ne çevirdiği 303 sayfalık yeni bir baskısını yapar. Bursalı Mehmed Tâhir onun, eserindeki malzemeyi Bursa'nın ihtiyarlarından topladığını belirtiyor. A. Vefik, kitabında yalnız atasözleriyle yetinmeyip her çeşit halk deyimlerini bir araya getirmeye çalışmıştır. Böylece sayısı 5000'e varan bir malzeme tesbit etmiş bulunmaktadır.

Ahmed Vefik'in Türk halk dilinin ifade zenginliğini ve mecaz kabiliyetini aksettiren eseri memleketimizde kendisininkine kadar yapılan atasözü derlemelerinin en zengini olmuş, daha sonra bu sahadaki çalışmalara devamlı ve kolay kolay tüketilmez bir kaynak olma hizmeti görmüştür. "Atalar Sözü" kitabı, aynı zamanda onun *Lehce-i Osmânî*'yi hazırlama yolunda giriştiği geniş malzeme çalışmasının da ilk adımını teşkil eder.

İki ayrı baskısı olduğunun bilinmeyip sadece bir baskısının tanınması sonucu hakkında verilen bilgi ve hükümler hep eksik ve sathî kalmış, iki baskı arasında fark diye bir mesele hatıra gelmemiştir. Sürmekte olan yanlışlara, son zamanlarda atasözleriyle ilgili bazı monografilerde Ahmed Vefik'in kitabının ayrıca *Türkî Durûb-i Emsâl* adını da taşıyan ilk baskısının 1288 olan neşir tarihinin 1287'ye çevrilerek Ahmed Midhat Efendi'ye mal edilmesi, buna karşılık Bursa baskısının "Müntehabât-ı Durûb-i Emsâl-i Türkiyye" şeklinde uydurma bir ad altında, "içinde 300 atasözü vardır" diye de bir kayıtla, 1871'de İstanbul'da Matbaa-i Âmire'de basılmış gösterilmesi gibi birtakım yenileri daha ilâve olunmuştur (meselâ bk. Ömer Âsım Aksoy, *Atasözleri ve Deyimler,* Ankara 1965, s. 516; a.mlf., *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü, III, Dizin ve Kaynakça,* Ankara 1984, s. 1271; ayrıca bk. Aydın Oy, *Tarih Boyunca Türk Atasözleri,* İstanbul 1972, s. 360).

6. ***Lehce-i Osmânî**.** Çalışmaları içinde en mühimi olmaktan başka, Ahmed Vefik Paşa'nın fikrî ve ilmî şahsiyetini tam mânasıyla aksettiren bu eseri Türk lugatçılığında bir dönüm noktası teşkil etmiştir. *Lehce-i Osmânî,* memleketimizde Türk dilinin lugatını yapmaya asırlarca gerek görmemiş bir zihniyeti aşarak Osmanlı sahasında Türkçe'den Türkçe'ye ilk millî lugat olmak gibi bir değer taşımaktadır. Eser "avam sözü" diye hor görülegelmiş söz ve deyimlere ön plan-

Ahmed Vefik'in *Atalar Sözü* adlı kitabının ilk baskısının kapağı (Ömer Faruk Akün özel kütüphanesi)



Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

da yer vermekle dilde demokratlaşma ve millîleşme düşüncesinin şuurlu bir gerçekleştiricisi oluşu yanında, Türkiye Türkçesi'ndeki kelimelerin aslî mâna ve imlâlarını Doğu Türkçesi'nde arayan, Türkçe'nin sözlerini türedikleri kök etrafında toplayıp açıklayan bir yol takip etmesi ile de Türk lugatçılığında bir merhale sayılmıştır. *Lehce-i Osmânî* zengin malzemesiyle Batı'da ve bizde günümüze kadar, Barbier de Meynard, Redhouse ve Radloff'unkiler de dahil, Türkçe'nin birçok lugatına kaynak olma vazifesini görmüştür (Ehemmiyeti dolayısıyla başlı başına bir konu teşkil eden eser hakkında gereken etraflı bilgi **LEHCE-i OSMÂNÎ** maddesindedir).

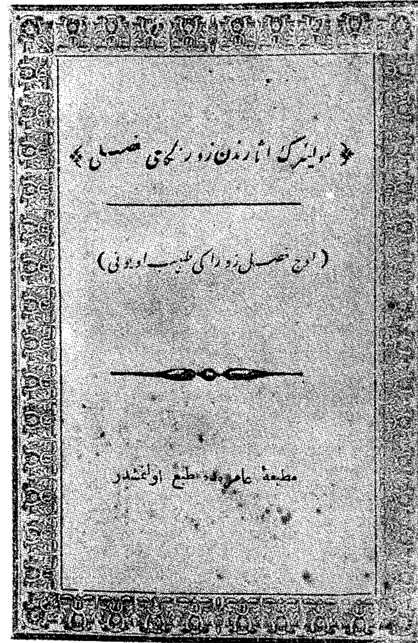
Edebî Eserler. Tiyatro Çalışmaları. Ahmed Vefik Paşa'nın fikir ve kültür tarihimizde kendisini seçkin bir mevkie getiren bu çalışmalarından başka, edebiyatımızın yenileşmesinde ve fikrî hayatta sade bir Türkçe'yi hâkim kılmaya yönelik millî dil şuurunun uyanmasında yol hazırlayıcı tesirleriyle ön planda hizmeti olmuş tercüme edebî eserleri de, onun şahsiyetinin ötekiler derecesinde değer ifade eden bir cephesini teşkil eder. Bu vadideki çalışmalarının en başında Molière'den, onu başlı başına bir mektep kılacak kuvvet ve zenginlikte Türkçe'ye kazandırdığı eserler gelmektedir. Türk sahnesinin henüz kurulmakta bulunduğu, tiyatro nevinin tek tük birkaç deneme ile edebiyatımıza yeni yeni girmekte olduğu sırada Ahmed Vefik, çok isabetli bir seçme ve programla Molière gibi her seviyeden insana hitap edebilecek bir klasik ile işe başlamış, teşebbüse daha başından sağlam bir temel getirmek istemiştir.

Halkı Batı tarzı tiyatroya ısındırmak için 1869'da Molière'den ilk adımda Türk zevkinin kolaylıkla benimseyebileceği, üçü basılı (*Zor Nikâhı, Zorakî Tabib, Yorgaki Dandini*), öbür ikisi de henüz basılmayıp az sonra temsile konmuş (*Tabîb-i Aşk* ve *Hayalî Hasta=Merâkî*) olmak üzere beş adapteden hareket ederek daha sonraki yıllarda kattıkları ile birlikte onun otuz üç eserinden en mühim ve yadırganmayacak olanlarını gözeten bir seçimle on altı oyununu Türkçe'ye mal eder. 1869-1871 yılları arasında hemen sahnede yerlerini bulan beş adaptesi ile bunların ardından gelen diğerleri, henüz telif sahasında yeterli tecrübe ve birikim olmayışı dolayısıyla yeni nevin ilk eserlerinde varılamayacak olan seçkin ve teknik mükemmeliyetteki örnekleri bir hamlede Türkçe'ye getirir.

Kendisininkini takip eden başkalarının da bir dizi tercüme ve adaptesi ile edebiyatımızda Molière geleneğinin kurucu ve başlatıcısı olan Ahmed Vefik'in onu seçmesi kadar, yeni nevide ilk adımlar atılırken yaptığı diğer isabetli bir hareket, kitâbîliğe düşmekten uzak bir tutumla halkın ağzındaki Türkçe'nin zevkini, konuşma dilinin imkânlarını bir istikamet olarak göstermesidir. Türkçe, onun verdiği örneklerde deyimleri, nükteleri, mecazları ve atasözlerinden, kendisininkinden başka lugatların uzun süre tanımadığı kuytularda kalmış sözlerine kadar açılan bir zenginlikle komedinin ayrıca kuvvet aldığı bir kaynak olur.

Ahmed Vefik, Molière'in herhangi bir çeviricinin elinde esprisinden ve komik tesirinden çok şey kaybedip kuruluk ve yavanlığa düşecek ifadesini, oyunların içindeki şahısların hangisinin ağzından olursa olsun her şeyden önce bir yerlilik çeşnisi katan, lezzetle okunur zengin bir dil rahatlığı ile Türkçe'de karşılamak gibi, bir başlangıç için beklenmeyecek bir başarı ortaya koymuştu. Molière ile yarışırcasına dilde komiği yakalama ve yaratma kabiliyeti gösteren Ahmed Vefik Fransızca kadar, bütün kaynaklarından beslenmesini bildiği ana diline fevkalâde hâkimiyetiyle onun eserlerini âdeta telif denebilecek bir ifade seviyesine yükseltir.

Ahmed Vefik'in Molière'den ilk adapte eserler olan *Zor Nikâhı* ve *Zorakî Tabib* adlı oyunları



Adaptasyonlarında şaşılacak bir kudretle, Fransız cemiyetinin Molière'de yer almış tiplerini şahsiyetlerinden ve komiğin unsurlarından hiçbir şey eksilmeyerek, hatta bu tarafları daha da zenginleşip kuvvetlenmiş surette Türk cemiyetindeki tam eşlerini bularak âdeta ikinci defa yaratmıştır. Vak'a çerçevesini değiştirmeden, tertibi fazla zorlamadan ele aldığı oyunların içindeki her şahsı bizden birer insan haline getirmiş, onların ağzındaki komiği köylü şivesinden allâme lugatına kadar yükselten bir Türkçe ile yeniden kurmuştur.

Ahmed Vefik'in Türk edebiyatında Batı'dan edebî adaptasyonun ilk olduğu kadar en başarılı örnekleri olan eserleri asılları derecesinde kuvvetli sayıldıktan öteye, hele bunlardan *Zor Nikâhı* güzellik ve üstünlükte aslını da aşan bir zirve kabul edilmiştir. Herkesçe paylaşılagelen bu takdir onun adapte ve tercümelerini nihayet birer şaheser sayacak noktaya kadar varmıştır.

Hiçbir dile onunki gibi bir ustalıkla nakledilmediği belirtilen Molière'in kendi dehasına en uygun çeviriciyi Ahmed Vefik Paşa'nın şahsında bulduğu ifade edilmektedir. Onun bu emsalsiz başarısına olan hayranlık, "Ahmed Vefik, Molière'e eserlerini Türkçe'de yazdırmıştır" hükmü ile en veciz ifadesine erişmiştir.

Molière'in insanlarına Türkleşmiş, Türk cemiyetinin örflerini temsil eden yerli ve millî bir hüviyet kazandıran adaptasyonları ve ayrıca kitâbîliğe uzak kalmasını bilen, halk kaynağından gelme canlı ve renkli dili ile Ahmed Vefik, devrinin edebiyatına yerli ve millî bir tiyatronun yolunu ve imkânlarını işaret etmekteydi. Ne var ki Âlî Bey gibi birkaç imza müstesna, taklit bir romantizmin peşinden giden bir edebiyatçı çoğunluğu, onun edebiyatımızı orijinal bir Türk tiyatrosuna götürecek mesajını değerlendirememiş, verdikleri eserler zamanla okunmaz olacak başka ve yabancı istikametlere uzaklaşmışlardır. Molière'deki asılları gibi manzum altı tercümesinde ifadeyi zorlayacağı endişesiyle bile olsa aruzdan uzak durup hece veznini seçmesinde de kendisini hissettiren millî bir tercihten bahsedilebilir.

Kendisini takip edenlerin hiçbiri gerek tercüme gerek adaptasyon olsun, Molière'i Türkçe'ye nakletmekte sayıca da Ahmed Vefik'e erişememiş, birkaç eserden daha ötesine gidememişlerdir.

Ahmed Vefik'in Türkçe'de Molière'in külliyatını kurduğu on altı eserden üçü

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

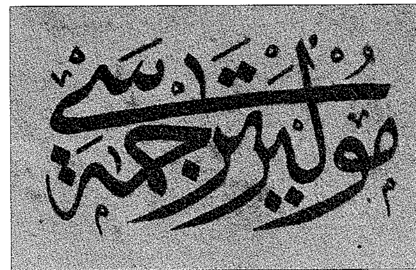
nesir (*İnfiâl-i Aşk=Le Dépit Amoureux -Fransızca aslında manzum-*, Dudu Kuşları =Les Précieuses Ridicules, Don Civani=Dom Juan); altısı manzum (*Savruk=L'Étourdi, Kocalar Meksebi=L'Écoledes Maris, Kadınlar Mektebi=L'École des Femmes, Tartüf=Le Tartuffe, Adamcıl=Le Misanthrope, Okumuş Kadınlar=Les Femmes Savantes*) olmak üzere dokuz tercüme; yedisi de (*Zor Nikâhı=Le Mariage Forcé, Zorakî Tabib=Le Médecin Malgré Lui, Yorgaki Dandini=Georges Dandin, Azarya=L'Avare, Tabîb-i Aşk=L'Amour Médecin, Merâkî =Le Malade İmaginaire, Dekbazlık=Les Fourberies de Scapin*) adaptasyondur. Herhalde daha tabii olabilmek düşüncesiyle adaptelerinde manzum tarza lüzum görmemiştir. Yedi adaptasyonu içinde Türk hayatına ve örflerine gitmeyecek ikisi (*Yorgaki Dandini ve Azarya*) Türkiye'deki Rum ve Mûsevî çevresine aynı başarı ile tatbik edilmiştir. Ahmed Vefik ile ilgili birçok konuda olduğu gibi tercüme ve adaptasyonlarının tasnifinde ve sayısında da devamlı yanlışlara düşülmüştür. *Yorgaki Dandini,* üstelik çok başarılı bir adapte olarak takdir de görmüş olmasına rağmen onun tercümeleri arasında gösterilmiş, yedi olan adaptelerinin sayısı altıya indirilmiş, tercümeleri de dokuzdan ona çıkarılmıştır.

Molière'den, neşredilmemiş olmakla beraber sahneye konulmuş *Tabîb-i Aşk* ve *Hayalî Hasta=Merâkî* ile birlikte hepsi adapte ilk beş oyunu 1869-1871 yılları arasında veren Ahmed Vefik, Bursa'da kurduğu tiyatronun getirdiği hızla onun diğer eserlerinin de Türkçe'sini, önce basılmış üçü de dahil Bursa Vilâyet Matbaası'nda "*Molière Tercümesi*" adı altında külliyat olarak on altı kitaptan meydana gelme bir cilt halinde ortaya koymuştur. Bu cilde zeyil olarak gösterilen beş eserden son üçünü teşkil eden *Pırpırı Kibar (Le Bourgeois Gentilhomme)*, *Aşk-ı Musavver* (*Sicilien, ou l'Amour Peintre*) ve *Muaccizler*'in külliyattaki piyes sayısını on dokuza çıkaran nüshaları ele geçmemiştir. Ahmed Vefik Paşa'nın Bursa valiliğinden el çektirilişiyle ilgili soruşturma tutanağında izinsiz bastırdığı on dokuz oyunundan bahsedilmesi, on altı kitabı meydanda olan külliyatın gerçekten on dokuz eseri içine aldığını doğrulamaktadır. Bursa'da kurmuş olduğu tiyatronun aktörlerinden Küçük İsmâil ve Ahmed Fehim'in belirttiklerine göre Ahmed Vefik burada oynanmaları için, bilinenlerin dışında Molière'in öbür eserlerini de tercüme etmişti. Ahmed Fehim kendisinin rol aldığını da söylediği bu eserlerin sayısını toplam otuz dört olarak verir ki bu Molière külliyatının tamamı demektir.

Kendi çağının tiyatro yazarlarının eserleri zamanla eskidikleri halde Ahmed Vefik Paşa'nınkiler, dilde meydana gelen değişmelere rağmen, lezzetli Türkçe'leri, eskimeyen komik yapıları ile Türk sahnesinde yerlerini korumuşlardır. İfadesindeki bazı ayıklanmamış yadırgatıcı unsurlar, hatta şivesizliklerden dolayı bunlar dilimizin kusursuz ve pürüzsüz birer klasiği olamamışlarsa da ihmal olunamaz eserleri arasında yerlerini aldıkları da inkâr edilemez.

Ahmed Vefik, Molière'inkiler dışında başka tiyatro eserleri de vermiştir. Hemen hepsi kaybolmuş olan bu çalışmalardan L. Thiboust ile E. Lehmann'ın *Le Tueur de Lions*'undan *Arslan Avcıları yâhud Hak Yerini Bulur* adı ile çevirdiği iki perdelik komedi basılabilmiştir (1303/1886). Bursa'da basılan Molière külliyatından M. N. Özön elindeki bir nüshaya bazı sayfaları karışmış bir *Hernani* tercümesinin ona ait olduğu kabul edilmektedir. Bu Victor Hugo tercümesinin M. N. Özön'ünkinden başka nüshalarda bugüne kadar ne bu, ne de başka sayfalarına rastlanamamıştır. Bursa'da vâliliği sırasında kendisi ile görüşen Edmond Dutemple, seyahatnâmesinde Ahmed Vefik Paşa'nın Shakespeare'den isimleriyle birlikte bazı tercümelerini haber verdiği gibi, *La Grande Encyclopédie* de Shakespeare'den başka Schiller'den de tercümeleri bulunduğundan bahseder. Bursa Tiyatrosu'nun aktörlerinden Ahmed Fehim de A. Vefik'in Schiller'den manzum olarak yaptığı ve Alman veliahtı Wilhelm'in Bursa'yı ziyareti şerefine kendilerinin de oynadıkları *Haydutlar* tercümesini haber vermektedir. Ancak ne bunun ne de Shakespeare'in bahis konusu tercümelerinin metinleri ortada yoktur. Ahmed Vefik'in, içlerinden biri *Oyuncuya Bir Oyun* adını taşıyan küçük telif oyunlar da yazdığı, onlarla birlikte Bursa Tiyatrosu için hazırladığı diğer bütün eserlerinin, tiyatronun bunları beraberinde bulunduran baş aktörü Fasülyeciyan'ın Mısır'da ölümü ile yok olduğu da yine Ahmed Fehim'den öğrenilen bilgilerdendir.

Ahmed Vefik Paşa'nın Molière külliyatının başlığı



Roman Tercümeleri. Dünya edebiyatındaki yaygınlık ve zenginliğine işaret ederek ne derece geniş bir okuyucu çevresi yarattığını belirttiği roman ve hikâye nevindeki eserlerin, kültürün yayılıp ilerlemesi, insan zekâsını fen ve medeniyet sahasındaki gelişmelere hazırlaması bakımından mühim bir hizmet yerine getirdiği inancında olan Ahmed Vefik, bu görüşün tesiriyle Batı edebiyatlarından o sahada da bazı tercümeler yapmıştır. Bunlar rastgele tercümeler olmayıp içlerindeki mesaj dolayısıyla seçilmiş eserlerdir. Ehemmiyeti ve gördüğü rağbet bakımından bunların en başında *Télémaque* tercümesi gelir. Truva Seferi dönüşünde kaybolan babası Ulys'i aramak üzere çıktığı deniz aşırı büyük yolculukta Télémaque'ın başından geçen maceralar içinden beraberindeki mürşidi Mentor'un hakîmane öğütleri vasıtasıyla Fénelon'un memleket idaresi hakkında siyasî ve ahlâkî telkinlerde bulunmak gayesiyle yazdığı bu romanını Ahmed Vefik, Yûsuf Kâmil Paşa'nın divan nesrinin süslerine ve lafız sanatlarına boğulmuş tercümesine karşıt olmak üzere çevirmiştir. Ahmed Vefik'in süsten uzak, mümkün olduğu kadar yalın bir ifade ile aslına uygun olarak yaptığı tercümede, fikrî muhtevası bakımından bir nevi siyasetnâme sayılan bu hikemî romanın içindeki siyasî ve ahlâkî mesaj, devrin okuyucusunun memleket idaresi, hükümdarın durum ve tutumu gibi yönlerden kendi zamanı ile ilgili benzerlikler bulup ülkesi namına birtakım hisseler çıkarabileceği şekilde çok daha farkedilir bir hale gelir.

Yûsuf Kâmil Paşa'nın, bütünü ile, fakat hülâsa ederek tercüme etmesine karşılık Ahmed Vefik Paşa'nınki, aslı on sekiz bölüm olan romanın ancak baştan ilk altı kısmını arada hiçbir atlama veya eksiltmeye gitmeksizin verir. Yeniden canlanmaları ve edebiyat diline mal olmaları düşüncesi, Ahmed Vefik'in bu tercümesine Türkçe'nin halk dilinde kalmış, hatta unutulmuş sözlerini getirir. Fakat bunlar yanında en alışılmadık Arapça, Farsça sözlerin yer alıvermesi, onun ifadesinde daima olduğu gibi bu

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

bakımdan insicamı kaybettirir. Ahmed Vefik Paşa, Yûsuf Kâmil Paşa'nın tercümesine karşı üstü kapalı bir tenkit taşıyan önsözünde, Türkçe'nin zenginliğini gösterecek yeni bir nesir tarzı getirdiğinden bahsettiği, bazı parçaları daha 1869'da hazır olan bu iddialı tercümesini Kâmil Paşa'nın ölümünden sonra neşretmiştir. Bursa valiliği sırasında 1880'de ilkin *Hüdâvendigâr* gazetesinde tefrika edilip aynı yıl yine Bursa'da kitap şeklinde basıldıktan başka 1885'te İstanbul'da üçüncü baskısı yapılır. Mekteplerde kitâbet derslerinde okutulan tercüme, gördüğü rağbet dolayısıyla beş yıl içinde üç defa basılmıştır.

Voltaire'den *Hikâye-i Hikemiyye-i Mikromega* adıyla yaptığı *Micromégas* tercümesi ise *Télémaque*'ın neşrinden çok önce 1871'de *Diyojen* gazetesinde yarım kalan tefrikası (nr. 62, 15 Teşrînievvel 1287—nr. 68, Teşrînisâni 1287) ardından hemen küçük bir risâle haline konulmuştur. Şimdiki "câhiliyet devri" adını verdiği zamanede Voltaire'den söz edip "çalım taslayan" yeni yetme "birtakım edepsizler" diye bahsettiği bir kesime târizler taşıyan önsözünde, bu gibilere gerçek Voltaire'i gösterecek bir örnek olarak ortaya koyduğunu söylediği bu tercüme, dili ve üslûbu bakımından Nâmık Kemal'in alaycı tenkitlerine hedef olmuştur. Namık Kemal'in "mahalle karısı" sözü saydığı "tasalanmak", "umursanmak" gibi kelimelere böyle bir edebî eserde yer verilmesini yakışıksız bulup ayıplaması, her şeyden önce Türkçe karşısında Ahmed Vefik'i çağdaşlarından ileriye götüren bir zihniyet farkını göstermektedir. Diğer eserleri gibi üzerinde kendi ismi bulunmayan bu tercümenin Ahmed Vefik'e aidiyeti önceleri araştırıcılarca bilinmeyip daha sonra farkolunmuştur.

Ahmed Vefik, bu sahada başka bir örnek olarak Lesage'ın *Histoire de Gil Blas de Santillane* adlı romanını da *Cil Blas Santillani'nin Sergüzeşti* adıyla Türkçe'ye çevirdi (1886). Lesage'ın 1000 sayfayı bulan eseri A. Vefik'in tercümesinde 111 sayfada kalır. Bazı parçalarının 1868'de hazır olduğu bilinen bu tercümede yazı diline Türkçe'nin unutulmuş yahut halkın ağzında kalmış kelimelerini kazandırmak gayreti daha da hissedilir. Duyurulmak istenen mesajları ne olursa olsun A. Vefik'in *Télémaque* ve *Gil Blas* tercümeleri, basılma fırsatını buldukları yıllarda Batı edebiyatlarından yeni modeller seçmiş, farklı bir nesir zevkini benimsemiş nesiller için oldukça gecikmiş eserlerdi.

Ahmed Vefik Paşa ile yakından temasta bulunanlar, onun basılmamış birçok çalışma ve yazıları olduğunu bildirirler. İlminden çok istifade ettiğini belirten Ahmed Midhat Efendi, gazetesinde ölüm haberini verirken Ahmed Vefik'in geride bıraktığı eser ve yazılarının millete bir yadigâr olmak üzere iyice muhafaza edilip gereken itina ile neşredilmeleri dileğini dile getirmekten kendini alamaz. Bunlar içinde bilhassa zikrolunanı, hazırladığı büyük Çağatay lugatıdır. 9000 kadar kelime ihtiva edeceği, hatta bir ara basılmak üzere bulunduğu bile söylenmiş ise de eser ortaya çıkmamıştır. Ubicini daha 1855'te onun basılmamış çeşitli yazıları ve istatistik araştırmaları olduğundan bahseder. Metinleri ele geçmeyen Schiller ve Shakespeare tercümeleriyle kaybolan sahne oyunlarına yukarıda temas edilmişti. *Sicill-i Osmânî*'de de yine böyle Harîrî'nin *el-Maḳāmât*'ına yaptığı bir tercümesinden bahsedilir. Ayrıca, var olduğu rivayet edilen *Miftâhu't-tefâsîr* ve yandığı söylenen *Târîh-i Kâinât* adlı iki eserine de ulaşılamamıştır. İbnülemin ve onu tekrarlayanların 1873 Viyana sergisi için üç dilde hazırlanıp Türkçe metni Edhem Paşa ile kendisi tarafından yazılmış gösterdikleri *Usûl-i Mi'mârî-i Osmânî* adlı eserin Ahmed Vefik Paşa ile doğrudan doğruya bir ilgisi yoktur. Nâfia nâzırı sıfatı ile Edhem Paşa'nın himayesi altında neşredilen ve üzerinde hazırlayanların isimleri açıkça belirtilen eserde, müellif olarak herhangi bir iştiraki olmaksızın Ahmed Vefik Paşa, Yeşilcami ve Çelebi Sultan Mehmed Türbesi'nin ihyasındaki hizmetinden dolayı sadece büyük bir takdirle bahis konusu edilir.

Eski Müelliflerden Yaptığı Yayınlar. Ahmed Vefik Paşa'nın bütün bu çalışmalarından başka, eski müelliflerin tarih ve edebiyat sahasındaki neşir imkânına kavuşamamış mühim eserlerinin basımını sağlamak suretiyle kültür ve fikir hayatımıza yaptığı, ancak lâyıkı ile bilinememiş ayrı bir hizmeti daha vardır. Ali Şîr Nevâî'nin, o devirde Fransız şarkiyatçılarının kendi ülkelerinin zengin kütüphanelerinde o kadar aradıkları halde elde edemedikleri, Doğu'da da nüshalarına az rastlanan *Mahbûbü'l-kulûb* adlı Çağatayca eserini ilim dünyasına kazandırması bunların başında gelir. A. Vefik, Ali Şîr Nevâî'nin son eseri olan bu mühim kitabı, Nevâî üzerinde ciddi araştırmaları başlatmış olan Belin ile birlikte İstanbul'daki birkaç mühim nüshasına dayanarak 1873'te (1289) Matbaa-i Âmire'de ilk defa olarak bastırdı. Öte yandan bir Çağatayca metinler antolojisinden başka Nevâî'nin *Dîvânü's-sagīr*'i ile Kırım Hanı Halim Giray'ın hayatı hakkında bir önsöz ekleyerek divanının yapmayı düşündüğü neşirleri ise gerçekleştirmediği bir tasavvur olarak kalır.

Ahmed Vefik 1861-1873 yılları arasında gerçekleştirdiği bu neşir faaliyetinin ilki olarak Londra'da *Koçi Bey Risâlesi*'ni bastırdı (Zilhicce 1277=Haziran/Temmuz 1861). Başında kendisinin küçük bir değerlendirme yazısı da bulunan bu neşrin, Ebüzziyâ Tevfik tarafından Ahmed Vefik'e aidiyeti belirtilmeden, sadece bir ikinci önsöz daha ilâvesiyle tekrar baskısı yapılmıştır.

Kütüphanesinde Hoca Sâdeddin'in iki yazması bulunan *Tâcü't-tevârîh*'inin basılması (1862-1863), Meclis-i Vâlâ âzası iken onun yardımı ile oldu. Yine 1862'de Ramazanzâde'nin *Târîh-i Nişancı Mehmed Paşa* adıyla tanınan eserini de bastırdı. Kendi matbaasınca basıldığı için doğrudan doğruya Şinâsi'ye ait görünen, Ayn-i Ali Efendi'nin Osmanlı maliye ve teşkilât tarihi için mühim bir kaynak olan *Kavânîn-i Âl-i Osmân der Hulâsa-i Mezâmîn-i Defter-i Dîvân* ve *Risâle-i Vazîfe-hôrân ve Merâtib-i Bendegân-ı Âl-i Osmân*'ı ile Kâtip Çelebi'nin önce *Tasvîr-i Efkâr*'da tefrika şeklinde neşredilen (nr. 122, 12 Rebîülevvel 1280—nr. 127, 29 Rebîülevvel 1280) *Düstûrü'l-amel li-ıslâhi'l-halel*'inin daha sonra Rebîülevvel 1280=Eylül 1863'te hepsi bir arada Tasvîr-i Efkâr Matbaası'nda yapılan baskısının da Ahmed Vefik'in yardımı ile gerçekleştirildiği Belin'den öğrenilmektedir.

Osmanlı Devleti'nin Tanzimat'tan sonraki kanun ve nizamnâmelerini bir araya getiren *Düstur*'un bir baskısı da ona havale edilmiş olduğu gibi, Halim Giray'ın *Gülbün-i Hânân*'ı da 1870'te onun eliyle neşir sahasına çıkar. A. Vefik, aynı yıl ondan az önce Şeyh Sa'dî'nin *Gülistân*'ının güvenilir eski nüshalarla karşılaştırılıp tashih edilmiş ve manzum parçaları Yesârîzâde'nin ta'lik hattına çekilmiş çok itinalı bir baskısını da gerçekleştirdi.

Lukiyanus'un, Fransızca tercümelerinde *Le Parasite* adını taşıyan eserinin Rum patrikhanesi sekreteri ve Encümen-i Dâniş âzası Vasilaki Efendi ta-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

rafından Grekçe aslından *Dalkavuknâme* ve *Der Ta'rîf-i Saltanat-ı Dalkavukān-ı Şöhret-şiâr* gibi iki ad altında yapılmış, devrin durumu ile çok mânidar benzerlikler ve ahlâkî tenkitler taşıyan tercümesi de mütercimin ölümünden on beş yıl sonra 1871'de onun eliyle ortaya konulmuştur.

Bunlardan başka A. Vefik, daha önce de işaret edildiği gibi yer küresiyle beş kıtanın Avrupa'da basılmış haritalarının, Türkçeleştirdiği yer isimlerini kolayca görünecek şekilde ve ehemmiyetlerine göre hattatlara yazdırdığı değişik büyüklük ve çeşitte yazılarla taşbaskılarını da yaptırmıştır. Bunlara meşhur hattatların elinden çıkma, bir kısmı kendi kütüphanesinde mevcut yazı numunelerini bir araya getiren birkaç albümün neşrini yapması da ilâve edilirse onun bilinmeyen faaliyetlerinden biri daha tanınmış olur.

Ahmed Vefik Paşa'nın eserleri ve başka müelliflerden yaptığı neşirler konusunda belirtilmeden geçilmeyecek bir nokta, onun bunlara kendi ismini koymak istemeyişidir. Eserleri içinde sadece *Hikmet-i Târih* ve yalnız ikinci baskısı ile *Lehce-i Osmânî*'de ismi görülür. Bir de *Târîh-i Osmânî*'nin bazı ilânlarda Ahmed Cevdet Paşa'ya ait gösterilmesi dolayısıyla 1868 (1285) baskısının arka sayfasında, bunun Ahmed Vefik'e ait olduğunu bildiren bir kayıt konulmuştur.

Ahmed Vefik Paşa, devrinde kendini takdir edenlerce memleketimizin nâdir yetiştirdiği ve dil, lugat, tarih, coğrafya, edebiyat gibi çeşitli sahaları kuşatan engin bilgisiyle vatana şeref veren bir şahsiyet olarak görülmesi karşısında, sahip olduğu bilgi ve kültür derecesinde verimli olmadığı, mühim ve kalıcı eser ortaya koymadığı gibi görüşlere de hedef olmuştur. Kendisini küçümsemek isteyenler, XIX. asır yenileşme çağı nesillerinin ansiklopedist tutum ve zihniyeti aşıp belirli bir ihtisas sahasında derinleşememiş, hâlis erüdisyon eserleri ortaya koyamamış oldukları gerçeğini bir tarafa bırakarak, onu devrinin şartları dışında mücerret ölçülere vurmaya kalkışmakla Ahmed Vefik Paşa'nın gerçek fikrî hüviyetini gözden kaçırmışlardır. *Târîh-i Cevdet* örneğindeki istisnanın dışına çıkılırsa, ilim ve kültür sahasında ilk yenilik nesillerinin Şinâsi, Münif Paşa, Ziyâ Paşa, Nâmık Kemal, Ali Suâvi, Ahmed Midhat gibi önde gelen isimlerinden hangisinin günümüze kadar devam eden kalıcı eser bırakmış olduğu düşünüldüğünde, onu kalıcı eser bırakmamakla suçlayan görüşün tek taraflılığı anlaşılır. Kaldı ki, Türk dilinin o kadar arzu edilmesine rağmen yenileşme çağı müelliflerinden hiçbirinin ortaya koyamadıkları lugatını ilk defa o meydana getirmeye muvaffak olmuş ve eseri üstelik günümüze kadar da istifade sahasında kalabilmiştir. Ahmed Vefik'in dar, eskimiş ve gayri ilmî bir çerçeve içine hapsedilmiş dil ve tarih anlayışına getirmeye çalıştığı millî uyanıştaki öncü hisse ve tesirini görmek istemeyen, hizmetini bugüne kadar sürdüren *Lehce-i Osmânî* ile yaptığı büyük işi kavrayamayan, edebiyatımız için başlı başına bir hadise olan Molière adapte ve tercümelerini dahi kale almayan aleyhteki bu kabil görüşler bugün artık ciddi sayılamazlar. En başarılı tarafı olduğu teslim edilen Molière tercüme ve adaptelerinin bile onun kaleminden çıkmış olmayıp bu Fransız yazardan bir iki eseri Farsça'ya çevirmiş Mirza Habib adlı, Türkçe bilgisi Türk dilini derin kaynaklarından tanıyıp işleyen A. Vefik'in vukufu karşısında zavallı kalacak bir İranlı'ya mal edilmek istenmesi, onun şahsiyetini inkârda ne derecelere kadar gidilmiş olduğunu göz önüne serer. Nâmık Kemal, Ebüzziyâ Tevfik ve Kemalpaşazâde Said onun değer ve meziyetlerini inkâr edenlerin başında gelmişlerdir. Kendisine karşı aşırı bir düşmanlık duygusu içinde olan Nâmık Kemal, kanaatlerinde tezada düşmek bahasına onu her yönden kötüleyip batırmaya çalışmıştır. Nâmık Kemal, A. Vefik'in Türk diline ve kültürüne yapmak istediği millî hizmeti idrak edemedikten başka ona bilhassa bu yönlerinden cephe almıştır.

Reşid Paşa çevresinde yetişmekle beraber kendisini devrin reform hummasına kaptırmayan Ahmed Vefik, sosyal hayatta geçmişin gelenek ve töreleriyle alâkayı kesmek yoluna giren Avrupa hayranlığına iyi gözle bakmamış, getirilmek istenen reformlarda İslâmiyet'in medeniyetçe yükseliş için kaynak hizmetini görecek değerlerinden istifade edilmesi gerekliliğine inanmıştı. Giyinişinden aile hayatı ve ev içi dekoruna kadar kendisini gösteren millî yaşayış üslûbu ile A. Vefik, Tanzimat'ı yapan ve devam ettiren neslin ricâli içinde Avrupa heveskârlığına uzak kalmış, Batı'nın taklit edilmek istenen yönlerine karşı daima millî değer ve güzellikleri öne koymuş bir insan olarak XIX. asırda Türk cemiyetinin medeniyet değiştirmesi çağında çok ayrı bir yere sahip olmuştur.

Ahmed Vefik'in, zamanında kendisini takdir edenler dışında gerçek hizmet ve değeri ancak millî görüşlerin iyice geliştiği II. Meşrutiyet sonrasında anlaşılmaya başlamıştır.

Daha hayatta iken Batı'da kendisinden yabancı dildeki kitaplarda bahsedilen, ansiklopedilere dahi girmeye başlayan Ahmed Vefik Paşa üzerinde baştan beri memleketimizde yazılanlar uzun süre basit ve yetersiz hal tercümeleriyle, eserleri ve şahsiyeti hakkında sathî makalelerden öteye geçememiştir. Teferruatlıca bir hal tercümesi ilk defa torununun kaleminden 1896'da ortaya çıkmış, daha sonra bütün yazılanlara esas teşkil eden, ancak muhtelif yanıltıcı ve eksik tarafları da bulunan bu yazıyı da çok sonraları İbnülemin'in buradaki bilgileri daha ileri götüren iki hal tercümesi çalışması takip etmiştir (1917, 1944). Kendisiyle ilgili incelemeler pek geç başladığı gibi günümüze kadar da yeterli bir seviyeyi bulamamıştır. İsmâil Hakkı'nın "*Osmanlı Meşâhir-i Üdebâsı*" serisinin ikinci kitabı olarak neşredileceği 1896'da haber verilmekle beraber basılmayan kitabından bu yana hakkında çıkan ilk eser, İsmail Hikmet'in vesika yerine hayale dayanan 1932'deki küçük risâlesi olmuş, ikinci eseri de M. Zeki Pakalın'a ait, incelemeden ziyade A. Vefik Paşa hakkında yazılanları bir araya getirmekten ibaret kalan hacimli bir derleme teşkil etmiştir. Ahmed Vefik Paşa'ya dair bibliyografyada adları görülecek daha sonraki monografi ve yazılar bunlardaki bilgileri eksik, hatta daha da yanlış şekilde tekrarlamaktan başka bir şey yapmamışlardır. Ahmet Hamdi Tanpınar'ın ansiklopedi maddesi (1941), getirdiği dikkatler ve değerlendirmelerle Ahmed Vefik hakkında yazılanlar arasında ayrı bir yer tutmaktadır. 1941'den bu yana Ahmed Vefik Paşa'ya dair olan çeşitli ansiklopedi maddeleri hep A. H. Tanpınar'ın bu yazısının hülâsa ve tekrarı durumundadır. F. A. Tansel'in üç büyük makalelik çalışması şimdiye kadar A. Vefik Paşa hakkında yapılmış en ciddi inceleme olmakla beraber birçok fâhiş hatanın yanı sıra yanıltıcı bilgi ve hükümlerden kurtulamamıştır. Buradaki bütün yanlış bilgiler ondan faydalanan birçok yazıya da geçmiş bulunmaktadır.

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

BİBLİYOGRAFYA :

Hal Tercümeleri: E. Dutemple, "Ahmed-Vefyk Pacha", *La Grande Encyclopedie,* Paris (1891'den önce), I, 913-914; [Ahmed İhsan], "Ahmed Vefik Paşa", *SF,* nr. 3 (28 Mart 1307), s. 28-29; "Ahmed Vefik Paşa", *Resimli Gazete,* nr. 3 (28 Mart 1307), s. 37-38; *Sicill-i Osmânî* (1308), I, 308-309; 1311, II, 420-421; IV, 531; Fâik Reşad, *Terâcim-i Ahvâl,* İstanbul 1313, s. 16-18; *Osmanlı Târih ve Müverrihleri* (Cemâleddin'in *Âyîne-i Zurefâ*'sına zeyillerden, Vefik Paşa'nın torunu Hayrünnisâ Hanım'ın "Müverrih Ahmed Vefik Paşa" adlı makalesi), İstanbul 1314, s. 126-144; *Kāmûsü'l-a'lâm* (1316), VI, 4688-89; *Salnâme-i Nezâret-i Maârif-i Umûmiyye,* İstanbul 1317, s. 44-47 (Hayrünnisâ'daki kronolojinin aynen tekrarıdır); E. W., "Ahmed Vefik Pasha", *EBr.* (1910), I, 432-433; 1972, I, 411-12; *Musavver Dâiretü'l-maârif* (1913), I, 737-740; İbnülemin, *Evkaf-ı Hümâyun Nezâretinin Târihçe-i Teşkilâtı ve Nüzzârın Terâcim-i Ahvâli,* İstanbul 1335, s. 114-122; *Osmanlı Müellifleri* (1342), III, 160-162; Fr. Babinger, *GOW* (1927), s. 105, 141, 185, 373-374; (T trc.), s. 116, 157, 204, 405-406; İsmail Hikmet [Ertaylan], *Ahmet Vefik Paşa,* İstanbul 1932; Fr. Giese, "Aḥmed Wefik Pasha", *EI* (Alm.), I, 216-217; Luigi Bonelli, "Aḥmed Vefiq Pascia", *Enciclopedia Italiana,* Milano 1929, II, 22; M. Turhan Tan, "Ahmed Vefik Paşa", *Hayat Ansiklopedisi,* İstanbul 1936, X, 4444-4445; M. N. Özön, *Zorakî Tabib,* İstanbul 1940, Önsöz, s. 5-23; Ahmed Hamdi Tanpınar, "Ahmed Vefik Paşa", *İA* (1941), cüz 3, s. 207-210; M. Zeki Pakalın, *Ahmed Vefik Paşa,* İstanbul 1942; İbnülemin, *Son Sadrıâzamlar* (1944), V, 651-738; Murat Uraz, *Ahmet Vefik Paşa,* İstanbul 1944; Gövsa, *Türk Meşhurları* [1945], s. 26-27; Dânişmend, *Kronoloji* (1961), IV, 511-512; F. A. Tansel, "Ahmed Vefik Paşa", *TTK Belleten,* nr. 109 (1964), s. 117-139; a. mlf., "Ahmed Vefik Paşa'nın Eserleri", *TTK Belleten,* nr. 110 (1964), s. 249-283; a. mlf., "Ahmed Vefik Paşa'nın Şahsiyetinin Teşekkülü - Husûsî Hayatı ve Muhtelif Karakterleri", *TTK Belleten,* nr. 113 (1965), s. 121-175; J. Deny, "Aḥmad Wafīk Pasha", *EI²* (Fr.), I, 307-308; *EI²* (İng.), I, 298; Kâmil Kepecioğlu, *Bursa Kütüğü,* Bursa İl Halk Kütüphanesi-Eski Eserler Kısmı, nr. 4159, IV, 328-329; Sevim Güray, *Ahmet Vefik Paşa,* Ankara 1966.

Edebiyat Tarihleri: İsmail Hikmet [Ertaylan], *Türk Edebiyatı Tarihi,* Bakü 1925, I, 248-285; İbrâhim Necmi, *Târîh-i Edebiyyât Dersleri,* İstanbul 1341 r. (1925), II, 93-100; İsmâil Habib, *Türk Teceddüd Edebiyatı Tarihi,* İstanbul 1340 (1926), s. 408-413, 606; a. mlf., *Tanzimattan Beri Edebiyat Tarihi,* İstanbul 1942, s. 145-149, 215-216; Agâh Sırrı [Levend], *Edebiyat Tarihi Dersleri: Tanzimat Edebiyatı,* İstanbul 1934, s. 89, 162, 167-208; Mustafa Nihat [Özön], *Metinlerle Muasır Türk Edebiyatı Tarihi,* İstanbul 1934, I, 215-232, 295-462; a.mlf., *Son Asır Türk Edebiyatı Tarihi,* İstanbul 1941, s. 142-147, 183, 225, 310, 447; Ahmed Hamdi Tanpınar, *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi,* İstanbul 1956, s. 256-257, 260; O. Spies, "Die moderne Türkische Literatur", *Handbuch der Orientalistik,* Leiden-Köln, 1963, V (*Türkologie*), s. 377, ayrıca bk. 334; Banarlı, *RTET* (1978), cüz, 14, s. 1067-1069.

Çeşitli Yönleri: Ch. White, *Tree Years in Constantinople; or, Domestic Manners of the Turks in 1844,* London 1846, II, 151-152, 176; Destrilhes, *Confidences sur la Turquie,* Paris 1855, s. 34, 38, 78, 79, 246; Ch. Rolland, *La Turquie Contemporaine,* Paris 1854, s. 149-152; A. Ubicini, *La Turquie Actuelle,* Paris 1855, s. 184-187; W. N. Senior, *Journal Kept in Turkey and Greece in the Autumn of 1857 and the Beginnig of 1858,* London 1859, tür. yer.; Belin, "Essais sur l'histoire économique de la Turquie", *JA,* VI. seri, IV (1864), s. 243, 305; V (1865), s. 138; a.mlf., *Türkiye İktisadî Tarihi Hakkında Tetkikler* (trc. M. Ziya [Karamürsel]), İstanbul 1931, s. 67, 106, 126, 146; Marie de Launay v.dğr., *L'Architecture Ottomane,* Constantinople 1873, s. 25-26 / *Usûl-i Mimârî-i Osmânî,* İstanbul 1290, s. 22-24; Léon Parvillée, *Architecture et Décoration Turques au XV^e Siècle,* Paris 1874, s. 4, 14-15; E. de Kératry, *Mourad V: Prince-Sultan-Prisonnier d'État,* Paris 1875, s. 275; [A. D. Mordtmann], *Stambul und das moderne Türkenthum,* Leipzig 1877, I, 167-173; E. Dutemple, *En Turquie d'Asie,* Paris 1883, s. 38-41; Ch. Mismer, *Souvenirs du Monde Musulmane,* Paris 1892, s. 143-148; Cevdet, *Ma'rûzât,* s. 60-61; Lutfî, *Târih,* IX, 140; 1988, X, 56, 68, 73, 87, 105; Süleyman Paşa, *Umdetü'l-Hakāyık,* İstanbul 1928, VI, 332-338, 413, 418-19, 436, 459-460; Sir Austen Henry Layard, *Autobiography and Letters,* London 1903, II, 47-55, 74-77, 82, 86, 89-90, 92-93; Beliğ, *Güldeste* (Eseri neşreden ve Paşa'nın valiliği zamanında Bursa belediye başkanı olan Bursalı Eşref Bey'in A. Vefik Paşa'nın müfettişlik ve valiliği sırasında Bursa'daki icraatı hakkında derkenar notları), s. 195, 237, 246-247, 332-334, 372, 391, 433-436, 438, 440, 471-472, 478; P. Fesch, *Constantinople aux derniers jours d'Abdul-Hamid,* Paris 1907, s. 287-292, 307-318; Ahmed Sâib, *Abdülhamid'in Evâil-i Saltanatı,* Kahire 1326, s. 157-158, 160-161, 174-177; Mahmûd Celâleddin, *Mir'ât-ı Hakîkat,* İstanbul 1326, I, 272-273; II, 77; III (1327), 61-62, 67, 69-71, 85-87, 113, 116, 125, 129-131; Mehmed Memduh, *Esvât-ı Sudûr,* İzmir 1328, s. 32-34; Washburn, *Fifty Years in Constantinople,* Boston-New York 1909, s. 7, 11, 54-56, 74, 118-119, 130; Ali Kemal, "Türklüğün Pîri", *Peyam-Sabah,* Edebî ilâve, nr. 25, (29 Kânunusâni 1336); Ali Ekrem, "Sahâyif-i Hâtırat", *Yeni Gün,* nr. 302 (17 Kânunusâni 1336-1920); Mahmûd Cevad, *Maârif-i Umûmiyye Nezâreti ve İcraâtı,* İstanbul 1338, s. 127-128; Abdurrahman Şeref, *Târih Musahabeleri,* İstanbul 1339, s. 172-173, 223-224, 261, 264-266, 284-286; Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları,* Ankara 1339, s. 6-7, 12; Abdülhak Hâmid, "Hâtırat", *İkdam,* nr. 9635 (28 Kânunusâni 1924); İ. Kunoş, *Türk Halk Edebiyatı,* İstanbul 1925, s. 43-56 (Veled Çelebi'nin Önsöz'ü, s. 6, 8); Ali Fuad, "Ahmed Vefik Paşa", *SF,* nr. 1554-80 (27 Mayıs 1926), s. 26-29; nr. 1555-81 (3 Haziran 1926), s. 43-44; nr. 1556-82 (10 Haziran 1926),s. 57-59; a.mlf., "Târihî Fıkralar: Ahmed Vefik Paşa Fıkarâtı", *SF,* nr. 1627-153 (20 Teşrînievvel 1927), s. 362-363; nr. 1628-154 (27 Teşrînievvel 1927), s. 378-379; nr. 1629-155 (3 Teşrînisâni 1927), s. 394-395; Akçuraoğlu Yusuf, "Türklük Fikri, Türkçülük Cereyanı, Türk Ocakları", *Türk Yılı,* İstanbul 1928, s. 301-304; Fuad Köprülü, *Millî Edebiyat Cereyanının İlk Mübeşşirleri,* İstanbul 1928, s. 44; a.mlf., "Ahmed Vefik Paşa", *Cumhûriyet,* nr. 1383 (13 Mart İstanbul 1928); Raschdau, *Ein sinkendes Reich,* Berlin 1934, s. 120-121, 143-144, 157, 160, 179, 186; M. N. Özön, "Ahmed Vefik Paşa ve Ernani Tercümesi", *Kalem,* nr. 2 (15 Nisan Ankara 1938), s. 54-60; Mükrimin Halil Yınanç, "Tanzimattan Meşrûtiyete Kadar Bizde Tarihçilik", *Tanzimat I,* İstanbul 1940, s. 577, 585, 592; Osman Ergin, *Türkiye Maârif Tarihi,* İstanbul 1940, II, 649-650; İhsan Sungu, "Ahmet Vefik ve Ziya Paşa'ların Tartuffe Tercümeleri", *Tercüme,* nr. 4, 1940, s. 62-78; nr. 6 (1941), s. 558-571; Necip Aksoy, "Bursa'ya Gelen Vâliler: A. Vefik Paşa", *Uludağ,* nr. 56-57, Bursa 1943, s. 17-26; Z. Velidî Togan, "Ebülgâzî Bahadır Han", *İA* (1946), cüz 30, s. 82; a.mlf., *Tarihte Usûl,* İstanbul 1950, s. 181-182, 2. bs. 1969, s. 169-170; Karal, *Osmanlı Tarihi,* VIII, 280-284; R. Deverieux, *The First Ottoman Constitutionnel Period,*Baltimore 1963, s. 156-163; Haluk Ülman, *1860-1861 Suriye Buhranı. Osmanlı Diplomasisinden Örnek Bir Olay,* Ankara 1966, s. 62-70, 113; Yuluğ Tekin Kurat, *Henry Layard'ın İstanbul Elçiliği,* Ankara 1968, s. 9, 58, 61-63, 67, 94, 118, 164, 166-167, 169; Süheyl Ünver, "Ahmed Vefik Paşa Kütüphanesi", *Türk Kütüphaneciler Derneği Bülteni,* XVI, nr. 1, Ankara 1967, s. 26-35; Orhan F. Köprülü, "Ahmed Vefik Paşa Kütüphanesinin Kataloğu Hakkında", *TK,* nr. 100 (Şubat 1971), s. 306-310; Adéla Krikavová, "Der Bericht über Persische Handschriften aus der Hinterlassenschaft von Ahmed Vefik Paşa und aus zwei weiteren Türkischen Bibliotheken", *TTK Bildiriler IX,* Ankara 1988, II, 1079-1086.

Tiyatro Faaliyeti: Ahmed Fehim, "Sahnede Elli Yıl", *Vakit,* nr. 3058 (8 Temmuz İstanbul 1926); nr. 3060 (10 Temmuz 1926); nr. 3117 (5 Eylül 1926); nr. 3131 (9 Eylül 1926); Ahmed İhsan, "İstanbul Postası-Ahmed Vefik Paşa", *SF,* nr. 1495-21 (9 Nisan 1341), s. 340; Hâmid Zübeyir, "Orta Oyuncularından Pîşekâr Küçük İsmâil'in Hâtıratı", *TY,* nr. 204-210 (Teşrînievvel 1928), s. 9-10; K. Kemal, "Klasikleri Oynamalı mıyız?", *Dârülbedâyi,* nr. 14 (15 Şubat 1931), s. 6-7; Reşat Nuri Güntekin, "Ahmed Vefik Paşa'nın Ölüm Yılı", *Vatan* (1 Nisan İstanbul 1941); Kemal Kâmil Aktaş, "Küçük İsmail", *Perde ve Sahne,* nr. 3 (Haziran İstanbul 1941), s. 8-9; Selim Nüzhet Gerçek, "Bursa ve Adana Tiyatroları", *Perde ve Sahne,* nr. 10 (İkinci Kânun İstanbul 1942), s. 3-4; Cevdet Perin, *Tanzimat Edebiyatında Fransız Tesiri,* İstanbul 1946, s. 82-99; Refik Ahmet Sevengil, *Türk Tiyatrosu Tarihi III. Tanzimat Tiyatrosu,* İstanbul 1961, s. 112-138; Metin And, *100 Soruda Türk Tiyatrosu Tarihi,* İstanbul 1970, s. 160-162, 170; a.mlf., *Tanzimat ve İstibdat Döneminde Türk Tiyatrosu,* Ankara 1972, s. 75-76, 88-89, 261-262.

Vesikalar: *Catalogue de la Bibliothèque de Feu Ahmed Véfyk Pacha/Ahmed Vefik Paşa Kütübhanesinin Defteridir,* İstanbul 1893; Mehmed Selahaddin, *Bir Türk Diplomatının Evrâk-ı Siyâsiyyesi,* İstanbul 1306, s. 94-95, 103-104, 120-121, 175, 201-202; G. Noradounghian, *Receuil d'Actes Internationaux de l'Empire Ottoman,* Paris 1902, III, 125-130; Ahmed Refik, *Lamartine, Türkiye'ye Muhâceret Kararı, İzmirdeki Çiftliği (1849-1853),* İstanbul 1925, s. 23-26, 28; a.mlf., *Türkiye'de Mülteciler Meselesi,* İstanbul 1926, s. 146, 148, 152, 159, 170-171, 176, 196, 198, 215; Hakkı Tarık Us, *Meclis-i Meb'usan 1293=1877,* İstanbul 1939-54, I-II; Ion Matei, "Sur les relations d'Ahmed Vefik Pacha avec les Roumains", *SAO,* VII (1968), s. 95-131; VIII (1971), s. 71-102 (trc. Z. Kerman, "Ahmed Vefik Paşa'nın Rumenlerle Münasebeti"), *TDED,* XX (1973), s. 49-51; "Ahmed Vefik Paşa'nın Rumenlerle Olan Münâsebetlerine Dâir", *TDA,* nr. 20 (1980), s. 123-160.



ÖMER FARUK AKÜN

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

AHMED VEFKİ EFENDİ

(ö. 1161/1748)

Mutasavvıf-şair, bestekâr, zâkir ve hattat.

Türk mûsikisi tarihinde Drağman müezzini ve Drağman zâkiri lakaplarıyla şöhret bulmuştur. İstanbul'da Üsküdar'da doğdu. Babasının adı Ramazan'dır. İlk yılları ve tahsili hakkında bilgi yoktur. Gençlik yıllarında, Halvetiyye'den Drağman Tekkesi şeyhi ve aynı zamanda eniştesi olan Îsâ Mahvî Efendi'ye intisap etti. Ondan ve Şehremini'de Hulvî Efendi Tekkesi şeyhi Derviş Ali Şîruganî'den tarikat terbiyesi ve bilgisi alarak kendini yetiştirdi. Bu arada Drağman Tekkesi başmüezzinliği ve zâkirliği, ardından zâkirbaşılığı ile görevlendirildi. Bir müddet sonra Kasımpaşa'da Çorlulu Ali Paşa Camii cuma vâizliğine tayin edildi. Hayatının son yıllarında, bu vazifelerinin yanında Eyüp Nişancası'ndaki Sivâsî Tekkesi şeyhliğinin vekâleti de ona verildi. 1161'de Sivâsî Tekkesi'ndeki odasında vefat etti. Mezarı tekkenin hazîresindedir. *Tuhfe-i Hattâtîn*'de 1165 olarak kaydedilen vefat tarihi yanlıştır.

Ahmed Vefki Efendi'nin tasavvufî sahadaki ilmî seviyesi manzumelerine de aksetmiştir. Şiirlerinde Vefkî ve Derviş Ahmed mahlaslarını kullanmış, ancak mürettep bir divanına bugüne kadar rastlanmamıştır. Hat ve mûsiki ile de meşgul olmuş, özellikle dinî sahadaki besteleriyle ün kazanmıştır. Mûsikide Derviş Ali Şîruganî'den faydalanmış, ta'lik hattını ve Süleyman Çelebi'nin bestelenmiş mevlidini, hattat ve mûsikişinas Zeyrek Camii müezzini Hüseyin Efendi'den meşketmiştir. Bestelerine daha çok Drağman zâkiri Ahmed başlığı ile çeşitli el yazması güfte mecmualarında rastlanmakta ise de bunlardan ancak bir tevşih ile bir ilâhisi zamanımıza ulaşmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Ayvansarâyî, *Vefeyât-ı Selâtîn*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1375, vr. 29a-b; Müstakimzâde, *Mecmûa-i İlâhiyyât*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3397, vr. 52a, 147a; a.mlf., *Tuhfe*, s. 642, 659-660; İsmet, *Tekmiletü'ş-Şakāik*, s. 490-491; Mehmed Şükrî, *Mecmûa-i İlâhiyyât* (İsmail E. Erünsal özel kitaplığı), s. 34; *Mevlid Tevşihleri* (İstanbul Konservatuarı neşriyatı), İstanbul 1931, I, 26-27; Ergun, *Antoloji*, I, 147, 158-159; Ezgi, *Türk Musikisi*, III, 78-79, 1053; V, 323-324; Şengel, *İlâhîler*, I, 56-57.



NURİ ÖZCAN

AHMED VESİM PAŞA

(1824-1910)

Son Osmanlı kaptan-ı deryâsı, Bahriye nâzırı ve hattat.

Tersâne-i Âmire kereste mahzeni emini Mehmed Reşid Efendi'nin oğludur. İstanbul'da Yeniçeşme'de doğdu; sıbyan mektebinde okuduktan sonra özel hocalardan Farsça öğrendi. 1836 yılında girdiği Mekteb-i Bahriyye'yi başarı ile bitirdikten sonra 1841'de Kaptanıderyâ Çengeloğlu Tâhir Paşa'nın yanında, Girit ve Sisam adalarındaki karışıklıkları bastırmak için sefere çıkan donanmaya katıldı. Damad Halil Paşa'nın ikinci kaptan-ı deryâlığı sırasında (1843-1845) mülâzım oldu, 1848'de yüzbaşılığa yükseldi. Bundan sonra çeşitli gemilerde zâbitlik, süvarilik ve kumandanlık yaptı. 1850'de İngiltere'ye gönderildi; on altı ay kadar orada bilgi ve görgüsünü arttırdı; dönüşünde donanmada topçu öğretmeni oldu. Kırım Harbi sırasında (1853-1856) ordu ve donanmanın her türlü ihtiyacını temin ettiği gibi Sivastopol önlerinde gösterdiği başarı sebebiyle de Kırım im-

Ahmed Vesim Paşa'nın, 1305 (1888) yılında Kulekapısı (Galata) Mevlevîhanesi'nde devrin meşâyihi ve ileri gelenlerinin katıldığı bir âyîn-i şerifi gösteren minyatür tekniğinde yapılmış bir çalışması. Sağ altta ayakta duran Ahmed Vesim Paşa'dır.



Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.


Ahmed Vesim Paşa

tiyaz nişanı ile mükâfatlandırıldı. Ayrıca bu hizmetleri dolayısıyla kendisine müttefik İngiliz ve Fransız donanma kumandanlıkları tarafından takdirname verildi (1856). Ertesi yıl binbaşı oldu ve veliaht Abdülaziz'e tahsis edilen Peyk-i Şevket vapurunun süvariliğine tayin edildi. 1859'da miralaylığa yükseltilerek sahil muayene memuriyetiyle görevlendirildi. Bu sırada altı ay kadar Rus amirali Pedakof ile Karadeniz limanlarını dolaşıp haritalarının yapılmasında onunla birlikte çalıştı. Abdülaziz'in tahta çıkması üzerine onun yaveri oldu (1861). Bir süre sonra Mekke Emîri Şerif Abdullah Paşa'ya nişan ve hediye götürmek üzere Hicaz'a gönderildi. Bu ziyareti esnasında Hac farîzasını da yerine getirdiğinden Hacı Vesim Paşa diye de anılmıştır. Sultan Abdülaziz'in Mısır seyahati sırasında da onun yaverliğini yaptı (1863). 1865 yılı başlarında önce Meclis-i Bahrî âzalığına, ardından da reisliğine getirilerek vezir rütbesiyle kaptan-ı deryâlığa tayin edildi. Dört buçuk ay kadar süren bu görevinden Sadrazam Fuad Paşa'nın donanma masraflarını kısma teklifine karşı çıktığı için azledildi. Bundan sonra Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliyye âzalığı (1867), Bahriye Meclisi ikinci reisliği gibi görevlerde bulundu. Yine bu sırada ikinci defa kaptanpaşalığa getirildi. Donanma başkumandanı olarak katıldığı ve dokuz ay süren Girit ablukası esnasında âsilere ait bir vapurun ele geçirilmesini temin ettiği için takdirname aldı. Tekrar tayin edildiği Meclis-i Vâlâ'nın Şûrâ-yı Devlet'e çevrilmesi üzerine (1 Nisan 1868) görevinden ayrılarak dokuz yıl kadar boşta kaldı. 1877-1878 Osmanlı-Rus harbi sırasında Tuna İdâre-i Nehriyye kumandınlığına getirildi. Bir müddet sonra Karadeniz Boğazı muhafızlığı ile Bahriye kumandanlığına, ilâveten liman muhafızlığına tayin edildi. Bahriye Nezâreti'nin kurulmasından sonra 20 Haziran 1878'de Sultan Abdülhamid tarafından Bahriye nâzırlığına getirildi. Padişahın donanmanın silâhsızlandırılması teklifini kabul etmediği için görevinden alınarak evinde ikamete mecbur edildi (1879).

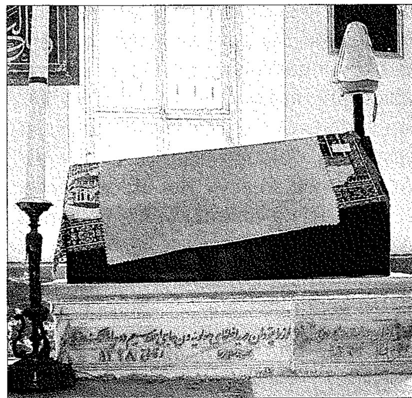
Aynı zamanda hattat olan Ahmed Vesim Paşa'nın on beş yıl kadar süren bu müddet zarfında sekiz mushaf yazdığı bilinmektedir. Mevlevî tarikatına mensup olan Ahmed Vesim Paşa, 8 Ramazan 1328'de (13 Eylül 1910) Üsküdar'daki yalısında vefat etti ve Üsküdar Mevlevîhanesi Türbesi'ne defnedildi.

Ahmed Vesim Paşa askerî ve idarî çeşitli çalışmaları, tok gözlülüğü ve açık sözlülüğü ile bilhassa Abdülaziz'in teveccüh ve itimadını kazanmıştır. En önemli hizmeti, donanmanın güçlendirilmesinde ilk zırhlı gemilerin sipariş edilmesini temin etmesi ve Osmanlı donanmasının onun zamanında dünyanın üçüncü büyük deniz kuvveti haline gelmesidir.

Hattatlığının yanı sıra resim ve mûsiki ile de meşgul olan Ahmed Vesim Paşa devrindeki sanatkârlarla dostluklar kurmuştur. Süheyl Ünver, yazdığı mushafların tezhibini de Vesim Paşa'nın yaptığını, bugün Deniz Müzesi'nde bulunan Kur'ân-ı Kerîm'in rokoko tarzındaki süslemelerinin ve Kâbe minyatürlerinin ise yakın dostu ve Sultan Abdülmecid'in başmüzehhibi Sâlih Efendi tarafından yapıldığını bildirmektedir. Yazdığı mushaflardan bir diğerini Eyüp Sultan Türbesi'ne hediye etmiş, bu mushaf daha sonraları Vakıflar Genel Müdürlüğü'ne intikal etmiştir.

Ahmed Vesim Paşa'nın kızının damadı Sabahattin Volkan'dan alınan belge ve bilgilerden, yağlı ve sulu boya resimleri yanında çakı ile oyarak baston, sigara ağızlığı gibi eşyalar yaptığı öğrenilmiştir. Eserlerinden bazı örnekler Sabahattin Volkan'ın koleksiyonunda bulunmaktadır.

Ahmed Vesim Paşa'nın Üsküdar Mevlevîhanesi Türbesi'ndeki sandukası



BİBLİYOGRAFYA :

Me'mûrîn, Ketebe ve Müstahdemînin Tescil Olunan Tercüme-i Hallerinin Tahrîrine Mahsûs Varakadır (Merhum S. Volkan'dan temin edilmiştir); Cevdet, *Tezâkir*, IV, 188; Mahmud Celâleddin Paşa, *Mir'ât-ı Hakîkat* (nşr. İsmet Miroğlu), İstanbul 1983, III, 612; Lutfi, *Târih*, X, 102, 113, 115, 117, 129, 138-139; Ali Fuat Türkgeldi, *Mesâil-i Mühimme-i Siyâsiyye* (nşr. Bekir Sıtkı Baykal), Ankara 1986, III, 164, 168; Ali İhsan Gencer, *Bahriyede Yapılan Islahat Hareketleri ve Bahriye Nezaretinin Kuruluşu*, İstanbul 1985, s. 323; Danişmend, *Kronoloji*, IV, 597; Gövsa, *Türk Meşhurları*, s. 397-398; *TA*, I, 273; *İstA*, I, 487-488.

MUSTAFA UZUN

AHMED b. YAHYÂ b. MURTAZÂ

(bk. MEHDÎ-LİDÎNİLLÂH, Ahmed b. Yahyâ).

AHMED b. YAHYÂ es-SA'LEB

(bk. SA'LEB).

AHMED YESEVÎ

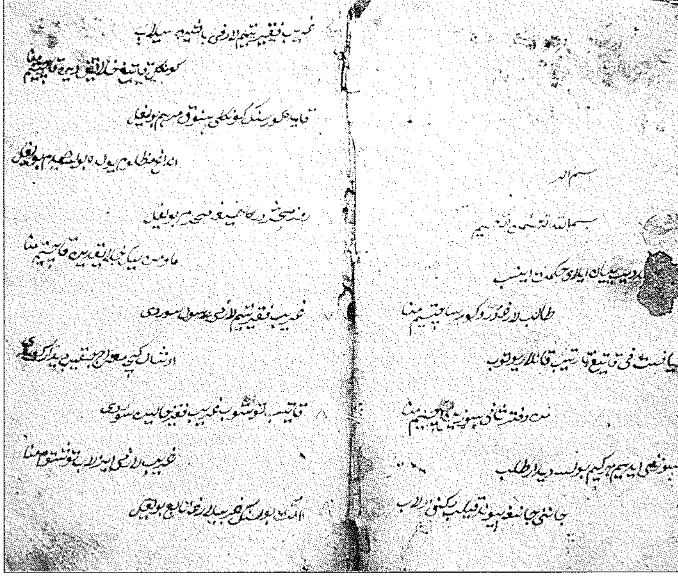
(احمد يسوى)

Orta Asya Türkleri'nin dinî-tasavvufî hayatında geniş tesirler icra eden ve "pîr-i Türkistan" diye anılan mutasavvıf-şair, Yeseviyye tarikatının kurucusu.

Ahmed Yesevî'nin tarihî şahsiyetine dair vesikalar azdır, mevcut olanlar da menkıbelerle karışmış haldedir. Bunlardan sağlam bir neticeye varmak oldukça güç, hatta bazı hususlarda imkânsızdır. Buna rağmen "hikmet"lerinden, onunla ilgili tarihî kaynaklardan, menâkıbnâmelerden elde edilecek bilgiler ve çıkarılacak sonuçlar, menkıbevî de olsa, hayatı, şahsiyeti, eseri ve tesiri hakkında bir fikir vermektedir.

Batı Türkistan'daki Çimkent şehrinin doğusunda bulunan ve Tarım ırmağına dökülen Şâhyâr nehrinin küçük bir kolu olan Karasu üzerindeki Sayram kasabasında doğdu. İspîcâb (İsfîcâb) veya Akşehir adıyla da anılan Sayram kasabası eskiden beri önemli bir yerleşme merkeziydi. Bazı kaynaklarda onun Yesi'de, bugünkü adıyla Türkistan'da doğduğu

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.



Dîvân-ı Hikmet'in tahminen XVI. yüzyılda istinsah edilmiş Taşkent nüshasının ilk iki sayfası (Emel Esin koleksiyonu)

kaydedilmektedir. Ahmed Yesevî'nin doğum tarihi kesin olarak bilinmemektedir. Ancak Yûsuf el-Hemedânî'ye (ö. 535/1140-41) intisabı ve onun halifelerinden oluşu dikkate alınırsa XI. yüzyılın ikinci yarısında dünyaya geldiğini söylemek mümkündür. Sayram'ın tanınmış şahsiyetlerinden olan babası, kerametleri ve menkıbeleri ile tanınan ve Hz. Ali soyundan geldiği kabul edilen Şeyh İbrâhim adlı bir zattır. Annesi ise Şeyh İbrâhim'in halifelerinden Mûsâ Şeyh'in kızı Ayşe Hatun'dur. Şeyh İbrâhim'in Gevher Şehnaz adlı kızından sonra ikinci çocuğu olarak dünyaya gelen Ahmed Yesevî önce annesini, ardından da babasını kaybetti. Kısa bir müddet sonra Gevher Şehnaz, kardeşini de yanına alarak Yesi şehrine gitti ve oraya yerleşti.

Tahsiline Yesi'de başlayan Ahmed Yesevî, küçük yaşına rağmen birtakım **tecellî***lere mazhar olması, beklenmeyen fevkalâdelikler göstermesi ile çevresinin dikkatini çekmiştir. Menkıbelere göre, yedi yaşında Hızır'ın delâletine nâil olan Ahmed Yesevî Yesi'de Arslan Baba'ya intisap ederek ondan feyiz almaya başlar. Yine menkıbeye göre, ashaptan olan Arslan Baba'nın Yesi'ye gelerek Ahmed Yesevî'yi bulması ve Hz. Peygamber'in kendisine teslim ettiği emaneti vermesi, terbiyesi ile meşgul olup onu irşad etmesi, Hz. Peygamber'in mânevî bir işaretine dayanmaktadır. Arslan Baba'nın terbiye ve irşadı ile Ahmed Yesevî kısa zamanda mertebeler aşar, şöhreti etrafa yayılmaya başlar. Fakat aynı yıl veya ertesi yıl içinde Arslan Baba vefat eder. Ahmed Yesevî, Arslan Baba'nın vefatından bir müddet sonra zamanın önemli İslâm merkezlerinden biri olan Buhara'ya gider. Bu şehirde devrin önde gelen âlim ve mutasavvıflarından Şeyh Yûsuf el-Hemedânî'ye intisap ederek onun irşad ve terbiyesi altına girer. Yûsuf el-Hemedânî'nin vefatı üzerine irşad mevkiine önce Abdullah-ı Berkî, onun vefatıyla Şeyh Hasan-ı Endâkī geçer. 1160 yılında Hasan-ı Endâkī'nin de vefatı üzerine Ahmed Yesevî irşad postuna oturur. Bir müddet sonra, vaktiyle şeyhi Yûsuf el-Hemedânî'nin vermiş olduğu bir işaret üzerine irşad makamını Şeyh Abdülhâlik-ı Gucdüvânî'ye bırakarak Yesi'ye döner; vefatına kadar burada irşada devam eder.

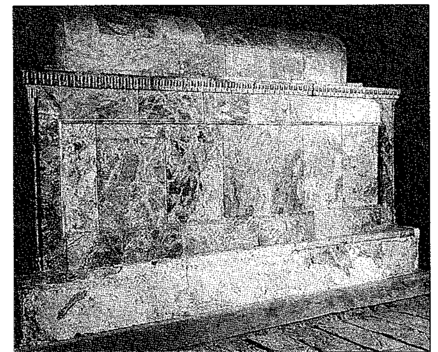
Ahmed Yesevî altmış üç yaşına geldiğinde geleneğe uyarak tekkesinin avlusunda müridlerine bir çilehane hazırlatır, vefatına kadar burada ibadet ve riyâzetle meşgul olur. Çilehanede ne kadar kaldığı belli değildir, fakat ölünceye kadar buradan çıkmadığı ve hücrede vefat ettiği muhakkaktır. Doğum tarihi bilinmediğinden kaç yıl yaşadığı hususunda da kesin bir şey söylemek mümkün değildir. Sayram'da İmam Muhammed b. Ali neslinden gelenlere **hâce** denildiği gibi onlara bağlı olanlara da aynı isim veriliyordu. Ahmed Yesevî de bu silsileye bağlı olduğu için Hâce Ahmed, Hâce Ahmed Yesevî, Kul Hâce Ahmed şekillerinde de anılmaktadır (**bk. HÂCEGÂN**).

Kerametlerinin vefatından sonra da devam ettiği ileri sürülen Ahmed Yesevî, rivayete göre, kendisinden çok sonra yaşayan Timur'un rüyasına girer ve ona zafer müjdesini verir. Timur zafere erişince, Türkistan ve Kırgız bozkırlarında şöhreti ve nüfuzu iyice yayılmış olan Ahmed Yesevî'nin kabrini ziyaret için Yesi'ye gelir. Kabrin üstüne, devrin mimari şaheserlerinden olan bir türbe yapılmasını emreder. Birkaç yıl içinde inşaat tamamlanır ve türbe, camii ve dergâhı ile bir külliye halini alır. Ahmed Yesevî'nin türbesi civarına gömülmek bozkır göçebeleri için ayrı bir değer taşır. Bu sebeple birçok kişi daha hayattayken türbe civarında toprak satın alarak kabirlerini hazırlarlar. Hatta kışın ölen bir kimse keçeye sarılarak ağaca asılır ve bahara kadar bekletilir; bahar gelince götürülüp Ahmed Yesevî'nin türbesi civarına defnedilir. Bu gelenek Ahmed Yesevî'nin Orta Asya Türklüğü üzerinde ne derece tesirli olduğunu açıkça göstermektedir.

Rivayete göre Ahmed Yesevî'nin İbrâhim adında bir oğlu olmuşsa da kendisi hayatta iken vefat etmiştir. Ayrıca Gevher Şehnaz ve Gevher Hoşnaz adlarında iki kızı dünyaya gelmiş, soyu Gevher Şehnaz vasıtasıyla devam etmiştir. Türkistan, Mâverâünnehir ve diğer Orta Asya bölgelerinde olduğu gibi Anadolu'da da kendilerini Ahmed Yesevî'nin neslinden sayan pek çok ünlü şahsiyet çıkmıştır. Bunlar arasında Semerkantlı Şeyh Zekeriyyâ, Üsküplü Şâir Atâ ve Evliya Çelebi zikredilebilir.

Ahmed Yesevî'nin Yesi'de irşada başladığı sıralarda Türkistan'da, Yedisu havalisinde kuvvetli bir İslâmlaşma yanında İslâm ülkelerinin her tarafına yayılan tasavvuf hareketleri de vardır. Medreselerin yanında kurulan tekkeler tasavvuf cereyanının merkezleri durumundaydı. Yine bu yıllarda Mâverâünnehir'i kendi idaresi altında birleştiren Sultan

Ahmed Yesevî'nin yeşim taşından yapılmış sandukası - Yesi / Türkistan



Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

Sencer vefat etmiş (1157), Hârizmşahlar kuvvetli bir İslâm devleti haline gelmeye başlamışlardı. Bu uygun şartlar altında Ahmed Yesevî Taşkent ve Siriderya yöresinde, Seyhun'un ötesindeki bozkırlarda yaşayan göçebe Türkler arasında kuvvetli nüfuz sahibi olmuştu. Etrafında İslâmiyet'e bütün samimiyetiyle bağlı olan yerli halk zümresi ile yarı göçebe köylüler toplanıyordu. İslâmî ilimlere vâkıf olan, Arapça ve Farsça bilen Ahmed Yesevî, çevresinde toplananlara İslâm'ın esaslarını, şeriat hükümlerini, tarikatının âdâb ve erkânını öğretmek gayesiyle sade bir dille ve halk edebiyatından alınma şekillerle hece vezninde manzumeler söylüyor, "hikmet" adı verilen bu manzumeler, ayrıca dervişleri vasıtasıyla en uzak Türk topluluklarına kadar ulaştırılıyordu. Hikmetlerin muhtevası, Ahmed Yesevî'nin hayatı hakkında bazı bilgiler vermektedir. Ancak bunların tarihî hakikatlere ne derece uygun olduğunu tesbit etmek güçtür. Buna rağmen Yesevî'nin şiirlerinde yer alan bu bilgiler hayatına, tahsiline, **sülûk***üne, ulaştığı makam ve mertebelere dair bazı açıklamalar getirmesi bakımından oldukça değerlidir.

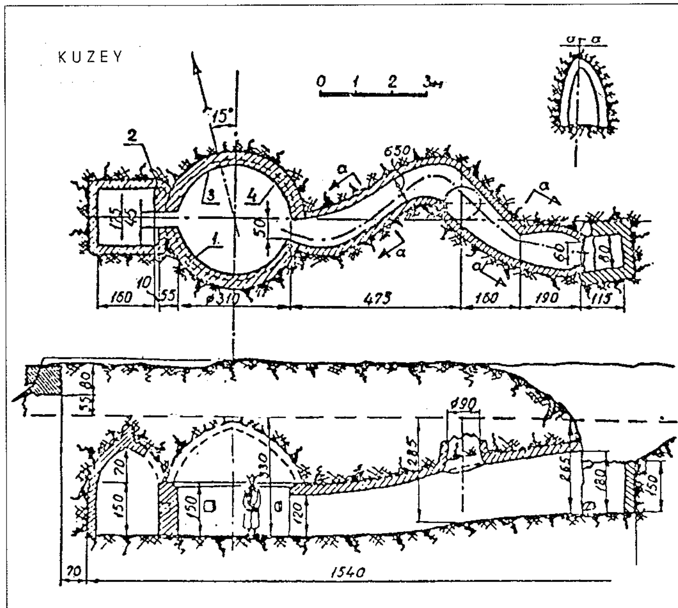
Rivayete göre, Ahmed Yesevî'nin on iki bini kendi yaşadığı muhitte, doksan dokuz bini de uzak ülkelerde bulunan müridleri ve geleneğe uygun olarak hayatta iken tayin ettiği pek çok halifesi bulunmaktaydı. İlk halifesi Arslan Baba'nın oğlu Mansûr Atâ idi. Mansûr Atâ 1197 yılında vefat edince yerine oğlu Abdülmelik Atâ, Abdülmelik Atâ'nın vefatından sonra yerine oğlu Tâc Hâce, daha sonra da onun oğlu Zengî Atâ irşad mevkiine geçtiler. İkinci halifesi Hârizmli Saîd Atâ, üçüncü halifesi, Yesevî tarzındaki hikmetleri ve menkıbeleri ile Türkler arasında büyük bir şöhret ve nüfuz kazanan Süleyman Hakîm Atâ'dır. Hakîm Atâ Hârizm'de yerleşip irşada başladı, 1186 yılında vefat edince Akkurgan'a defnedildi. Hakîm Atâ'nın en meşhur müridi Zengî Atâ idi. Zengî Atâ'nın başlıca müridleri ise Uzun Hasan Atâ, Seyyid Atâ, Sadr Atâ ve Bedr Atâ'dır. Yeseviyye silsilesi bilhassa Seyyid Atâ ile Sadr Atâ'dan gelmektedir.

Mürşidi Şeyh Yûsuf el-Hemedânî gibi Ahmed Yesevî de Hanefî bir âlimdir. Kuvvetli bir medrese tahsili görmüş, din ilimleri yanında tasavvufu da iyice öğrenmiştir. Bununla beraber devrinin birçok din âlim ve mutasavvıfı gibi belli bir sahada kalmamış, inandıklarını ve öğrendiklerini çevresindeki yerli halka ve göçebe köylülere anlayabilecekleri bir dil ve alıştıkları şekillerle aktarmaya çalışmıştır. Bir mürşid ve ahlâkçı hüviyetiyle onlara şeriat hükümlerini, tasavvuf esaslarını, tarikatının âdâb ve erkânını öğretmeye çalışmak, İslâmiyet'i Türkler'e sevdirmek, Ehl-i sünnet akîdesini yaymak ve yerleştirmek başlıca gayesi olmuştur. Bu öğreticilik vasıfları sebebiyle hikmetleri, bazılarınca lirizmden uzak ve sanat endişesi taşımadan söylenmiş şiirler olarak kabul edilmiştir. İslâm şeriatına ve Hz. Peygamber'in sünnetine sık sıkıya bağlı olan Ahmed Yesevî'nin şeriat ile tarikatı kolayca telif etmesi, Yesevîliğin Sünnî Türkler arasında süratle yayılıp yerleşmesinin ve daha sonra ortaya çıkan birçok tarikatlara tesir etmesinin başlıca sebebi olmuştur.

Ahmed Yesevî edebî şahsiyetinden ziyade fikrî şahsiyetiyle, tarihî hayatından ziyade menkıbevî hayatıyla Orta Asya Türk dünyasının en büyük ismidir. Onun gibi geniş bir sahada ve asırlarca tesirini devam ettirebilmiş bir başka şahsiyet gösterebilmek mümkün değildir.

Eserleri. ***Dîvân-ı Hikmet*.*** Ahmed Yesevî'nin "hikmet"lerini içine alan mecmuanın adıdır. *Dîvân-ı Hikmet* nüshalarının muhteva bakımından olduğu kadar dil bakımından da önemli farklılıklar arzetmesi, bunların farklı şahıslar tarafından değişik yerlerde meydana getirildiğini açıkça göstermektedir. Bir kısmı kaybolan veya zamanla değişikliğe uğrayan hikmetler derlenirken araya aynı ruh ve ifadedeki yeni hikmetler de ilâve edilmiş, böylece gittikçe aslından uzaklaşılmıştır. Kime ait olursa olsun bütün hikmetlerin temelinde Ahmed Yesevî'nin inanç ve düşünceleri, tarikatının esasları bulunmaktadır. Hikmetler Türkler arasında bir düşünce birliğinin teşekkül etmesi bakımından çok önemlidir.

Ahmed Yesevî'ye izâfe edilen *Fakrnâme* ise *Dîvân-ı Hikmet*'in Taşkent (*Hikmet-i Hazret-i Sultânü'l-ârifîn Hâce Ahmed b. İbrâhim b. Mahmûd İftihâr-ı Yesevî*, 1312, s. 2-15) ve bazı Kazan baskılarında (meselâ, *Sultânü'l-ârifîn Hâce Ahmed b. İbrâhim b. Mahmûd İftihâr-ı Yesevî*, 1311, s. 3-17) yer almaktadır. Müstakil bir risâleden çok *Dîvân-ı Hikmet*'in mensur bir mukaddimesi durumunda olan *Fakrnâme*'nin *Dîvân-ı Hikmet* yazmalarının hiçbirinde bulunmaması, Ahmed Yesevî tarafından kaleme alınmadığını, daha sonra *Dîvân-ı Hikmet*'i tertip edenler tarafından yazılıp esere dahil edildiğini göstermektedir. *Fakrnâme*, metnin dil hususiyetlerinin ele alındığı geniş bir incelemeyle birlikte Kemal Eraslan tarafından yayımlanmıştır (*TDED*, XXII, s. 45-120).



Ahmed Yesevî'nin yer altındaki çilehanesinin planı ve kesiti (Senigova'dan)

BİBLİYOGRAFYA :

Ali Şîr Nevâî, *Nesâyimü'l-mehabbe min şemâyimi'l-fütüvve* (haz. Kemal Eraslan), İstanbul 1979; Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi;* a.mlf., *Araştırmalar;* a.mlf., *İlk Mutasavvıflar;* a.mlf., "Ahmed Yesevî", *İA*, I, 210-215; a.mlf., "Ahmed Yesevî", *UDMİ*, II, 157-166; Kemal Eraslan, *Dîvân-ı Hikmet'ten Seçmeler*, Ankara 1983; a.mlf., "Yesevî'nin *Fakr-nâme*'si", *TDED*, XXII (1977), s. 45-120; a.mlf., "Çagatay Edebiyatı", *İA*, III, 270-323; Banarlı, *RTET*, I, 276-281; M. Kemal Özergin, "Dînî-Tasavvufî Edebiyatımızdan Dîvân-ı Hikmet", *Nesil*, sy. 45-46, İstanbul 1980, s. 8-12; F. İz, "Ahmad Yasawī", *EI*² (İng.), I, 298-299.

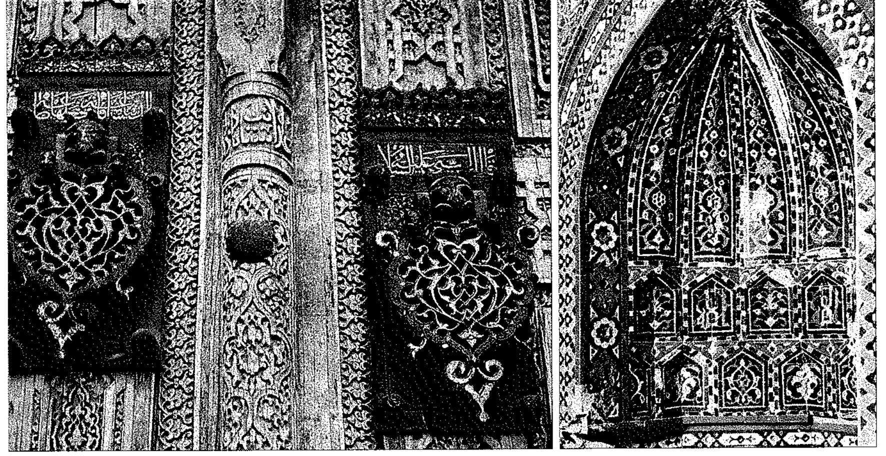

KEMAL ERASLAN

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

AHMED YESEVÎ KÜLLİYESİ

Yesi'de Ahmed Yesevî'nin türbesi etrafında cami, tekke ve kütüphaneden teşekkül eden külliye.

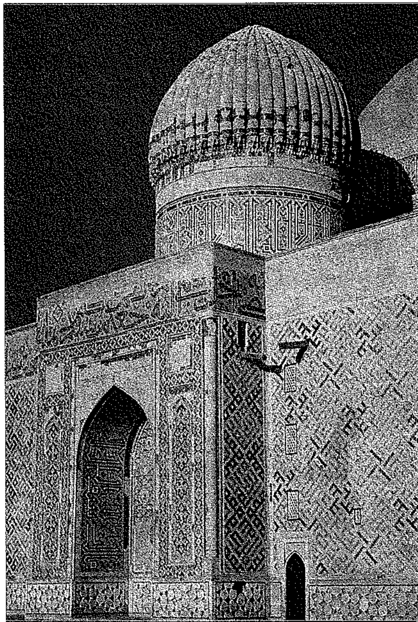
Külliye Siriderya nehrinin doğusunda Türkistan şehrinin kurulduğu ovada bulunmaktadır. Bu çevrenin, Göktürk Hakanlığı devrinde (550-745), kalıntıları 8 km. güneyde bulunan Şâvegar (شاوغر) adlı şehre bağlı olduğu ve burada Yassı (Yası, daha sonraki söyleyişiyle Yesi) adlı bir kale bulunduğu bilinmektedir. Göktürk Hakanlığı zamanından kalma seramik örneklerine Ahmed Yesevî Külliyesi etrafında yapılan kazılarda da rastlanmıştır. İslâm orduları 752'de Şâvegar'a vararak şehrin beyi ile sulh akdetmişler, daha sonraları ise şehir halkı kendiliğinden müslüman olmuş ve Şâvegar, müslüman-Türk illeri ile gayri müslim Türkler arasındaki kuzeybatı sınır şehirlerinden biri haline gelmiştir. Surlarla çevrili olan, mescidi, iç kalesi ve çarşısı bulunan Şâvegar, Ahmed Yesevî'nin yaşadığı çağda, etrafındaki dış mahalleler ve bağlar ile birlikte büyük bir merkez görünümündeydi ve din ulemâsı yetiştirmekle şöhret bulmuştu. Yâkūt, XIII. yüzyıl başlarında Moğol istilâsı devrinde bu bölge için "Şâvegar, Îlak (ايلاق) ilindeki (Taşkent çevresi) Türk beldelerinden biridir" demektedir (*Mu'cemü'l-büldân*, III, 315, 316).


Ahmed Yesevî Külliyesi'nin ahşap ve çini süslemelerine birer örnek: Tunç tokmaklı ahşap kapılardan biri ve çini detayı

Şâvegar'ın az güneyinde, ilk İslâmî Türk merkezlerinden İspîcâb'da (Sayram) doğan Ahmed Yesevî, "hikmet"lerinde, çocukken Siriderya boyunca daha kuzeydeki Şâvegar çevresine geldiğini şu mısra ile anlatmaktadır: "Yeti yaşda Arslan Bâbga kıldım selâm". Arslan Bâb veya Arslan Baba'ya atfedilen külliye, Şâvegar ve Fârâbî'nin doğum yeri olan Kengü-Tarban (Otrâr/Turâr) ile Karacuk arasındadır. Buhara'da iken "karındaşlık vilâyeti Türkistan"ı ve "Uluğ Baba ravzaları Ak Türbet"i özleyen Ahmed Yesevî'nin, nisbesinin de gösterdiği gibi, vatanına dönünce o "Ak Türbe"nin biraz güneyinde, Yassı Kalesi'nde makam tuttuğu anlaşılmaktadır. Külliyenin bir bölümünün Ahmed Yesevî hayatta iken mevcut olduğu, yapılan kazılardan belli olmuştur. İlk külliye, şimdiki binanın kuzey kısmında mescid ve türbenin bulunduğu yerdedir. Burada, Hakanî Türk mimarisi üslûbunda, kelebek biçiminde kesilmiş tuğla süslemeleri bulunan bir duvar ortaya çıkarılmış, ayrıca ilk külliyenin içinin süslenmesinde kaymak taşından oymalı kaplamalar kullanıldığı da tesbit edilmiştir. Bu kazılarda, türbenin yerinin değişmediği ve çevrede bulunan kemiklerden Ahmed Yesevî'nin ölümünden sonra külliyenin etrafında büyük bir mezarlığın teşekkül ettiği anlaşılmıştır. Arkeoloji çalışmaları ile velî şairin, "Altmış üçte kirdim yirge sünnet diyü / Mustafaga mâtem tutup kirdim muna" beytinin mânası da aydınlanabilmiştir. Külliyenin yakınında yer altında bulunan dehliz, kubbeli mescid ve yine kubbeli daha küçük çilehane, Ahmed Yesevî'nin, Hz. Peygamber'in öldüğü yaşta onun için matem tutmak gayesiyle nasıl yer altına girdiği sorusunu cevaplandırmıştır. Yer altındaki bu mescid ve çilehanenin yapısı da Ahmed Yesevî'nin yaşadığı devre uyan özellikler göstermektedir.

Ahmed Yesevî'nin ölümünden sonra, Yassı'nın (Yası) ziyaretgâh ve dinî merkez olarak gelişmeye devam ettiği vakfiyelerden anlaşılmaktadır. Bağlar, bahçeler içinde başka türbeler ve bu arada Ahmed Yesevî'nin kızı Gevher Hatun'un mezarı da bulunmaktadır. Türk velîleri silsilesinin "ser-halkası" sayılan Ahmed Yesevî'ye "hazret-i Türkistan" denmesi sebebiyle, mezarının bulunduğu Yassı ve onun bulunduğu vilâyet de aynı adı almıştır. Yassı'nın merkez olduğu Türkistan şehri ve vilâyeti XIV. yüzyılda, birbiri ile rekabet halinde bulunan Cengiz ahfadından doğuda Çağatay, batıda Cucioğulları ile Timur arasında el değiştirmekte idi. Rakiplerini yenip Cengiz soyundan bir hatun ile evlenerek **küregen** (hakan damadı) unvanını alan Timur, hamd nişânesi olarak Ahmed Yesevî Külliyesi'ni yeniden inşa ettirmiştir. Timur'un emriyle, eski külliyenin yıkılarak âbidevî şekilde yeniden inşa edilmesi için tayin edilen Mevlânâ Ubeydullah (bazı kaynaklarda ise Abdullah) Sadr tarafından 1396 yılında çalışmalara başlanmış ve inşaat birkaç yıl içinde tamamlanmıştır. Dört yöne göre mihverli olan âbide 46.5×65 m. ebadında bir yer kap-

Ahmed Yesevî Külliyesi'nin çinilerle kaplı, kûfî yazılı kuzey cephesi ve taçkapısı

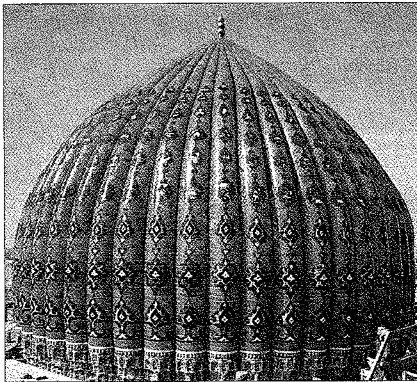


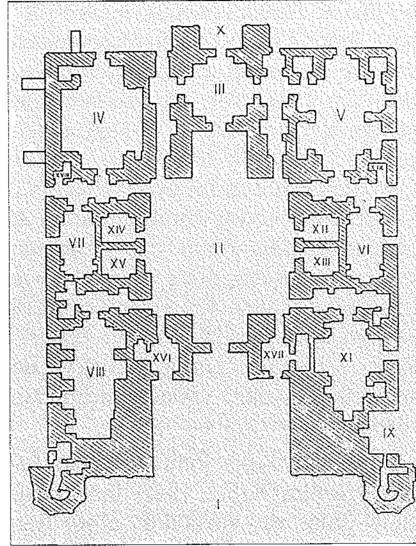
Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

lamaktadır. Güneyde 18 metreye yükselen giriş takının iki yanında çifte minareler bulunmaktadır. Buradan, **kazanlık** denen tekke meydanına girilir. Kazanlığın kubbesi 37.5 m. yüksekliktedir. Ortada duran, sanat eseri kazan ve ejder ağızlı kandiller Leningrad'da Ermitaj Müzesi'ne götürülmüştür. Adak sahibi askerî ricâlin bıraktıkları tuğlar da artık kazanlıkta bulunmamaktadır. Külliyenin kuzeybatı köşesinde mescid, batısında kütüphane, kuzeydoğu köşesinde ve doğuda **aksaray** denilen hükümdar ve şeyh **maksûre***leri yer almaktadır. Türbe mihver üstünde, kuzeyde bulunmaktadır. Ahmed Yesevî'nin sandukası yeşim taşındandır. Külliye cephelerinin büyük kısmı çini ile kaplıdır ve çini tuğlalar üzerinde büyük boy kûfî harflerle yazılmış "Allah", "Muhammed" gibi yazılar ve binanın üst kısmını çevreleyen Bakara sûresinin elli sekizinci âyeti okunmaktadır. Çok ince oymacılık sanatı gösteren ahşap kapılar ve altın yaldızlı tunç tokmaklar da nâdir güzelliktedir.

XVI-XVIII. yüzyıllarda, Cengiz'in oğlu Cuci ahfadından Özbek ve Kazan hanları denilen sülâlelerin idaresine geçen Yassı, Abdullah Kazan Han zamanında (1557-1583) yeniden imar gördü. İran Hükümdarı Şah İsmâil 1510'da Batı Türkistan'ın güney illerini istilâ edip Alevî mezhebini kabul ettirmek isteyince, çoğu Hanefî olan Türkistanlılar, Ahmed Yesevî Külliyesi'ni bu mezhebin timsali olarak gördüler ve onun mânevî himayesine sığındılar. Devlet merkezi bir müddet orada bulundu. Daha sonraki devirlerde ise Yassı'da sikke basıldığı

Ahmed Yesevî Külliyesi'nin kuzey kısmındaki türbenin çinilerle süslü çok dilimli kubbesi





Ahmed Yesevî Külliyesi'nin planı

ve Işım (Esim) Han (ö. 1628) zamanında da bu şehrin **ortalık** (başşehir) olduğu görülmektedir. Külliye içinde bulunan han ve hatun mezarları bu döneme aittir.

Türkistan'ın 1864'te Rusya'ya ilhak edilmesinden sonra da önemini kaybetmeyen Ahmed Yesevî Külliyesi, bugüne kadar İç Asya'da müslüman Türklüğün en büyük ziyaretgâhı olmaya devam etmiştir. Bugün de bayram namazları için Ahmed Yesevî Camii'nin dışında toplanan cemaatin bütün ovayı doldurduğu görülmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Taberî, *Târîḫ* (de Goeje), II, 83; Makdisî, *Aḥsenü't-teḳāsîm*, s. 274; Sem'ânî, *el-Ensâb*, VIII (nşr. Muhammed Avvâme), Dımaşk 1976 → Beyrut 1396/1976, s. 43; Yâkūt, *Muᶜcemü'l-büldân*, II, 315, 316; Handmîr, *Ḥabîbü's-siyer*, Tahran 1333 hş., III, 468; M. E. Masson, *Mavzoley Hoci Ahmeda Yasevi*, Taşkent 1930; W. Barthold, *Histoire des Turcs d'Asie Centrale*, Paris 1945, s. 186; G. Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, Cambridge 1966, s. 485, 486; *Kazak SSR Tarihi*, Alma-Ata 1979, II, 72, 110; H. Nurmuhammedov, *Mavzoley Hoci Ahmeda Yase*, Alma-Ata 1980, s. 29, 32, 226; A. Mankovskaya, "Nekotorie arhitekturo-arheologiçeskie nabludenniye po restavratsii kompleksa Hoca Ahmeda Yasavi v g. Turkestana", *İzvestiya An Kazak SSR*, XXVII, Alma-Ata 1958, s. 66-67; T. N. Senigova, "Unikal'noe kul'tovo sorujenie v rayone g. Turkestana", *Prosloe Kazaxstana po arheologiçeskimi istoçnikov*, Alma-Ata 1976, s. 112-113; *Kazak Soviet Entsiklopediyası*, Alma-Ata 1977, XI, 215-216.

 EMEL ESİN

AHMED ez-ZÂHİD

(bk. ENDERÂBÎ).

AHMED ZEKİ PAŞA

Ahmed Zekî b. İbrâhîm b. Abdillâh
(1867-1934)

Mısırlı âlim ve edip.

23 Muharrem 1284'te (27 Mayıs 1867) İskenderiye'de doğdu. Aslen Mağriblidir; dedesi veya babası bir ticaret kafilesiyle Yafa'ya gelmiş ve daha sonra Reşîd'e yerleşmiştir. İlk ve orta tahsilini İskenderiye, Benî Süveyf ve Kahire'de yaptı. Kahire Hukuk Mektebi'nden (Medresetü'l-idâre ve'l-hukūk) mezun oldu (1888). İsmâiliye'de mütercim olarak göreve başladıktan bir süre sonra İçişleri Bakanlığı Matbuat Kalemi'ne (Kalemü matbûâti vezâreti'd-dâhiliyye) geçti. *el-Veḳāʾiʿu'l-Mıṣriyye* adlı resmî gazetede mütercim ve redaktör olarak çalıştı. Daha sonra Bakanlar Kurulu'na (Meclisü'n-nüzzâr) mütercim ve ikinci sekreter, ardından da genel sekreter tayin edildi. Bu sırada "paşa" unvanını aldı (1916). Mısır'ı temsilen pek çok ilmî kongreye iştirak etti. Mısır Üniversitesi'nin (bugünkü Kahire Üniversitesi) kuruluş çalışmalarına da katılan Ahmed Zeki Paşa el-Meclisü'l-ilmî el-Mısrî, el-Cem'iyyetü'l-coğrâfiyyetü'l-Hidîviyye, el-Mecmau'l-ilmî (Şam), Royal Asiatique Society (Londra), Real Academia de Historia (Madrid) gibi kuruluşlarda da üye idi. Mısır halkına vakfettiği büyük bir kısmı tarih ve edebiyata dair olan Latince, Almanca, İngilizce, Fransızca, İtalyanca, İspanyolca ve Arapça 18.700 ciltlik yazma ve matbu eserden meydana gelen kütüphanesine (el-Hizânetü'z-Zekiyye) önce Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'de özel bir yer ayrıldı (1910-1921), daha sonra Kubbetü'l-Gūrî'ye taşındı. Kütüphane ölümünden sonra tekrar Dârü'l - kütübi'l - Mısriyye'ye nakledildi (1935).

İslâm dünyasının kültürel ve teknik yönden gelişmesi için ilme, dolayısıyla kitap ve kütüphanelere büyük önem verilmesini zaruri gören Ahmed Zeki Paşa, İstanbul kütüphanelerini birer birer dolaştıktan sonra gördüğü düzensizliği, kitaplardan faydalanma hususunda karşılaşılan güçlükleri, bu konuda gerekli düzenlemelerin yapılması ve kitapların korunması için alınması icap eden ted-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.



Ahmed Zeki Paşa

birleri kapsayan doksan altı maddelik bir rapor hazırlayarak Sadrazam Hilmi Paşa'ya sunmuştur (Teşrînisâni 1325/ Kasım 1909). Bu tanzim ve ıslah çalışmaları çerçevesinde İstanbul kütüphanelerinin "Osmanlı kütüphaneleri" adıyla tek çatı altında toplanmasını da öngören bu rapor aynı yıl Matbaa-i Ahmed İhsan'da basılmıştır.

Ahmed Zeki Paşa hayatının son yıllarını Doğulu ve Batılı ilim adamlarıyla dolup taşan "Beytü'l-urûbe" adını verdiği Fustat'taki evinde geçirdi. 21 Rebîülevvel 1353'te (4 Temmuz 1934) Kahire'de öldü ve Cîze'de kendi yaptırdığı kabre defnedildi.

Eserleri. İslâm âleminin uyanışı uğrunda büyük gayret gösteren, İslâm tarihi ve medeniyeti ile coğrafya sahasında uzman olan Ahmed Zeki Paşa'nın çeşitli dergi ve gazetelerde Arap medeniyeti, İslâm büyüklerinin hayatı ve İslâm tarihine dair Arapça-Fransızca veya sadece Arapça olarak yayımlanmış konferans ve araştırmalarıyla bir kısmı henüz yayımlanmamış pek çok eseri vardır. Yayımlanan belli başlı eserleri şunlardır: **1.** *Mevsûʿâtü'l-ʿulûmi'l-ʿArabiyye ve baḥs̱ ʿalâ resâʾili İḫvâni's-Ṣafâ* (Kahire 1308). Arapça yayımlanmış ansiklopediler üzerine bibliyografik bir inceleme mahiyetindeki bu eserinde ilmî mecmua ve eserlerin isimleri ile ihtiva ettikleri konuları belirtir ve müellifleri hakkında kısa bilgi verir; ayrıca İhvân-ı Safâ risâleleri üzerinde durur. **2.** *es-Sefer ile'l-muʾtemer* (Bulak 1311/1894). Mısır hükümeti adına IX. Milletlerarası Müsteşrikler Kongresi'ne katıldığı sırada yazdığı risâleleri ihtiva eder. **3.** *Ḳāmûsü'l-coğrâfiyyeti'l-ḳadîme bi'l-ʿArabî ve'l-Fransevî* (Bulak 1317/1899). **4.** *ed-Dünyâ fî Bârîs* (Kahire 1900). Paris'in 1900 yılındaki durumu hakkında bilgi verir. **5.** *Erbaʿate ʿaşere yevmen saʿîden fî ḫilâfeti ʿAbdirraḥmân el-Endelüsî* (Kahire 1303). **6.** *Târîḫu'l-Meşrıḳ* (Bulak 1314/ 1897). Fransız yazar Gaston Maspéro'nun *Histoire ancienne des peuples d'Orient* (Paris 1894-1899) adlı eserinin özet halinde tercümesidir. **7.** *et-Terḳîm fi'l-luġati'l-ʿArabiyye* (Bulak 1331/1913). **8.** *el-Ḥaḍâretü'l-İslâmiyye* (Kahire, ts.). Üniversitede verdiği konferanslardır. **9.** *er-Rıḳ fi'l-İslâm* (Bulak 1309). Ahmed Şefik'in *L'Esclavage au point de vue musulman* (Kahire 1891) adlı Fransızca eserinin tercümesidir. Eser, *er-Rık fi'l-İslâm Tercümesi* adıyla Türkçe'ye de çevrilmiş ve İkdam Yayınevi tarafından yayımlanmıştır (İstanbul 1314).

Bunlardan başka İbnü'l-Kelbî'nin *Kitâbü'l-Eṣnâm* (Kahire 1342), İbn Fazlullah el-Ömerî'nin *Mesâlikü'l-ebṣâr* (Bulak 1312), Câhiz'in *et-Tâc fî aḫlâḳi'l-mülûk* (Bulak 1312), Safedî'nin *Nektü'l-himyân fî nüketi'l-ʿumyân* (Kahire 1910), Nüveyrî'nin *Nihâyetü'l-ereb fî fünûni'l-edeb* adlı eserlerini neşre hazırlamıştır. Ahmed Zeki Paşa ile Anastase el-Kermelî'nin birbirlerine yazdıkları mektuplar Hikmet Rahmânî tarafından *er-Resâʾilü'l-mütebâdile beynehümâ* adıyla yayımlanmıştır (*Mecelletü'l-Mevrid*, VI/2 [1977], s. 143-192).

BİBLİYOGRAFYA :

Serkîs, *Muʿcem*, I, 971; Brockelmann, *GAL Suppl.*, III, 281-283; Kehhâle, *Muʿcemü'l-müʾellifîn*, I, 225-226; III, 17; S. M. Ali, *Arab Geography*, Aligarh 1960, s. 172-173, 175; Muhammed Kürd Ali, *el-Muʿâṣırûn* (nşr. Muhammed el-Mısrî), Dımaşk 1401/1980, s. 48-58; Müneccid, *Muʿcem*, V, 49; Ziriklî, *el-Aʿlâm* (Fethullah), I, 126-127; Bichr Farès, "Aḥmad Zakī Pasha", *REI*, III (1934), s. 383-392; Îsâ İskender el-Ma'lûf, "Aḥmed Zeki Bâşâ", *MMİADm.*, XIII/9-10 (1935), s. 394-398; Adnan Ötüken, "İstanbul Kütüphaneleri Hakkında 48 Yıl Önce Zamanın Sadrazamına Sunulmuş Bir Rapor", *Türk Kütüphaneciler Derneği Bülteni*, V/3, Ankara 1956, s. 206-226; *el-Muḳteṭaf*, XV, Kahire 1981, s. 269-270; Enver el-Cündî, "el-Ḥizânetü'z-Zekiyye", *Aḫbârü't-türâsi'l-İslâmî*, sy. 3, Kuveyt 1985, s. 31-35; sy. 4 (1985), s. 26-28; *Mv.A*, I, 61.



AHMET AĞIRAKÇA

AHMED b. ZEYNÎ DAHLÂN

(bk. DAHLÂN, Ahmed b. Zeynî).

AHMED ZİYÂEDDİN GÜMÜŞHANEVÎ

(bk. GÜMÜŞHANEVÎ, Ahmed Ziyâeddin).

AHMED ZÜHDÜ PAŞA

(bk. ZÜHDÜ PAŞA).

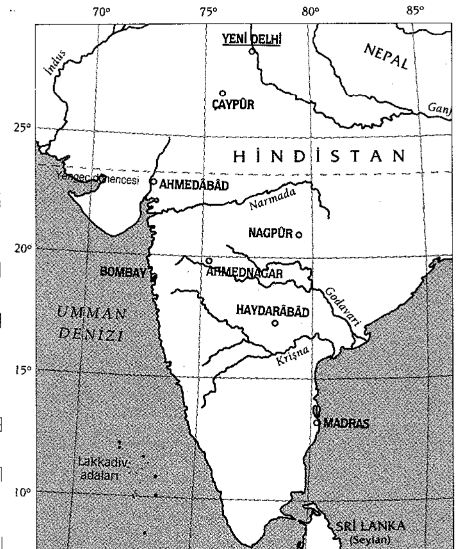
AHMEDÂBÂD

(أحمد آباد)

Batı Hindistan'da Gucerât eyaletinin en önemli şehri.

Gucerât Devleti'nin üçüncü hükümdarı I. Ahmed Şah (1411-1442) tarafından Sabarmati nehrinin kıyısında, eski Asaval şehrinin yakınında kuruldu (1411) ve bu tarihten itibaren devletin başşehri, ticaret, sanayi, kültür ve sanat merkezi oldu. I. Ahmed Şah'tan Bahadır Şah'a (1526-1537) kadar bütün hükümdarlar camiler, saraylar ve çarşılar yaptırarak şehri güzelleştirdiler. Böylece Gucerât Sultanlığı'nın ilk yüzyılında çok gelişerek XVI. yüzyılda Hindistan'ın en güzel ve en büyük şehri haline geldi, sanat ve mimaride zirveye ulaştı. Şehir, Hümâyûn (1530-1540) tarafından kısa bir süre ilhak edildi. Ekber Şah'ın 1572-1573 yıllarında yaptığı iki sefer sonunda bütün Gucerât Devleti ile birlikte Bâbürlüler'in hâkimiyeti altına girdi. Ekber Şah ve daha sonraki hükümdarlar zamanında giderek gelişti, fakat Evrengzîb'den (ö. 1707) sonra gerilemeye başladı ve güneyindeki Sûrat ve Bombay gibi sahil şehirlerinin ticarî bakımdan ön plana geçmesiyle eski önemini kaybetti. 1758'de Maratalar'ın, 1818'de ise İngilizler'in eline geçen şehir, bu tarihten Hindistan'ın bağımsızlığını elde ettiği 1948'e kadar İngiliz hâkimiyeti altında Bombay eya-

Ahmedâbâd



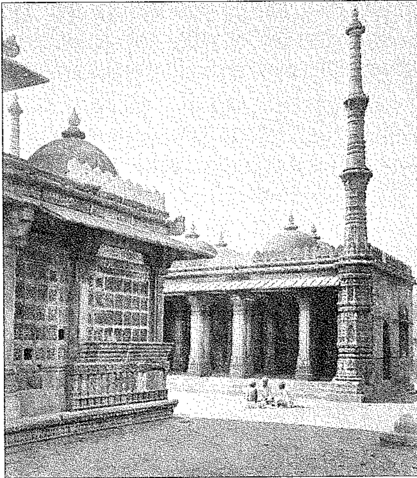
Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

letinin bir il merkezi olarak kaldı. 1960'-tan 1970'e kadar da Gucerât eyaletinin geçici başşehri oldu.

Hindistan'ın diğer eyaletleriyle bağlantısının sağlanması şehrin hızla büyümesinde önemli bir rol oynamıştır. Çarşı-pazarları, cami-mescidleri, kütüphaneleri ve diğer sanat eserleriyle ün kazanan şehir, Gucerât İslâm hükümdarları tarafından birçoğu bugün de mevcut olan çeşitli sanat eserleriyle süslenmiştir. Devrin meşhur şairi Pîr Muhammed Şah'ın dergâhındaki kütüphane sadece Ahmedâbâd'ın değil, o bölgenin de en büyük ve en önemli kütüphanesi idi. İnşalarında Osmanlı mimarları, hattat ve çinicileri de çalışmış olduğundan bu âbidelerde gerek mimari, gerekse tezyinat bakımından Osmanlı sanatının izleri görülmektedir.

Modern sanayinin kurulmasıyla devamlı gelişen ve kalabalıklaşan Ahmedâbâd'da tekstil önemli bir yer tutar. Şehrin ayrıca altın ve gümüş işlemeli brokarları, ipekli kumaş ve dokumaları, **kemhâ***ları da çok ünlüdür. Pândân denilen meşhur Hint kutu ve çekmeceleri, gerçek bir sanat eseri olarak çok değerli tahtalara işlenmiş, lake tekniği de kullanılarak tahtalar dantelâ gibi süslenmiştir. Fakat şehre esas karakterini veren, müslüman ve Hindû mimarların yaptıkları dinî yapılardır. Daha XVII. yüzyılda 1000 kadar mescidin bulunduğu Ahmedâbâd'da, Âzam Han Sarayı ve Medresesi, Serdar Han Camii ve Türbesi en önemli mimari eserler arasında yer almaktadır. Şehrin 1981'deki nüfusu 2.059.725 idi.

Ahmedâbâd Ulucamii (İÜ Ktp., nr. 91360)





Ahmedâbâd'da Bâbür İmparatorluğu döneminde basılmış (h. 1005) gümüş sikkenin ön ve arka yüzü (İstanbul Arkeoloji Müzesi, Teşhir, nr. 2564)

BİBLİYOGRAFYA :

Gul Badan Begam, *The History of Humāyūn: Humāyūn-Nāma* (trc. A. S. Beveridge), New Delhi 1983, s. 71, 132-133; *Muhammedan Architecture of Ahmedabad (1412-1520)*, Bombay 1900; A. K. Coomaraswamy, *History of Indian and Indenosian Art*, New Delhi 1972, s. 93, 111-112, 116, 120; Abul Khair Muhammad Farooque, *Roads and Communications in Mughal India*, Delhi 1977, s. 93-95, 134-136; A. Chandra Banerjee, *The State and Society in Northern India*, Calcutta 1982, s. 330-337; K. V. Soundora Rajan, *Islam Builds in India*, Delhi 1983, s. 168-177; Ashvani Agrawal, *Studies in Mughal History*, Delhi 1983, s. 44, 193, 196, 200; W. H. Moreland, *India at the death of Akbar*, New Delhi 1983, s. 8, 157, 175; Bayur, *Hindistan Tarihi*, I, s. 366, 393; M. Mujeeb, *Indian Muslims*, New Delhi 1985, s. 11, 193, 369; *Britannica Book of the Year 1986*, Chicago 1986, s. 384; B. G. Gokhale, "Aḥmadābād in the XVIIth century", *JESHO*, XII/2 (1969), s. 187-197; H. C. Fanshawe, "Gucarât", *İA*, IV, 819; "Aḥmedâbâd", *UDMİ*, II, 167; "Aḥmadābād", *EI²* (İng.), I, 299; Z. A. Desai, "Ahmadabad", *EIr.*, I, 663-665.

 Mustafa Oğuz

AHMEDÎ

(أحمدى)

(ö. 815/1412-13)

Türk edebiyatında ilk *İskendernâme* ve sonundaki "Dâstân-ı Tevârîh-i Mülûk-i Âl-i Osmân" kısmı ile şöhret bulan divan şairi.

Muhtemelen 735 (1334-35) yılında doğdu. Asıl adı İbrâhim, lakabı Tâceddin, babasının adı Hızır'dır. Hayatı hakkındaki bilgiler yetersiz ve tutarsızdır. Sehî, Latîfî, Hasan Çelebi ve Âlî'nin verdiği bilgiler İbn Arabşah, Taşköprizâde ve Mecdî'den alınmış olup dağınık ve zayıftır. Kaynaklar Ahmedî'nin Germiyanlı (Taşköprizâde, Mecdî) veya Sivaslı (Latîfî, Âlî) olduğuna dair iki ayrı rivayeti tekrar etmektedirler. İlk öğrenimini nerede ve nasıl yaptığı da bilinmemektedir. Ancak kaynaklar bilgisini arttırmak için Mısır'a gittiğinde birleşmektedirler. Mısır'da Şeyh Ekmeleddin'in öğrencisi olan Ahmedî'nin oradan dönünce bir ara Aydınoğulları'na intisap ettiği, Îsâ Bey'in (1360-1391) oğlu Hamza için yazmış olduğu *Mîzânü'l-edeb* ile *Mi'yârü'l-edeb* adlı Arap sarf ve nahvine dair kaside tarzında Farsça iki ders kitabından anlaşılmaktadır. Ahmedî'nin Germiyanoğulları'na intisabının Îsâ Bey'in saltanatından önce mi yoksa sonra mı olduğu meselesi henüz aydınlığa kavuşmadığı gibi, Osmanoğulları'na intisabının da ne zaman olduğu kesin şekilde belli değildir. Yalnız Emîr Süleyman'la olan münasebeti onun ölümüne kadar (1410) devam etmiştir. Nitekim *İskendernâme*'deki "Mevlid" kısmı Bursa'da Emîr Süleyman zamanında yazılmıştır (810/1407). Ahmedî'nin Emîr Süleyman'a yakınlığı, eserlerinin çoğunu ona ithaf etmesinden anlaşılmaktadır. Emîr Süleyman'ın ölümünden sonra kendisine bir hâmi arayan Ahmedî, o sırada Bursa'ya gelen I. Mehmed'in çevresine girmeye çalışmıştır. Mecdî, onun seksen yaşını geçmiş olarak Amasya'da öldüğünü kaydetmektedir.

Eserleri. 1. *Divan.* Ahmedî'nin hayli hacimli olan divanı, şiirlerinden seçmeler dışında (Ankara 1988) bütünüyle henüz yayımlanmamıştır. *Divan*'ın Vatikan Kütüphanesi (Vat. Turco 196) ile Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki (Hamidiye, nr. 1082 m.) yazmaları önemli nüshalardır. Tunca Kortantamer altı nüshayı ayrıntılı olarak tanıtmış, Yaşar Akdoğan da tenkitli metnini hazırlayarak dil hususiyetleri üzerinde bir doktora çalışması yapmıştır. **2. *İskendernâme****.* Ahmedî, edebiyatımızda daha çok bu mesnevisiyle tanınır. 792'de (1390) telif edilen eserin çeşitli yazmalarındaki farklılıklardan, müellifin eserine bu tarihten sonra da 813 (1410) yılına kadar bazı ilâveler yaptığı anlaşılmaktadır. "Mevlid" bölümü ile "Dâstân-ı Tevârîh-i Mülûk-i Âl-i Osmân" kısmı daha önceki nüshalarda da bulunmaktadır. Telif tarihi *Osmanlı Müellifleri*'nde 808 (1405) ola-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

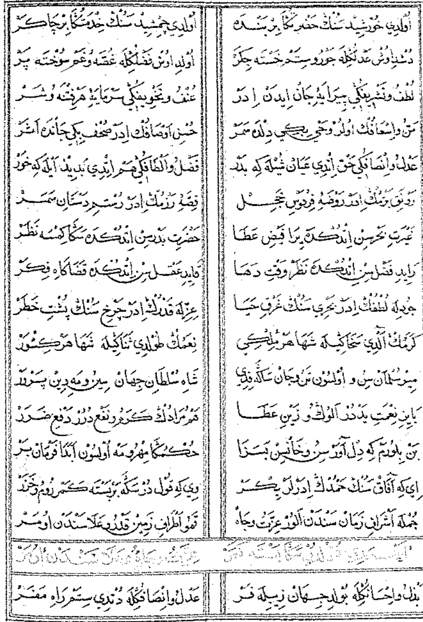
rak belirtilmiştir (II, 735). Eser, I. Bayezid'in oğlu Emîr Süleyman'a sunulmuştur. Türkiye'de otuz iki kadar yazma nüshası bilinen *İskendernâme*'nin yurt dışında da pek çok yazmasının bulunması, bu eserin ne kadar beğenilip okunduğunu göstermektedir. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde (TY, nr. 921) kayıtlı *İskendernâme* nüshası faksimilesi, bir inceleme ile birlikte İsmail Ünver tarafından yayımlanmıştır (Ankara 1983). Eserin "Mevlid" bölümü içindeki mi'râciye de Yaşar Akdoğan tarafından neşredilmiştir. Ayrıca *İskendernâme'den Seçmeler* adıyla halk için yapılmış bir yayımı da vardır (bk. bibl.). **3.** *Cemşîd ü Hurşîd.* Ahmedî'nin Emîr Süleyman'ın isteği üzerine kaleme aldığı bu mesnevi Selmân-ı Sâvecî'nin (ö. 778/1376) aynı addaki eserine dayanmaktadır. Fakat Ahmedî, mesneviyi Türkçe'ye çevirirken eklemiş olduğu yeni kısımlarla âdeta yepyeni bir eser vücuda getirmiş ve eseri 806'da (1403) tamamlamıştır. Aslında I. Mehmed'e sunulmak üzere hazırlanan, fakat Emîr Süleyman'a sunulan bu mesnevinin 847 (1444) yılında istinsah edilmiş tek nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ndedir (TY, nr. 921; *İskendernâme* de aynı yazma içindedir). Aruzun "mefâîlün mefâîlün feûlün" kalıbı ile yazılan mesnevide konu, Cemşîd ile Hurşîd arasındaki aşk hikâyesidir. Cemşîd Çin fağfurunun oğlu, Hurşîd ise Rum kayserinin kızıdır. Eser ilk defa Nihad Sâmi Banarlı tarafından ilim âlemine tanıtılmıştır. Mehmet Akalın 1969 yılında eser üzerinde bir doktora çalışması hazırlayarak gramer hususiyetlerini tesbit etmiş ve metin kısmını neşretmiştir (Ankara 1975). **4.** *Tervîhu'l-ervâh.* Tıp konusunda bir mesnevidir. Emîr Süleyman adına 1403-1410 yılları arasında kaleme alınmış, daha sonra bazı ilâvelerle birlikte I. Mehmed'e sunulmuştur. Bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Ayasofya, nr. 3595). Aruzun "mefâîlün mefâîlün feûlün" kalıbı ile yazılan bu eserin fazla nüshası yoktur. **5.** *Bedâyi ͑u's-siḥr fî ṣanâyi ͑i'ş-şi ͑r.* Bu Farsça risâle, Reşîdüddin Vatvât'ın (ö. 573/1177-78) *Ḥadâ ͗iḳu's-siḥr* adlı eseri, edebî sanatlara ait açıklamaları özetlenip Farsça örnekleri arttırılarak meydana getirilmiştir. Risâlenin tek nüshası, Konya Mevlânâ Müzesi'nde bulunan bir mecmuada yer almaktadır (nr. 2540/1, vr. 1ᵇ-71ᵃ). Ahmedî'nin *Mirḳātü'l-edeb*'i ile daha önce varlığından bile haberdar olunmayan *Mîzânü'l-edeb* ve *Mi ͑yârü'l-edeb* adlı risâlelerini de ihtiva eden mecmua, ilim âlemine ilk defa Nihad Çetin tarafından tanıtılmıştır. Yazma, büyük bir hattat ve müzehhip olan Ahmed b. Hacı Mahmûd el-Aksarâyî tarafından 22 Ramazan 835'te (23 Mayıs 1432) istinsah edilmiştir. Aynı hattat bu mecmuadan başka Ahmedî'nin Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki (Hamidiye, nr. 1082 m.) *Divan*'ını da istinsah etmiştir (istinsah tarihi 840 [1436]). Eserin önemli bir özelliği, Ahmedî'nin "tevşih" bahsinde bu sanatı tarif ettikten sonra kitaptaki tek Türkçe örnek olan kendi kasidesinden şu iki beyti vermesidir: "Ey ki __āfâk__ senün __hamd__ün iderler __y__ekser / V'ey ki __kul-dur sana__ ber-__beste-kemer__ Rûm u Hazer / Cümle eşrâf-ı zaman senden alur __izzet ü câh__ / Kamu etrâf-ı zemîn kadr __ü alâ senden umar__". Bu iki beytin yazmada kırmızı mürekkeple yazılmış (yukarıda altı çizili) harf ve kelimelerinden şu beyit ortaya çıkmaktadır: "Ahmedî kuldur sana beste kemer / İzzet ü câh ü alâ senden umar". Bu dört mısraın başındaki kelimelerin okunmaması halinde ise ortaya bir rubaî çıkmaktadır. Böylece bu örnekle, Ahmedî'nin Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki divanında da yer alan ve şairin içinde altı kıta, dokuz rubaî, iki beyit bulunduğunu söylediği bu kasidesini daha iyi anlamak mümkün olmaktadır. **6.** *Mirḳātü'l-edeb.* Bu eser hakkında uzun zaman Kâtip Çelebi'nin verdiği bilgiden (*Keşfü'ẓ-ẓunûn*, II, 1656) başka bir şey bilinmiyordu. *Mirḳātü'l-edeb,* Aydınoğulları'ndan Îsâ Bey'in oğlu Hamza Bey için yazılmıştır. Arapça-Farsça manzum bir lugat olan eserin altı nüshası Nihad Çetin tarafından tavsif edilmiştir. **7.** *Mîzânü'l-edeb.* Arapça sarfına dair Farsça bir kaside olup aynı mecmuanın 113ᵇ-121ᵇ varakları arasında yer almaktadır. **8.** *Mi ͑yârü'l-edeb.* Mecmuada dördüncü sırada yer alan (vr. 124ᵇ-130ᵃ) bu risâle Arap nahvine dair Farsça bir eserdir. *Mirḳātü'l-edeb*'in sadece Konya nüshasında bulunan mensur mukaddimesinden, son iki risâlenin Aydınoğlu Îsâ Bey'in oğlu Hamza Bey için *Mirḳātü'l-edeb*'e bağlı olarak bir ders kitabı halinde yazıldığı öğrenilmektedir.

Ahmedî'nin *Kasîde-i Sarsarî Şerhi* ile *Hayretü'l-ukalâ* adlı eserleri ise şimdiye kadar ele geçmemiştir. Bu iki eserden Kâtip Çelebi (*Keşfü'ẓ-ẓunûn*, I, 694; II, 1340) ve ona dayanarak diğer kaynaklar (M. Tâhir, Sadeddin Nüzhet Ergun, Fuad Köprülü) bahsetmektedirler. Latîfî, "Likāî" maddesinde Ahmedî'nin *Yûsuf ile Züleyhâ* adlı mesnevisinden söz ederek Likāî'nin bu esere nazîre yazdığını bildirmiştir. Fakat eser şimdiye kadar ortaya çıkmadığı için araştırmacılar Ahmedî ile ilgili yazılarında onun böy-

Ahmedî *Dîvan*'ından ilk iki sayfa (Vatikan Ktp., Turco, nr. 196)



Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.



Ahmedî *Divan*'ında "muvaşşah"a örnek olan kaside (Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 1082, vr. 61ᵇ)

le bir eseri ile karşılaşmadıklarını belirtmişlerdir. Son zamanlarda Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi'nce alınan yazma eserler arasında (Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Ktp., nr. 51) bir *Yûsuf u Züleyhâ* mesnevisi bulunmuştur. Bu eser üzerinde Nihat Azamat'ın yaptığı çalışma ile, bu mesnevinin yazarı Ahmedî'nin Akkoyunlu Hükümdarı Sultan Yâkub devri şairlerinden olduğu ve mesnevinin muhtemelen 883-896 (1478-1490) yılları arasında kaleme alınmış olabileceği tesbit edilmiştir (bk. **AHMEDÎ, Akkoyunlu**).

Osmanlı Müellifleri'nde, Ahmedî'nin, ayrıca *Esrarnâme* adında bir eser daha yazdığı kayıtlı ise de Fuad Köprülü bu eserin yazarının bir başka Ahmedî olabileceğini, kendi nüshasında gördüğü 880 olarak tesbit edilmiş telif tarihine dayanarak söylemektedir. Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Kütüphanesi'nde (nr. 16) kayıtlı *Esrarnâme*'nin aynı araştırmacının tetkiki sonucunda yine Akkoyunlu şairi Ahmedî tarafından kaleme alındığı, fakat Fuat Köprülü'nün verdiği 880 tarihi yerine 884'te (1479-80) Tebriz'de yazıldığı kesinlik kazanmıştır. Eser Ferîdüddin Attâr'ın *Esrarnâme* adlı eserinin tercümesi olmayıp *Muşîbetnâme*'sinin bazı parçalarının tercümesidir. Böylece bu iki eserin de bir başka Ahmedî'ye ait olduğundan artık şüphe edilemez. *Halilnâme* yazarı Abdülvâsi Çelebi, mesnevisinin "Sebeb-i Nazm-ı Kitâb" bölümünde Ahmedî'nin ölümü ile yarım kalmış *Vîs ü Râmîn* adlı bir mesnevisinden bahseder ki bu mesnevi de bugün elde mevcut değildir. Bununla birlikte Ahmedî'nin *Vîs ü Râmîn* adında yarım kalmış bir mesnevisi olduğunu Abdülvâsi Çelebi'ye dayanarak söylemek mümkündür.

Ahmedî'ye atfedilen *Süleymannâme* (*İA*, I, 220), *Kānun ve Şifâ Tercümesi* (Latîfî, s. 84 ve ondan naklen Âlî, Bursalı M. Tâhir ve Sadeddin Nüzhet Ergun) ve nihayet *Cengnâme* (*Keşfü'z-zunûn*, I, 607) adlı eserlerin onun tarafından kaleme alınmadığı ve tercüme edilmediği anlaşılmıştır. *Cengnâme*'nin de *Çengnâme* olduğu ve Ahmed-i Dâî tarafından yazıldığı artık bilinmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Ahmedî, *Cemşîd ü Hurşîd* (nşr. Mehmed Akalın), Ankara 1975; a.mlf., *İskendernâme* (nşr. İsmail Ünver), Ankara 1983; Sehî, *Tezkire*, s. 54-55; Âşık Çelebi, *Meşâirü'ş-şuarâ*, vr. 39ᵇ-40ᵃ; Latîfî, *Tezkire*, s. 82-84; Mecdî, *Şakāik Tercümesi*, s. 70-71; Kınalızâde, *Tezkire*, I, 146-148; *Keşfü'z-zunûn*, I, 607, 694; II, 1340, 1656; *Osmanlı Müellifleri*, II, 735; Tunca Kortantamer, *Leben und Weltbild des altosmanischen Dichters Ahmedî, unter besonderer Berücksichtigung seines Divans* (doktora tezi, 1973), Islamkundliche untersuchungen; a.mlf., "Yeni Bilgilerin Işığında Ahmedî'nin Hayatı", *EÜSBFD*, sy. 1 (1980), s. 165-166; a.mlf., "Leben und Weltbild des altosmanischen Dichters Ahmedi", *TAnz.*, sy. 1 (1975), s. 33; Yaşar Akdoğan, *Ahmedî Divanı I-II: Tenkitli Metin ve Dil Hususiyetleri* (doktora tezi, 1979), İÜ Ed. Fak., Türkiyat Araştırma Merkezi, T, nr. 2054; a.mlf., *Ahmedî Divanından Seçmeler*, Ankara 1988; a.mlf., *İskendernâme'den Seçmeler*, Ankara 1988; a.mlf., "Mi'rac-nâme ve Ahmedî'nin Bilinmeyen Mi'rac-nâmesi", *Osm. Ar.*, sy. IX (1989), s. 263-310; Necib Âsım, "Osmanlı Tarihnüvisleri ve Müverrihleri", *TOEM*, I (1329), s. 41-52; Nihad Sâmi Banarlı, "XIV. Asır Anadolu Şâirlerinden Ahmedî'nin Osmanlı Tarihi: Dâsitân-ı Tevârîh-i Mülûk-i Âl-i Osmân ve Cemşid ü Hurşid Mesnevîsi", *TM*, VI (1939), s. 111-176; İbrahim Kutluk, "Kültür ve Dil Tarihimizin Yeni Bir Vesikası, Attâr'ın Esrarnâme Tercemeleri", *TDED*, II/2 (1948), s. 125-132; Nihad M. Çetin, "Ahmedî'nin Bilinmeyen Birkaç Eseri", *TD*, sy. 3-4 (1952), s. 103-108; a.mlf., "Ahmedî'nin Mirkātü'l-edeb'i hakkında", *TM*, XIV (1965), s. 217-230; Ali Alparslan, "Ahmedî'nin Yeni Bulunan Bir Eseri: Mirkāt-ı Edeb", *a.e.*, X (1960), s. 35-40; İsmail Ünver, "Ahmedî'nin İskendernâmesindeki Mevlid Bölümü", *TDAY Belleten 1977*, Ankara 1978, s. 355-411; Nihat Azamat, "Yeni Bir Ahmedî ve İki Eseri: Yûsuf u Zelîha, Esrarnâme Tercümesi", *Osm.Ar.*, sy. VII-VIII (1988), s. 347-364; M. Fuad Köprülü, "Ahmedî", *İA*, I, 216-221; Orhan Şâik Gökyay, "İskender-nâme", *İA*, V/2, s. 1088-1090; G. L. Lewis, "Aḥmadī", *EI²* (İng.), I, 299-300.

 GÜNAY KUT

AHMEDÎ, Akkoyunlu

(ö. 884/1480'den sonra)

Akkoyunlular zamanında yaşayan Türk şairi.

Türk edebiyat tarihinde yakın zamana kadar varlığı bilinmeyen bu Akkoyunlu şairi yeni bulunan bir *Yûsuf u Zelîha* mesnevisinden hareketle ilim âlemine tanıtılmıştır (bk. bibl.).

Latîfî, tezkiresinde Likāî'yi anlatırken onun Ahmedî'nin *Yûsuf u Zelîha*'sına bir nazîre yazdığını söyler. Ahmedî ve Likāî'nin *Yûsuf u Zelîha*'ları bugüne kadar ele geçmediğinden Latîfî'nin bahsettiği *Yûsuf u Zelîha*'nın, XV. yüzyıl divan şairlerinden *İskendernâme* ve *Dâstân-ı Tevârîh-i Mülûk-i Âl-i Osmân* yazarı Ahmedî'ye ait olabileceği kabul edilmişti. Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Kütüphanesi'nde (yazma nr. 51) Ahmedî adına kayıtlı bulunan *Yûsuf u Zelîha*, ilk bakışta *İskendernâme* müellifi Ahmedî'ye isnat edilen eser olabileceği izlenimini uyandırmakta ise de "sebeb-i te'lîf" bölümünden, Akkoyunlu hükümdarlarından Sultan Yâkub zamanında (1478-1490) kaleme alındığı anlaşılmaktadır. Bu durumda eserin 815'te (1412-13) vefat eden Ahmedî'ye ait ola-

Akkoyunlu Ahmedî'nin *Yûsuf u Zelîha* adlı eserinden bir sayfa (MÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Ktp., nr. 51, vr. 101ᵃ)



Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

mayacağı kesindir. Nitekim şair de eserini Akkoyunlu ümerâsından Sûfî Halîl'in isteği üzerine yazdığını belirtmektedir. Osmanlı şuarâ tezkireleri ve diğer kaynaklarda bu tarihlerde yaşamış aynı adı taşıyan bir başka şair bulunmadığına göre, ortaya yeni bir şair ve eseri çıkmaktadır. Ahmedî hakkında şimdilik bütün bilgimiz Akkoyunlu hükümdarlarından Sultan Yâkub zamanında yaşadığı, Anadolu'ya sefere çıkan Sûfî Halîl'in bir gece kendisini çağırarak bir "kıssa-i Yûsuf" yazmasını istediği, onun da ertesi gün ordudan ayrılarak Tebriz'e gelip eserini elli yedi günde tamamladığından ibarettir (vr. 4^a-5^b). Bütün bunlardan, Latîfî'nin *Yûsuf u Zelîha*'sı olduğunu söylediği Ahmedî'nin Akkoyunlu Ahmedî olduğu ortaya çıkmaktadır. Eserin Brill Yayınevi tarafından satışa çıkarılan diğer bir nüshası görülememiştir (bk. *The Middle East 568,* October 1987, nr. 705).

Akkoyunlu Ahmedî'nin başka bir eseri de bugüne kadar Ahmedî'ye ait sanılan Attâr'ın *Esrarnâme* adlı eserinin tercümesidir. 884'te (1479-80) Tebriz'de ve yine Sûfî Halîl adına kaleme alınan *Esrarnâme Tercümesi*'nin birçok yazma nüshası bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

Latîfî, *Tezkire,* s. 340; Levend, *Türk Edebiyatı Tarihi,* I, 129; Nihat Azamat, "Yeni Bir Ahmedi ve İki Eseri: Yûsuf u Zelîha, Esrarnâme Tercümesi", Osm.Ar., sy. VII-VIII (1988), s. 347-364.



NİHAT AZAMAT

AHMEDÎLÎLER

Merâga ve Tebriz'de hüküm süren bir İslâm hânedanı (1108-1227).

Hânedanın kurucusu olarak kabul edilen Ahmedîl b. İbrâhim b. Vehsûdân er-Revvâdî, Selçuklu Sultanı Muhammed Tapar'ın Merâga emîri idi. Dedesi Tebriz hâkimi Vehsûdân b. Memlân da Tuğrul Bey'in hizmetinde bulunmuştu. Kaynaklar Ahmedîl'den ilk defa, Sultan Muhammed Tapar ile Hille Emîri Sadaka b. Mezyed arasında cereyan eden savaş (501/1108) münasebetiyle bahsederler. Ahmedîl daha sonra, Sultan Muhammed Tapar tarafından Haçlılar'a karşı cihada memur edilen Musul Emîri Mevdûd'un Urfa bölgesindeki ikinci seferine ve Tel Bâşir kuşatmasına katıldı (1111). Kırk beş gün süren muhasara sırasında Tel Bâşir senyörü Joscelin de Courtenay ile anlaşarak İslâm ordusunu kuşatmadan vazgeçirmeye çalıştı. Diğer emîrler buna razı olmayınca, ordunun büyük bir bölümünü teşkil eden askerleriyle Tel Bâşir'den ayrılıp onları da muhasaradan vazgeçmek zorunda bıraktı. Bu orduda bulunan Ahlatşah Sökmen el-Kutbî'nin ölümü üzerine, Sultan Muhammed Tapar'dan onun hâkimiyeti altındaki Tebriz ve diğer yerleri kendisine **iktâ*** etmesini istedi. Sultanın onun bu isteğini yerine getirip getirmediği bilinmemektedir. Ahmedîl, Dımaşk Atabegi Tuğtegin ile beraber Bağdat'ta sultanın sarayında bulunduğu sırada Bâtınî fedaileri tarafından hançerlenerek öldürüldü (510/1116). Sıbt İbnü'l-Cevzî'ye göre 5000 süvarisi vardı ve iktâının yıllık geliri 400.000 dinar idi.

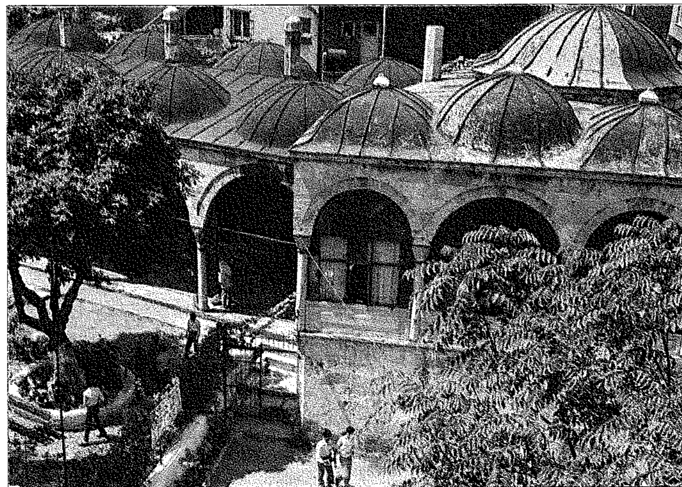
Ahmedîl'in yerine **gulâm***larından Aksungur geçti. Zeki Velidi Togan ve Ahmed-i Kesrevî gibi bazı araştırmacılar Aksungur'un Ahmedîl'in oğlu olduğunu söylerlerse de bu doğru değildir. Çünkü kaynakların kendisinden el-Ahmedîlî nisbesiyle bahsetmeleri onun Ahmedîl'in gulâmlarından biri olduğunu gösterir. Aksungur el-Ahmedîlî Sultan Muhammed Tapar'ın ölümü (1118) üzerine, Irak Selçuklu sultanı olan oğlu Mahmud'un hizmetine girdi ve kardeşler arasında cereyan eden taht kavgalarında önemli rol oynadı. Sultan Mahmud, kardeşi Mesud'un eski atabegi Kasîmüddevle Aksungur el-Porsukî'yi Merâga'ya vali tayin ettiğini duyunca, o sırada Bağdat'ta bulunan Aksungur el-Ahmedîlî'yi derhal Merâga'ya gönderdi (1120). Bir yıl sonra Mahmud'un diğer kardeşi Tuğrul'un atabegi Gündoğdu'nun ölümü üzerine Aksungur el-Ahmedîlî ona atabeg olmak için çalıştı, hatta onu Sultan Mahmud'a karşı kışkırtarak Merâga'ya geldiği takdirde emrine 10.000 süvari ve piyade vereceğini söyledi. Tuğrul bu teklifi kabul edince birlikte Erdebil istikametinde yola çıktılar, fakat şehre giremeyip Tebriz'e gittiler. Bu sırada Sultan Mahmud'un büyük bir orduyla gönderdiği Emîr Cüyûş Beg'in Merâga'yı ele geçirdiğini öğrendiler. Tasarladıkları planı gerçekleştirme ümitleri kalmayınca Ebher ve Zencan Emîri Şîrgîr'e müracaat edip yardım istediler. Ancak bir sonuç alamayınca Sultan Mahmud'dan af dileyerek itaat arzettiler (1122). Aksungur el-Ahmedîlî 1128'de Mezyedîler'den Dübeys b. Sadaka'nın çıkardığı karışıklıkları bastırmakla görevlendirildiyse de başarılı olamadı. Ertesi yıl Sultan Mahmud Dübeys'in Hille'yi işgal ettiğini duyunca Emîr Kızıl ile Ahmedîlî'yi çağırıp "Dübeys'e siz kefil olmuştunuz, onu yakalayıp bana teslim etmenizi istiyorum" dedi. Bunun üzerine Aksungur Bağdat'a geldi ve Dübeys'i takibe koyuldu. Sultan Mahmud 1130'da Aksungur'u oğlu Dâvud'a atabeg tayin etti. Bir yıl sonra sultanın ölümü üzerine Aksungur Dâvud'u sultan ilân ederek Irâk-ı Acem, Azerbaycan ve Arrân'da (Errân) onun adına hutbe okuttu. Dâvud'un amcaları Mesud, Tuğrul ve Selçuk Şah da saltanat davasıyla harekete geçince Aksungur, himayesindeki Sultan Dâvud'u alıp Azerbaycan'a hareket etti. Mesud onlardan daha erken davranıp Tebriz'i ele geçirdiyse de Aksungur şehri geri aldı. Taht mücadeleleri sonunda kardeşlerden Tuğrul sultan, Mesud Gence meliki, Selçuk Şah da Fars meliki oldu. Bunun üzerine Dâvud ile birlikte Azerbaycan'a hâkim olan Aksungur büyük bir orduyla, Hemedan'da bulunan Tuğrul üzerine yürüdü, fakat mağlûp oldu (1132). Tuğrul, Merâga ve Tebriz'i ele geçirdi. Aksungur Dâvud ile birlikte Bağdat'a kaçtı ve Dâvud'un diğer amcası Mesud'un Azerbaycan'a hâkim olması için çalıştı. Halife Müsterşid Tuğrul'a düşmanlığı sebebiyle Mesud'u sultan, Dâvud'u da veliaht kabul ederek hutbeyi onlar adına okuttu. Halifenin de desteğini sağlayan Mesud, Dâvud ve Aksungur ile beraber Azerbaycan'da bulunan Tuğrul üzerine yürüdü. Merâga'ya vardıklarında Aksungur onlara erzak ve silâh verdi. Tuğrul, Karasungur adlı emîrini Aksungur üzerine gönderdi. Erdebil şehri önlerinde vuku bulan savaşta Aksungur mağlûp oldu. Fakat daha sonra Tuğrul'u yenerek Hemedan'ı ele geçirdi. Kısa bir müddet sonra da Karategin çayırında Bâtınîler tarafından öldürüldü (527/1133).

Aksungur'un yerine geçen oğlu, bazı kaynaklarda babasının adıyla, diğer bazı kaynaklarda ise Nusretüddin Hasbeg, Arslanapa veya sadece Arslan şeklinde de kaydedilmektedir. İbnü'l-Esîr ondan ilk defa 530 (1135-36) yılı olaylarını anlatırken bahseder ve Sultan Mesud'a karşı Halife Râşid-Billâh'ı desteklemek için Bağdat'a gelen emîrler arasında onu da zikreder. Arslanapa daha sonra kardeşi Şîr ile Sultan Muhammed b. Mahmûd'un hizmetine girdi (549/1154-55). Sultan da onu oğlu Dâvud'a atabeg tayin etti. Bu durum Azerbaycan'daki rakibi İldeniz ile aralarının açılmasına sebep oldu. Atabeg İldeniz, Arslanapa'ya haber gönderip Sultan Arslanşah'a itaat arzetmesini isteyince o bu teklifi reddetti ve Ahlatşahlar'ın da desteğiyle İldeniz'in oğlu Pehlivan'ı Sefîdrûd'da (Kı-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

zıl Ören) ağır bir bozguna uğrattı (1161). Arslanapa, Gürcüler'in Dvin'i işgal etmeleri üzerine Gürcistan seferine çıkan İldeniz'in saflarında sefere katıldı ve Gürcü Kralı Giorgi bozguna uğratıldı. Ancak bu dostluk ve barış dönemi uzun sürmedi. Birkaç sene sonra araları yine bozuldu. Halifenin Arslanapa'nın isteğine uyarak yanında bulunan şehzade Dâvud'u sultan ilân edip adına hutbe okutması İldeniz'i öfkelendirdi ve oğlu Pehlivan'ı büyük bir orduyla Arslanapa üzerine gönderdi. Arslanapa yenilip Merâga'ya kaçtı (563/1167-68). Pehlivan onu muhasara etti, fakat sonunda taraflar arasında anlaşma sağlandı. Arslanapa 570'te (1174-75) öldü ve vasiyeti üzerine yerine oğlu Feleküddin geçti. İldenizliler'le Ahmedîlîler arasındaki mücadele bu dönemde de devam etti. Pehlivan b. İldeniz Feleküddin üzerine yürüdü ve Revândiz Kalesi'ni kuşattı. Kaleyi ele geçiremeyeceğini anlayınca kuşatmayı kaldırıp Merâga'ya hareket etti, kardeşi Kızılarslan'ı da Tebriz'e gönderdi. Pehlivan Merâga halkıyla savaşırken askerlerinden bir grup Merâgalılar'ın eline esir düşmüştü. Akıllı ve ileri görüşlü bir kişi olan Merâga kadısı Sadreddin bu esirlere çok iyi davrandı ve hil'at giydirip onları serbest bıraktı. Bu davranış Pehlivan'ın hoşuna gitti; kadı Sadreddin'in teklifi üzerine Tebriz'in teslim edilmesi şartıyla Merâga'yı muhasara etmekten vazgeçti. Feleküddin'den sonra Ahmedîlî hânedanının başına kardeşi Alâeddin Körpearslan (Karasungur) geçti (584/1188-89). Alâeddin, Irak Selçuklu Sultanı Tuğrul'un Halife Nâsır'a karşı savaşa hazırlandığı sırada Hemedan'a giderek onun emrine girdi ve sultandan yakın ilgi gördü; Sultanoğlu Berkyaruk'u ona teslim etti. Alâeddin 602 (1205-1206) yılında İldenizli Ebû Bekir'e karşı Erbil hâkimi Muzafferüddin Gökböri ile ittifak yaptı; fakat Ebû Bekir eski kölelerinden Aydoğmuş ailesinin yardımıyla Merâga üzerine yürüyünce Alâeddin Urmiye ve Uşnu karşılığında şehri ona terketmek zorunda kaldı. 604'te (1207-1208) ölen Alâeddin Körpearslan o devrin en âdil hükümdarlarından biri idi. Edebiyata karşı büyük bir ilgi gösteriyordu. Meşhur şair Genceli Nizâmî *Heft Peyker* (*Behrâmnâme*) adlı eserini ona ithaf etmiştir.

Alâeddin'in ölümü üzerine gulâmlarından biri, oğullarından Feleküddin Ahmed (veya Nusretüddin Muhammed) adına yönetime el koydu ve Revândiz Kalesi'ne kapandı. Ancak Feleküddin Ahmed ertesi yıl ölünce İldenizli Ebû Bekir Merâga'nın geri kalan kısımlarını da zaptetti (605/1208-1209). Ahmedîlî hânedanı bu tarihten itibaren kadınların eline geçti. İbnü'l-Esîr, Moğollar Merâga'yı zaptettikleri sırada (1221) hânedanın başında bir kadın bulunduğunu ve Revândiz Kalesi'nde ikamet ettiğini belirtir. Celâleddin Harzemşah'ın veziri Şerefülmülk 1227'de Revândiz'i kuşattığı zaman kalede muhtemelen Alâeddin Körpearslan'ın kız torunlarından biri bulunuyordu ve İldenizliler'den Özbek'in oğlu Hâmûş ile evliydi. Celâleddin Harzemşah, Hâmûş'tan boşanan bu kadınla evlenmiş, onu kendi valisi sıfatıyla Revândiz'e tayin etmiş ve böylece Ahmedîlî hânedanı sona ermiştir. Ancak Cüveynî, Nusretüddin adlı bir Ahmedîlî şehzadesinin Anadolu'da gizlendiği sırada Güyük Han tarafından Azerbaycan ve Tebriz valiliğine tayin edildiğini (1246) yazar. Bu şehzade muhtemelen Ahmedîlî prensesinin Hâmûş ile olan evliliğinden doğan çocuğudur.



Ahmediye Camii minaresinden Ahmediye Külliyesi'nin avlusu

BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'l-Kalânisî, *Târîḫu Dımaşḳ* (nşr. Süheyl Zekkâr), Dımaşk 1403/1983, s. 279, 281-282, 315; Azîmî, *Târîḫ* (Selçuklular Dönemiyle İlgili Bölümler: h. 430-538, nşr. Ali Sevim), Ankara 1988, s. 32, 63; Râvendî, *Râḥatü's-ṣudûr* (trc. Ahmed Ateş), Ankara 1957-60, s. 42, 235, 252, 320-321; *Ahbârü'd-devleti's-Selçûkıyye* (trc. Necati Lugal), Ankara 1943, s. 73, 75, 100, 138; Nesevî, *Sîret-i Celâleddîn-i Mengübirtî* (trc. ve nşr. Mücteba Mînovî), Tahran 1344 hş./1965, s. 161, 366-367, 404-405; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil* (trc. Abdülkerim Özaydın), İstanbul 1987, X, 359, 368-369, 410, 472, 517-518, 528, 537, 540-541; XI, 42, 169, 208, 221-222, 234, 239, 268-269; Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mirʾâtü'z-zamân*, s. 53; Bündârî, *Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi* (*Zübdetü'n-Nuṣra ve nuḫbetü'l-ʿUṣra*, trc. Kıvameddin Burslan), İstanbul 1943, s. 151, 210-212, 223-224; İbnü'l-Adîm, *Zübdetü'l - ḥaleb* (nşr. Sâmi ed-Dehhân), Dımaşk 1373/1974, II, 158-161; Juvainî, *The History of the World - Conqueror* (trc. J. A. Boyle), Manchester 1958, I, 148; II, 511; Reşîdüddin, *Câmiʿu't-tevârîḫ* (nşr. Ahmed Ateş), Ankara 1960, s. 161; Zehebî, *Aʿlâmü'n-nübelâʾ*, XIX, 383; Browne, *LHP*, II, 408 vd.; C. E. Bosworth, "The Political and Dynastic History of the Iranian World", *CHIr.*, V, 33-34, 169-171, 176-179, 183; a.mlf., *İslâm Devletleri Tarihi*, s. 112-113; Işın Demirkent, *Urfa Haçlı Kontluğu Tarihi: 1098'den 1118'e kadar*, İstanbul 1974, s. 133-136, 144; Ali Sevim, *Biyografilerle Selçuklular Tarihi* (İbnü'l-Adîm, *Bugyetü'ṭ-ṭaleb fî târîḫi Ḥaleb*, Selçuklularla İlgili Kısımlardan Seçmeler), Ankara 1976, s. 146-148, 160, 354; a.mlf., *Suriye ve Filistin Selçukluları Tarihi*, Ankara 1983, s. 217- 219; Osman Turan, *Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi*, İstanbul 1980, s. 89; Abdülkerim Özaydın, *Muhammed Tapar Devri Selçuklu Tarihi* (doktora tezi, 1983), İÜ Ed. Fak. Genel Kitaplığı, s. 181-182, 185, 223; M. Altay Köymen, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi*, Ankara 1984, II, 144-147, 174, 205-210, 212, 215, 217; H. İbrâhim Hasan, *İslâm Tarihi* (trc. İsmail Yiğit v.dğr.), İstanbul 1986, V, 75; S. Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi* (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1987, II, 100-101; Erdoğan Merçil, "İldenizliler", *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, İstanbul 1988, VIII, 84, 87, 90; Coşkun Alptekin, "Irak Selçukluları", *a.e.*, VII, 321-326; a.mlf., *Dimaşk Atabegliği*, İstanbul 1985, s. 40-42; Ahmed Kesrevî, *Şehriyârân-ı Gumnâm*, Tahran 2535 şş., s. 226-246; A. Zeki Velidî Togan, "Aksungur", *İA*, I, 275-276; V. Minorsky, "Merâga", *İA*, VII, 733-736; a.mlf., "Aḥmadīlīs", *EI²* (İng.), I, 300-301; Ahmet Ateş, "Nizâmî", *İA*, IX, 323; Faruk Sümer, "Pehlivan", *İA*, IX, 545-546.

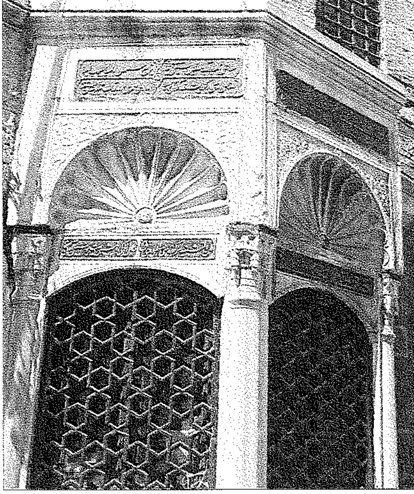
 ABDÜLKERİM ÖZAYDIN

AHMEDİYE KÜLLİYESİ

Üsküdar'da Ahmediye semtinde bulunan XVIII. yüzyıla ait külliye.

Cami, medrese, dershane, kütüphane, sebil ve iki çeşmeden teşekkül eden külliye, Gündoğumu caddesi ile Esvapçı sokağının birleştiği bayırda kurulmuş-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.



Külliyenin cümle kapısı bitişiğindeki üç cepheli sebil

tur. Meyilli araziye oturtuluşu ve mimari tanzimi çok başarılıdır. Kitâbelerinden anlaşıldığına göre 1134'te (1722) Eminzâde Hacı Ahmed Ağa tarafından yaptırılmıştır. Gündoğumu caddesi üzerinde bulunan ve aynı zamanda tekkenin de kapısı olan avlu, cümle kapısının sağında mermerden gayet zarif bir çeşme, solunda da yine aynı zarafette bir sebil yer almaktadır. Çeşmenin kitâbesinden ayrı olarak ayna taşı üzerinde bulunan 1280 (1863-64) tarihli tamir kitâbesine göre, bu çeşme menbaından itibaren II. Mahmud'un ikballerinden Tiryal Hanım tarafından tamir ettirilmiştir. Çeşmenin ve üç yüzlü olan sebilin arkalarında birer oda vardır. Cümle kapısı, sebil ve çeşme üçlüsünün üzerinde külliyenin fevkanî sekiz yüzlü ve kubbeli dershanesi bulunmaktadır. Önünde yuvarlak kemerli üçlü bir revakı olan dershane altısı altta, altısı da üstte olmak üzere toplam on iki pencereden ışık almaktadır. Revakın orta kubbesi çapraz tonozdur ve mermer mihrabı ile sütun başlıkları mukarnaslıdır.

Gündoğumu caddesinin bitiminde köşeye yakın bir mesafede kitâbesiz ve daha sade olan ikinci bir çeşme bulunmaktadır. Bunun solundaki küçük bölümün külliyenin muvakkithanesi olduğu söylenmektedir.

Girişte cümle kapısının solunda yer alan medrese iki kollu ve on bir odalıdır. Odaların önünde kubbeli ve yuvarlak kemerli bir revak bulunmaktadır. Odalar kubbeli olup revaka ve dışarı açılan ikişer pencere ile birer dolap ve ocağa sahiptir. Medresenin arkasında altı helâ, girişin sol tarafında da dokuz tane abdest musluğu vardır. Külliyenin Esvapçı sokağı tarafındaki ikinci kapısının yanında kubbeli ve önü üçlü revakla örtülü fevkanî kütüphane binası yer almaktadır. Sütun başlıkları baklavalıdır. Binanın sekiz alt, altı üst penceresi, bir ocağı ve iki dolabı bulunmaktadır. Revaka açılan bir de helâsı mevcuttur. Binanın altında bugün umumi tuvalet vardır.

Cadde ve sokağın birleştiği köşede yer alan cami kare planlı olup moloz taştan inşa edilmiştir; solunda bulunan minaresi kesme taştandır. 1931'de yapıldığı söylenen ahşap son cemaat yeri 1965'teki onarım sırasında kaldırılmış ve yenisi yapılmamıştır. Kapının solundaki son cemaat yeri mihraplıdır. Kapıdaki 1134 (1722) tarihli beş satırlık sülüs kitâbede, evvelce burada bulunan Kepçe Hoca Mescidi'nin harap olduğu ve yerine Hacı Ahmed Ağa'nın bu camiyi yaptırdığı yazılıdır. Külliyenin diğer kitâbeleri ta'liktir. Caminin kubbesi dilimli tromplara oturmakta, sekiz kenarlı kasnağın her kenarında birer pencere bulunmaktadır. Mihrap, sıvalı basit bir niş şeklindedir. Mermer minber küçük fakat devrin güzel bir eseridir. Caminin altta yedi, üstte sekiz penceresi vardır. Kapının solunda bulunan üst pencerenin son cemaat yerinden mahfile çıkılan bir kapı olduğu anlaşılmaktadır.

Külliyenin bânisi Eminzâde Ahmed Ağa'nın 1143 (1730-31) tarihli mezar taşı ve ilk mescidi yaptıran Kefçe (Kepçe) Dede'nin altı sütunlu üstü kubbeli açık türbesinin de bulunduğu kabristan, caminin kıble ve kuzey tarafında iki kısım halinde yer alır.

Bugün medresenin bir bölümü Kur'an kursu, diğer bölümü ise aşhane imaret olarak kullanılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

Ayvansarâyî, *Hadîkatü'l-cevâmi'*, II, 206; *Sicill-i Osmânî*, I, 245; İ. Hakkı Konyalı, *Âbideleri ve Kitâbeleriyle Üsküdar Tarihi*, İstanbul 1976, I, 87-89, 322, 323; II, 127; Mübahat S. Kütükoğlu, "1869'da Faal İstanbul Medreseleri", *TED*, sy. 7-8 (1977), s. 277-392; a.mlf., "Dârü'l-Hilâfeti'l-Aliyye Medresesi ve Kuruluşu Arefesinde İstanbul Medreseleri", *İTED*, VII/1-2 (1978), s. 186-187; *İst.A*, I, 378-382.



İ. AYDIN YÜKSEL

AHMEDİYYE

(bk. BEDEVİYYE).

AHMEDİYYE

(bk. KÂDIYÂNÎLİK).

AHMEDİYYE

(bk. MÜCEDDİDİYYE).

AHMEDİYYE

(bk. RİFÂİYYE).



Ahmediye Külliyesi - Üsküdar İstanbul

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. -- Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

AHMEDİYYE
(أحمدية)

Çiştiyye tarikatının Ebü'l-Abbas Ahmed b. Abdülhak er-Rudavlî'ye (ö. 838/1434) nisbet edilen bir kolu (bk. ÇİŞTİYYE).

AHMEDİYYE
(أحمدية)

Halvetiyye tarikatının Yiğitbaşı Ahmed Şemseddin'e (ö. 910/1504) nisbet edilen ana kollarından biri.

Halvetiyye tarikatında "orta kol" diye bilinen Ahmediyye tarikatının silsilesi, kurucusu Yiğitbaşı Ahmed Şemseddin'in şeyhi Alâeddin Uşşâkī, İbrâhim Tâceddin Kayserî ve Pîr Muhammed Erzincânî vasıtasıyla Seyyid Yahyâ Şirvânî'ye ulaşır. Ahmed Şemseddin Halvetiyye tarikatında usûl-i esmâ denilen Allah'ın yedi ismiyle (lâilâhe illallah, Allah, hû, hak, hay, kayyûm, kahhâr) zikretmeyi esas alan zikir usulüne vehhâb, fettâh, vâhid, ahad, samed isimlerini ilâve ederek zikri on iki esmaya çıkarmıştır. Ahmediyye tarikatından doğan ilk kol, Ahmed Şemseddin'in halifesi İzzeddin Karamânî'nin müntesibi İbrâhim Ümmî Sinan'a nisbet edilen Sinâniyye'dir; daha sonra silsileleri Yiğitbaşı Ahmed Şemseddin'e ulaşan Ramazâniyye, Uşşâkıyye ve Mısriyye şubeleri ile bunların kolları meydana gelmiştir.

Sinâniyye. Kurucusu Ümmî Sinan'dır (ö. 976/1568). Kolları **Muslihiyye** (kurucusu Tekirdağlı Muslihuddin Mustafa, ö. 1099/1688) ve **Zühriyye**'dir (kurucusu Kayserili Ahmed Zührî, ö. 1157/1744).

Ramazâniyye. Kurucusu Ramazan Efendi'dir (ö. 1025/1616). Kolları **Cihangîriyye** (kurucusu Cihangirli Hasan Burhâneddin, ö. 1074/1664); **Buhûriyye** (kurucusu Edirneli Mehmed Buhûrî, ö. 1039/1630); **Raûfiyye** (kurucusu Ahmed Raûfî, ö. 1170/1757); **Cerrâhiyye** (kurucusu Nûreddin Cerrâhî, ö. 1083/1672) ve **Hayâtiyye**'dir (kurucusu Mehmed Hayâtî Efendi [ö. ?]).

Uşşâkıyye. Kurucusu Hasan Hüsâmeddin Uşşâkī'dir (ö. 1001/1593). Kolları **Cemâliyye** (kurucusu Edirneli Mehmed Cemâleddin Efendi, ö. 1164/1751); **Salâhiyye** (kurucusu Selâhaddin Uşşâkī, ö. 1130/1718) ve **Câhidiyye**'dir (kurucusu Edirneli Ahmed Câhidî, ö. 1070/1660).

Mısriyye (Niyâziyye). Kurucusu Niyâzî-i Mısrî'dir (ö. 1105/1694).

BİBLİYOGRAFYA :

Harîrîzâde, *Tibyân*, I, vr. 53ª-65ᵇ; *Tomar-Halvetiyye*, s. 91-113; Hüseyin Vassâf, *Sefîne*, IV, 155-160.



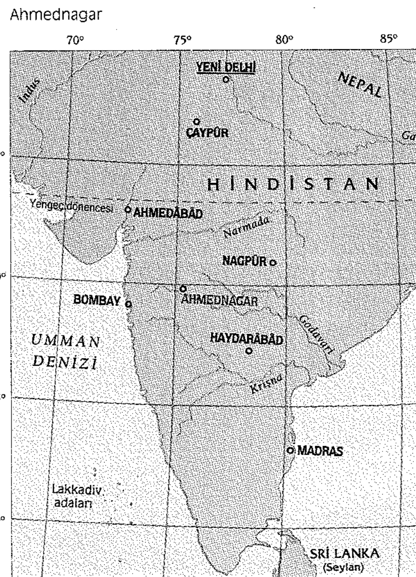
SÜLEYMAN ULUDAĞ

AHMEDNAGAR

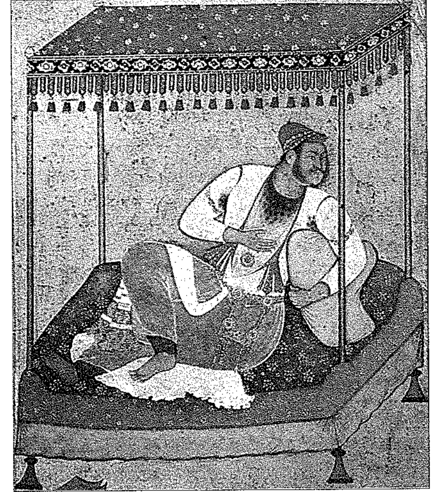
Batı Hindistan'da bir şehir ve bu şehrin merkez olduğu il.

1495'te Behmenîler'in bölge valisi Ahmed Nizam Şah tarafından tesis edildi. Behmenî Krallığı'nın 1496'da sona ermesi üzerine Ahmed Nizam Şah istiklâlini ilân edip Nizamşahlar Devleti'ni kurunca burayı da kendisine başşehir yaptı. Şehre, kurucusu Ahmed Nizam Şah ve veziri Ahmed Gucerâtî'ye nisbetle Ahmednagar (Ahmed şehri) adı verilmiştir.

Şehir, Ahmed Nizam Şah idaresinde en yüksek refah seviyesine ulaştı; onun oğlu Burhan zamanında da (1510-1553) bir ilim ve kültür merkezi haline geldi. Burhan Şah döneminde Kâşân bölgesinden gelen Şah Tâhir Hüseynî'nin çalışmalarıyla bölgede Şiîlik epeyce yayıldı; Safevîler'le iyi münasebetler sürdürüldü ve hutbelerde Safevîler'e bağlılık ifadeleri kullanıldı. I. Hüseyin devrinde de (1553-1565) yine aynı akîdeye bağlılık devam ederek bu durum ara sıra görülen kesintilere rağmen Nizamşahlar'ın sonuna kadar sürdü. I. Murtaza (1565-1588) döneminde devletin durumu bozuldu; onun ölümü üzerine çıkan iç karışıklıklardan istifade eden Ekber Şah 1600'de bölgeyi ele geçirerek Türk-Hint İmparatorluğu'na kattı. Bununla beraber ülke topraklarının resmen ilhakı, yaklaşık otuz yıl sonra gerçekleştirilebildi. Bu devirde Dekken eyaletine bağlanan Ahmednagar, daha sonra da Haydarâbâd'da hüküm süren Nizam (Âsafcâhîler) hânedanının idaresine geçti. Evrengzîb'in ölümünden sonra şehir Maratalar'a bağlandı, 1803 yılından sonra da İngilizler'in idaresi altına girdi. Hindistan'ın bağımsızlığını kazanması üzerine Maharaştra eyaletine bağlandı. 1981'de Ahmednagar şehrinin nüfusu 143.937, ilin nüfusu ise 2.708.309 idi.



Ahmednagar



Sultan Murtaza Nizamşâhî'nin (1565-1588) Ahmednagar resim ekolüne göre yapılmış bir minyatürü (Râmpûr Devlet Ktp. Hindistan)

Büyük ölçüde edebî ve kültürel faaliyetlere sahne olan Ahmednagar bağımsız bir resim ekolüne adını vermiştir. Şehirde İslâm sanatları ve kültürünün o devre mahsus örneklerini görmek mümkündür. Bu sanat eserleri arasında II. Salâbet Han'ın türbesi, 1576'da başlanarak 1583'te tamamlanan Ferahbâğ Sarayı ve Agra'daki Tac Mahal gibi Bâbürlü eserlerinden ilham alınarak yapılmış birçok bina yer almaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

J. Talboys Wheeler, *India under the Muslims Rule I*, Delhi 1975, s. 181-182, 204; Rafi Ahmad, *Studies in the History of Medieval Deccan*, Delhi 1977, s. 1-19; Krishna Chaitanya, *A History of Indian Painting*, Delhi 1979, s. 71-72; Bayur, *Hindistan Tarihi*, I, 401, 428, 436, 446; Ashvani Agrawal, *Studies in Mughal History*, Delhi 1983, s. 9-12, 26, 123, 136-138, 139-150, 154, 156-157, 169; M. Mujeeb, *Indian Muslims*, New Delhi 1985, s. 248; Sâqi Must'ad Khan, *Maâsir-i 'Âlamgiri* (trc. Jadunath Sarkar), New Delhi 1986, s. 146, 157, 309; "Ahmednagar", *UDMİ*, II, 167; C. Collin Davies, "Nizâmşâh", *İA*, IX, 328-329; Z. A. Desai, "Ahmadnagar", *EIr.*, I, 665.



MUSTAFA L. BİLGE

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

AHMEDÜ BAMBA

(1850-1927)

Senegal'de en güçlü tarikat olan Mürîdiyye'nin kurucusu.

Büyük dedesi Mame Maram'ın 1772 yılına doğru Baol'da kurduğu M'Backé köyünde doğdu. Mame Maram'ın burada açtığı Kur'an okulunda kendisinden sonra da oğlu Mame Balla burada öğretimi sürdürmüştür. Mame Balla'nın tahsil için Bamba'da Ahmedü adlı bir şeyhin yanına gönderdiği oğlu Momar Antassaly öğrenimini bitirip köyüne döndükten sonra, doğan çocuğuna hocasının hâtırasına Ahmedü Bamba adını koymuştu. Arapça isim zinciri kaynaklarda Ahmed (Muhammed) b. Muhammed b. Habîbullah şeklinde geçmektedir.

Maba Diakhu'nun Baol'da cihad hareketine giriştiği yıllarda Ahmedü Bamba dokuz yaşındaydı. Bu arada bazı köylerle birlikte M'Backé yıkılmış, Momar da ailesini alarak Rip'te Porokhane köyüne yerleşmişti. Momar burada kısa zamanda Maba Diakhu'nun takdirini kazandı, Maba kendisine bir Kur'an okulu açtı ve çocuklarının eğitimini de ona tevdi etti.

Cayor'da Fransızlar'a karşı savaş açıldığında (1866), direniş hareketinin lideri Lot Dior memleketini terketmek zorunda kalmıştı. Maba tarafından kabul edilen ve Bamba'nın babası Momar'la dostluk kuran Lot Dior 1871 yılında yapılan antlaşma üzerine Cayor'un yöneticiliğine getirildi. Lot Dior'un Volof Krallığı'na kadı olma teklifini kabul etmeyen Momar, Diourbel yakınlarındaki Patar köyüne yerleşti. 1874 yılına kadar burada kalan Momar aynı yıl Cayor'a giderek daha önce yıkılan köylerinin hâtırasına orada M'Backé-Cayor köyünü kurdu. Babasının 1880'de ölümüne kadar burada kalarak onun yanında Arapça, Kur'an ve fıkıh bilgisini geliştiren Ahmedü Bamba, ilim ve takvâsıyla büyük şöhrete kavuştu. Kendisine yapılan kadılık teklifini kabul etmedi ve Saint-Louis'e giderek o sırada Batı Afrika'nın en meşhur tarikatı olan Kādiriyye'nin halifesi el-Hâc Kamara'ya intisap etti. Daha sonra meşhur Kādirî şeyhi Sidya'nın irşadından faydalanmak üzere Moritanya'ya gitti. Şeyh Sidya tarafından çok iyi karşılanan Ahmedü Bamba ondan tasavvuf, akaid, Mâlikî fıkhı ve *Ṣaḥîḥ-i Buḫârî* okudu. Şeyh Sidya daha sonra onu Volof bölgesine halife tayin etti. Ahmedü Bamba bir Kādirî halifesi olarak Senegal'e döndüğünde Lot Dior Fransızlar'a karşı savaşa girmişti. Uzlete çekilmek maksadıyla büyük merkezlerden uzak kalmayı tercih eden Ahmedü Bamba Darou-Marnâne adlı bir köy kurarak burada müridlerinin eğitimiyle meşgul oldu. Bu yeni köyde büyük ilgi gördü ve ziyaretçi akınına uğradı. Bir süre sonra Baol'da Tûbâ köyünü kurarak oraya yerleşti (1886). 1891 yılında başşehir Saint-Louis'e gitti ve Fransız sömürge yönetiminin ortaya çıkan karışıklıklardan duyduğu endişeler karşısında, başşehirle özellikle Baol ve Colof'ta çıkan siyasî karışıklıklarla ilgisi bulunmadığı yolunda açıklamada bulundu. Daha sonra gittiği N. Diambour'da da karışıklıkların sürmesi üzerine Baol'a döndü. Fakir bir derviş olduğunu ve müridlerinin eğitimiyle uğraşmaktan başka bir gayesi bulunmadığını her defasında belirtmesine rağmen Fransızlar tarafından Baol tahtının iddiacısı şeklinde takdim edildi; mahallî yöneticiler merkezî yönetime Ahmedü Bamba ile mensuplarının tehlike arzettiği yolunda raporlar verdiler. 1895'te bazı müridleriyle birlikte Colof'a giderek orada Tûbâ adıyla yeni bir köy kurdu. Fakat etrafında oluşan talebe halkası, akın akın gelen ziyaretçiler, direniş hareketleri mensuplarıyla bazı liderlerin ona biat etmeleri, vergilerin ödenmemesi ve baş gösteren karışıklıklar sömürge yönetimini iyice rahatsız etti. Bamba, müridlerini dağıtması yolundaki isteği kabul etmemesi üzerine 10 Ağustos 1895'te tutuklanarak Saint Louis'e götürüldü ve oradan Gabon'a sürüldü. 7 yıl 7 ay Mayombé adasında, hıristiyanlaştırılmış halk arasında sürgünde yaşadı. Eserlerinin birçoğunu bu sırada kaleme aldı. 1902'de sürgünden döndü ve bu defa son derece ateşli bir tarzda vaaz ve irşada başladı, bağlılarının ziyaret akınına uğradı.

Ahmedü Bamba



Ertesi yıl tekrar tutuklanan Ahmedü Bamba bu defa Moritanya'ya sürüldü. 1906'da müridleri, şeyhlerinin dönmesi için çeşitli bölgelerde yer yer şiddet hareketlerine varan gösteriler düzenlediler. Yönetim ondan bunlara engel olmasını isteyince, gösterilere katılan müridlerinin kendisini ziyaret etmelerini yasakladı. Buna rağmen ona olan sevgi ve bağlılık gittikçe arttı. Yönetim Ahmedü Bamba'yı önce Colof'ta Thiène köyüne, daha sonra da kolaylıkla gözaltında bulundurulabileceği Diourbel'e nakletti (1912).

Sömürge yönetimi I. Dünya Savaşı'nın arefesinde Ahmedü Bamba'yla iyi ilişkiler içine girmenin ve onun otoritesinden faydalanmanın uygun bir siyaset olduğu düşüncesiyle, müridleri arasından Fransız askerî birliklerine asker seçimini kendisine bıraktı. Bu yumuşama politikasının bir başka sebebi de tarikat mensuplarının yer fıstığı üretimindeki etkinliği ve bu suretle kavuştukları büyük ekonomik gücü kanalize edebilme arzusudur. Ayrıca, Ahmedü Bamba'nın kendisini ibadet ve tefekküre vermiş bir kimse olarak rahat bırakılması isteği ve siyasî karışıklıklarla ilgisi bulunmadığı yolundaki açıklamalarına Fransız otoritelerinin inanmaya başlamış oldukları da düşünülebilir. Ahmedü Bamba'yla ilişkilerini geliştiren sömürge yönetimi onu müslümanların din işleriyle ilgili şûra meclisinin üyeliğine tayin ettikleri gibi askerî alanda sağladığı yardımlardan dolayı da Légion d'Honneur nişanıyla taltif ettiler. Fakat o bu nişanı sembolündeki haç işaretinden dolayı kabul etmedi.

Ahmedü Bamba, hayatının son döneminde birçok Mürîdiyye merkezi kurarak ibadet, ilim ve müridlerinin eğitimiyle meşgul oldu. 1924'te Tûbâ'yı resmen tarikatın mânevî merkezi yapmak istedi ve orada bir cami inşa ettirmeyi kararlaştırdı. Ancak bu arzusunu gerçekleştiremeden 19 Temmuz 1927'de öldü ve Tûbâ'da toprağa verildi.

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

Ahmedü Bamba'nın kurduğu ve Batı Afrika'nın birçok ülkesinde yayılmış bulunan Müridiyye tarikatı temelde Kādiriyye'nin bir kolu olmakla birlikte bazı farklı özelliklere sahiptir. Ahmedü Bamba Kādiriyye ve Ticâniyye'nin tesirlerinin de görüldüğü kendine has bir **evrâd*** tertip etmiştir. Ahmedü Bamba'nın ilim tahsiline ve bedenî çalışmaya son derece önem verdiğini de belirtmek gerekir. Çalışmaya özel bir önem atfedilmesinin sebebi, tarikatın ortaya çıktığı tarihî şartlarda aranmalıdır. Fransızlar'ın bölgeyi sömürgeleştirdikleri bir ortamda Ahmedü Bamba, müridlerinin ihtiyaçlarını karşılamak ve onları ekonomik yönden güçlendirmek için "dara"lar (kollektif çiftlik) kurarak müridlerini Senegal ekonomisinin gelişmesinde önemli yeri bulunan yer fıstığı üretimine yönlendirmiş ve bu işte büyük bir başarı sağlamıştır.

Ahmedü Bamba Fransız sömürgeciliğine karşı doğrudan bir savaşa girişmediği gibi onun böyle bir niyetinin de bulunmadığı anlaşılmaktadır. Fakat sömürgecilerle iş birliğine girmeyi devamlı reddetmesi, baskı ve sürgünleri iş birliğine tercih etmesi, ülkedeki nüfuzu sebebiyle başlı başına bir direniş oluşturmuş ve sömürge yönetimine karşı baş kaldırılarda önemli rol oynamıştır. Esas itibariyle dinî tefekküre önem veren ve zâhidâne bir hayat yaşayan Bamba'ya dinî-siyasî hâkimiyet arzu ve niyetini Fransız yönetimi yakıştırmış görünüyor. Müridlerinin faaliyetlerinden dolayı rahatsız edilen ve iş birliğine girmediği için kendisine baskı yapılan Bamba, hayatının sonlarına doğru sömürgecilerle nisbî bir iş birliğine girmiş ise de aralarında karşılıklı güven hiçbir zaman oluşmamıştır.

Tasavvufî kaynaklara ve Ehl-i sünnet esaslarına vâkıf olan Bamba'nın Sünnî istikametten ayrılmadığı anlaşılmaktadır. Yirmiyi aşkın eserinden belli başlıları şunlardır: *Ḥadâʾiḳu'l-feżâʾil* (Dakar 1958); *Celîbetü'l-merâġıb* (Dakar 1962); *el-Cevherü'n-nefîs* (Dakar, ts.); *Mesâlikü'l-cinân* (Dakar 1962); *Mecmûʿu'l-müfîde* (Dakar 1958); *Sefînetü'l-emân* (Kazablanka, ts.); *Menşûrü'ṣ-ṣudûr* (Kazablanka, ts.); *Mevâhibü'n-nebî* (Tunus, ts.); *Meġāliḳu'n-nîrân ve mefâtîḥu'l-cinân* (Dakar 1963); *Celîbetü's-saʿâde* (Dakar 1958); *Cezbü'l-ḳulûb ilâ ʿâlemi'l-ġuyûb* (Dakar 1965); *Teysîrü'l-esir fi'ṣ-ṣalât ʿale'l-beşîri'n-neẕîr* (Dakar 1962); *Muḳaddimetü'l-ḫidme fi'ṣ-ṣalât ʿalâ nebiyyi'r-raḥme* (Dakar, ts.).

BİBLİYOGRAFYA :

P. Marty, *Etudes sur L'Islam au Senegal*, Paris 1917, I, 217-315; Cheikh Tidiane Sy, *La Confrérie Senegalaise des Mourides*, Dakar 1969, s. 104-128; L. E. Creevey, "Ahmad Bamba 1850-1927", *Studies in West African Islamic History*, London 1979, s. 278-307; V. Monteil, *L'Islam noir*, Paris 1980, s. 126, 127, 156, 157, 371-372; Fazlurrahman, *İslâm* (trc. Mehmet Dağ - Mehmet Aydın), İstanbul 1981, s. 201; P. B. Clarke, *West Africa and Islam*, London 1982, s. 203-206; J. O. Voll, *Islam Continuity and Change in the Modern World*, Boulder 1982, s. 249-250; M. Hiskett, *The Development of Islam in West Africa*, New York 1984, s. 288-289; J. Spencer Trimingham, *A History of Islam in West Africa*, Oxford 1985, s. 227; E. Marty, "Les Mourides D'Amodou Bamba", *RMM*, sy. 25 (1913), s. 3-164.



RIZA KURTULUŞ

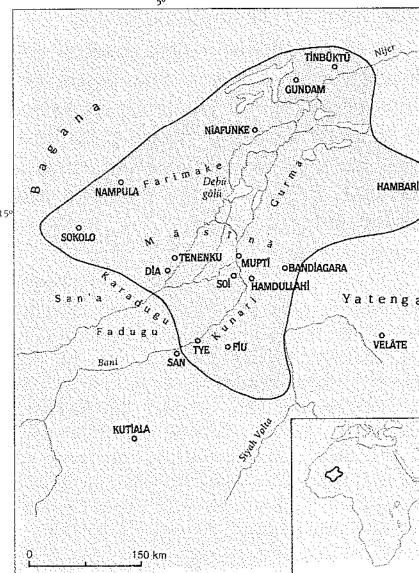
AHMEDÜ LOBBO

Şeyh Ahmed (Şehu Hamedü)
(ö. 1844)

Sudan'daki Bari kabilesinin bir kolu olan Fullar'ın dinî lideri.

Mâsînâ'ya bağlı Malangal veya Mareval yerlilerindendir. Lobbo adını annesinden aldı. Doğum yeri ve tarihi ile ilk dönemleri hakkında bilgi edinilemeyen Ahmedü Lobbo, Kādiriyye şeyhi Sîdî Muhammed'in (ö. 1826) müridi olup meşhur İslâm mücahidi Osman b. Fûdî'nin (Osman dan Fodyo) 1800 civarında İslâmiyet'i yaymak için giriştiği başarılı seferlerine katıldı ve Cenne yakınındaki bir mezraaya yerleşti. Ancak onun faaliyetlerinden rahatsız olan Faslılar Ahmedü Lobbo'yu oradan uzaklaştırdılar. Bunun üzerine annesinin doğum yeri olan Sebera'ya giden Ahmedü Lobbo'nun çevresine bir hayli talebe toplandı. Talebeleriyle Dyallo hânedanı arasında meydana gelen bir olay Ahmedü Lobbo'yu isyana sevketti. İsyanı bastırmak üzere gönderilen Bambara ordusu mağlûp edilerek Dyallo hânedanının hâkimiyetine son verildi (1810). Bunun üzerine yöredeki Fullar Ahmedü Lobbo'ya itaat ettiler. Dokuz hafta süren bir kuşatmadan sonra Cenne ele geçirildi. Ahmedü Lobbo bundan sonra Kunariler'in lideri Muhammed Geladjo'yu yendi ve Bani nehri kıyısında Hamdullahi (Hamdallay) adı verilen yeni bir başşehir kurdu (1815). Daha sonra Îsâ Ber ile Timbüktü'yü ele geçirdi ve hâkimiyetini ülkenin doğu ve güneydoğusu istikametinde genişletti.

Ahmedü Lobbo'nun kurduğu devletin sınırları



"Emîrü'l-mü'minîn" unvanını alan ve on ikinci imam olduğunu iddia eden Ahmedü Lobbo, İslâmiyet'i yaymak için büyük gayret sarfetti ve devleti İslâm esaslarına göre yönetmeye çalıştı, bu maksatla bazı reformlar gerçekleştirdi.

Başarılı ve âdil bir yönetici olan Ahmedü Lobbo ölünce yerine oğlu II. Ahmedü (Hamedü) geçti. 1852'de onun yerini oğlu III. Ahmedü aldı. Büyük Tekrûr fâtihi el-Hâc Ömer Tal 1862'de Hamdullahi'yi zaptetti. III. Ahmedü Tinbüktü'ye doğru kaçtıysa da yakalandı ve el-Hâc Ömer'in emriyle idam edildi.

BİBLİYOGRAFYA :

Ch. Monteil, *Monographie de Djenné*, Tulle 1903, s. 266-277; L. Tauxier, *Moeurs et histoire des Peuls*, Paris 1937, s. 163-185; H. L. Labouret, *La Langue des Peuls ou Foulbé*, Dakar 1952, s. 162-165; Peter B. Clarke, *West Africa and Islam*, London 1984, s. 128-131; J. Spencer Trimingham, *A History of Islam in West Africa*, Oxford 1985, s. 177-180; M. Rodinson, "Aḥmadu Lobbo", *EI²* (İng.), I, 303.



NÂDİR DEVLET

AHMER HANI

Filistin'de Beysân yakınlarında XIV. yüzyıla ait Memlük kervansarayı.

Filistin bölgesindeki en eski yerleşim birimlerinden biri olan Beysân, aynı zamanda Şam-Mısır kervan yolundaki önemli konaklama noktalarından da birisidir. Burada bulunan Ahmer Hanı, kitâbesinden anlaşıldığına göre, Memlük-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

ler devrinde Sâlâr b. Abdullah tarafından 1 Cemâziyelevvel 708 (17 Ekim 1308) tarihinde yolcuların faydalanması için vakıf olarak yaptırılmıştır. İnşası Sâlâr'ın Şam'da bulunan yardımcısı Seyfeddin Bektemür'ün idaresi ve Nâsır b. Yûsuf'un nezareti ile gerçekleştirilmiştir.

Kervansaray 82×71 m. ölçüsünde olup, ortasında bir şadırvan veya havuzu bulunan bir avlusu vardır. Çapraz tonozlu galeriler avlunun etrafını çepeçevre sarmaktadır. Giriş dehlizinde dama çıkışı sağlayan merdivenler yer alır.

BİBLİYOGRAFYA :

C. R. Conder, *Survey of Western Palestine*, London 1881-83, II, 120; J. A. Jaussen, "Inscription arabe du Khan al-Ahmar", *BIFAO*, XXII (1923), s. 99-103; L. A. Mayer, "The Name of Khan al-Ahmar, Beisan", *The Quarterly Department of Antiquities in Palestine*, I, Amman 1931-32, s. 95-96; J. Sauvaget, "Caravanserails Syriens du Moyen-Age", *AI*, VII (1940), s. 3-4.

 SEMAVİ EYİCE

AHNEF b. KAYS

(الأحنف بن قيس)

Ebû Bahr Sahr b. Kays b. Muâviye el-Ahnef es-Sa'dî et-Temîmî (ö. 67/686-87)

Fetihleri, cesareti ve zekâsı ile tanınan tâbiî.

İslâmiyet'ten önce doğdu. Asıl adı Sahr'dır. Fakat doğuştan çarpık bacaklı olduğundan Ahnef lakabıyla meşhur olmuştur. Hz. Peygamber'le görüşemedi. Hz. Peygamber'in İslâm'a daveti karşısında menfi tavır takınan kabilesi Temîm'i müslüman olmaya teşvik ve ikna etti. Hz. Ömer devrinde İran'ın fethine memur edilen orduya katıldı ve yeni kurulan Basra şehrine yerleşti. Basra'da kısa sürede kabile reisliğine yükseldi. Hz. Ömer ve bilhassa Hz. Osman devrindeki fetihler sırasında büyük başarılar gösterdi. 644-650 yıllarında Herat, Merv, Merverrûz, Belh ve bölgedeki diğer şehirleri fethetti. Sâsânî Hükümdarı III. Yezdicerd'in son direnişini de kırarak Tohâristan'a kadar ilerledi ve bir müddet Horasan'ın bir şehrinde valilik yaptı. Onun hâtırasını yaşatmak için Merverrûz civarındaki bir kaleye Kasrü'l-Ahnef, o yöredeki bir yere de Rüstâku'l-Ahnef adı verilmiştir. Bu fetihlerden sonra Basra'ya dönen Ahnef b. Kays, Hz. Osman'ın şehid edilmesinden sonra meydana gelen iç olaylarda Temîm kabilesi reisi olarak Hz. Ali'nin halifeliğinin başlangıcındaki hadiselere karışmadı ve Cemel Vak'ası'na iştirak etmedi. Bununla beraber onun Hz. Ali taraftarı olduğu, Temîm kabilesini bu olaydan uzak tutarak Hz. Ali lehine önemli bir rol oynadığı ve olayları perde arkasından Hz. Ali lehine yönlendirdiği söylenmektedir. Ahnef, Hz. Ali ile Muâviye arasındaki olaylarda Hz. Ali'yi açıkça destekledi ve Sıffîn'de Muâviye kuvvetlerine karşı savaştı. Mesele hakemlere havale edilince hakemlik görevinin kendisine verilmesini ısrarla istedi ve Ebû Mûsâ'nın hakemliğine şiddetle karşı çıktı. Fakat isteğini kabul ettiremedi.

Ahnef b. Kays, Muâviye devrinde de nüfuz ve itibarını korudu. Muâviye'nin, oğlu Yezîd'i veliaht tayin etmek istediği zaman Dımaşk'a çağırarak fikirlerine müracaat ettiği şahıslar arasında o da vardı. Bu meseleyle ilgili olarak herkes muvafakat ve takdirlerini belirtirken Ahnef, "Yalan söylersem Allah'tan korkarım, doğru söylersem sizden" diyerek muhalefetini ifade etmekten çekinmedi.

Ahnef, Muâviye ve Yezîd dönemlerinde daha çok Basra'da birbirleriyle ihtilâf halinde olan kabileleri birleştirmek için gayret sarfetti; hatta zaman zaman bu kabileler arasında çıkan silâhlı çatışmaları önleyip barışı temin etmek için şahsî servetini bile harcamaktan kaçınmadı. Onun asıl maksadı birlik ve beraberliği sağlayıp ortak düşman Hâricîler'le mücadele etmekti. Bu sırada Abdullah b. Zübeyr, kardeşi Mus'ab b. Zübeyr'i Irak'a vali tayin etmişti. Ahnef, Mus'ab ile samimi bir dostluk kurdu. Bu sebeple Kûfe'yi elinde bulunduran Muhtâr'a karşı 67 (686-87) yılında harekete geçen Mus'ab'ın ordusunda Temîmliler'e kumandanlık etti. Aynı yıl, yaşı oldukça ilerlemiş olduğu halde Kûfe'de vefat etti ve orada defnedildi.

Ahnef, darbımesel haline gelecek derecede yumuşak huylu, zeki, cesur, iyilik sever ve âlim bir kimse idi. Savaşlarda aldığı bir yara veya geçirdiği bir hastalık sebebiyle bir gözünü kaybetmişti. Tek oğlu Bahr'ın çocuğu olmadığı için nesli devam etmemiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Sa'd, *eṭ-Ṭabaḳāt*, III, 110-112; VII, 93-97; İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif* (Sâvî), s. 186-187; Taberî, *Târîḫ* (Ebü'l-Fazl), IV, 89, 94, 167-171, 301, 310-314, 500-501, 504, 511; V, 52, 78, 518, 621; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, II, 550; III, 33-37, 238-239, 508; IV, 137-142; İbn Hallikân, *Vefeyât*, II, 499-506; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ'*, IV, 86-97; M. Şît Hattâb, "el-Ahnef b. Kays et-Temîmî", *MMİIr.*, XI (1964), s. 33-73; Reckendorf, "Ahnef", *İA*, I, 223-224; Ch. Pellat, "al-Aḥnaf b. Ḳays", *EI²* (İng.), I, 303-304.

 AHMET ÖNKAL

AHNES b. KAYS

(الأخنس بن قيس)

Hâricî fırkalarından biri olan Seâlibe'ye bağlı Ahnesiyye kolunun reisi

(bk. SEÂLİBE).

AHNES b. ŞERÎK

(الأخنس بن شريق)

Ebû Sa'lebe Übeyy b. Şerîk b. Amr el-Ahnes es-Sekafî

Mekke ileri gelenlerinden bir sahâbî.

Tâif'te yaşayan Sakîf kabilesinin İlâc boyuna mensuptur. Zühreoğulları'nın müttefiki olarak Mekke'ye yerleşmiş ve buradaki kabileler arasında nüfuz ve itibar kazanmıştır. Başlangıçta şiddetli bir İslâm düşmanı idi. Hz. Peygamber'in İslâm'a davetini engellemek için çok çalıştı ve müslümanlara çeşitli işkenceler yaptı. Bununla beraber bazı geceler Ebû Süfyân ve Ebû Cehil ile buluşarak müslümanların okuduğu Kur'an'ı gizlice dinler ve onu beğendiğini söylerdi. Mekkeliler'in baskısı üzerine Tâif'e giden ve orada da iyi karşılanmayıp tekrar Mekke'ye dönmeye mecbur kalan Hz. Peygamber şehre girebilmek için eşraftan Ahnes'in himayesini istemiş, fakat o bu isteği reddetmişti. Ahnes İslâm düşmanı olmasına rağmen müşriklerin safında Bedir Gazvesi'ne katılmadığı gibi müttefiki Zühreoğulları'nı da geri çevirmişti. Savaştan geri dönüp emrindeki askerleri de caydırdığı için kendisine "el-ahnes" (geri çeviren) denilmiş ve bu lakapla meşhur olmuştur. İslâm'a karşı takındığı menfi tavrı bu hadiseden sonra da devam ettiren Ahnes, Mekke'nin fethini takip eden günlerde müslüman oldu ve müslümanların safında Huneyn Gazvesi'ne katıldı. **Müellefe-i kulûb***dan olması sebebiyle Hz. Peygamber, gönlünü hoş tutmak için, zekât ve ganimetten ona da pay ayırırdı. Bazı rivayetlerde, onun İslâm'dan döndüğü ve müslümanlara ait bir otlağı ateşe verdiği kaydedilmekte ve hiçbir zaman samimi bir müslüman olmadığı belirtilmektedir. Fakat Ahnes'in irtidad ettikten sonra tövbe ederek tekrar İslâm dinine girmiş olmasını ihtimal dahilinde gören İbn Hacer, farklı rivayetleri birleştirerek İbnü'l-Esîr gibi onu ashâb-ı kirâm arasında saymaktadır. Ahnes, Hz. Ömer'in halifeliğinin ilk yıllarında ölmüştür.

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt.'şekil, plan ; 29 cm.

BİBLİYOGRAFYA :

Vâkıdî, *el-Meġāzî*, s. 44-45, 361, 624, 628; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 282, 315, 360; II, 381, 619; III, 179, 323; Belâzürî, *Ensâbü'l-eşrâf*, I, 116, 211, 231, 291; Taberî, *Târîḫ* (Ebü'l-Fazl), II, 347, 438, 638; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ġābe*, I, 60, 70; İbn Hacer, *el-İṣâbe*, I, 25-26.

 AHMET ÖNKAL

AHNESİYYE

(الأخنسية)

Haricî fırkalarından Seâlibe'ye bağlı olan Ahnes b. Kays'ın görüşlerini benimseyenlere verilen ad (bk. SEÂLİBE).

AHRÂR, Hâce Ubeydullah

(bk. UBEYDULLAH AHRÂR).

AHRÂRİYYE

(الأحرارية)

Nakşibendiyye tarikatının Ubeydullah Ahrâr'a (ö. 895/1490) nisbet edilen bir kolu (bk. UBEYDULLAH AHRÂR).

AHREM b. EBÜ'l-AVCÂ

(أخرم بن أبى العوجاء)

Hz. Peygamber'in hicrî 7. yılın zilhicce ayında (Nisan 629) Süleym kabilesini İslâm'a davet için gönderdiği elli altmış kişilik seriyyenin kumandanı (bk. SÜLEYM).

AHREM el-ESEDÎ

(bk. MUHRİZ b. NADLE).

el-AHRUFÜ's-SEB'A

(الأحرف السبعة)

Kur'ân-ı Kerîm'in lafızları ve kıraati ile ilgili yedi vecih veya lehçe.

"el-Ahrufü's-seb'a" tabiri hadislerde zikredilmiş olup muhtelif şekillerde açıklanmıştır. Kur'ân-ı Kerîm'in nâzil olduğu dil olan Arapça'da kelime, mâna, telaffuz veya imlâ farklılığı gösteren çeşitli lehçeler vardır. Bunların içinde Kureyş lehçesi fesahat, zenginlik ve incelik bakımından öbürlerine göre üstünlük kazanmıştır. Çünkü hac ve panayırlar vesilesiyle diğer kabilelere mensup kişiler Mekke'ye geliyor, Kureyşliler böylece onların lehçelerindeki güzellikleri duyma ve bunlardan faydalanma imkânına sahip bulunuyorlardı. Bütün insanlığa hitap edecek olan ilâhî mesajda da Kureyş lehçesi esas alınmış (bk. Buhârî, "Fezâʾilü'l-Ḳurʾân", 3). Peygamber bu kabile içinden seçilmiştir: "Biz gönderdiğimiz her resulü ancak kendi kavminin dili ile göndeririz" (İbrâhîm 14/4).

Kur'ân-ı Kerîm'de Kureyş lehçesinin esas alınması, aralarında karşılıklı münasebetler bulunan ve aynı edebî dili besleyen diğer lehçelerden onun metninde kelimelerin bulunmasına mâni olmayıp Kur'an'ın yedi harf (lugat, lehçe) üzere okunabileceği Hz. Peygamber tarafından açıklanmıştır. Bu **ruhsat***ın verildiğini bildiren hadislerin senedlerinden, konunun yirmiyi aşkın sahâbî tarafından rivayet edildiği görülür. Nitekim Hz. Osman bir gün minberde, "Hz. Peygamber'in, 'Kur'an yedi harf üzere indirilmiştir; her biri geçerlidir, yeterlidir' buyurduğunu işiten varsa söylesin" deyince birçok kişi ayağa kalkarak bunu duyduğunu söylemiş, bunun üzerine Hz. Osman, "Sizlerle beraber ben de bunun şahidiyim" demişti (bk. İbn Hacer, III, 285). Başta *Kütüb-i Sitte* olmak üzere pek çok hadis kitabında çeşitli rivayetleriyle yer alan "yedi harf"le ilgili hadislerde, sahâbîlerden bazıları arasında Kur'an'ın okunuşunda ihtilâf meydana geldiği ve Hz. Peygamber'e başvurduklarında her iki tarafı da haklı görerek, "Kur'an yedi harf üzere indirilmiştir" dediği (Buhârî, "Fezâʾilü'l-Ḳurʾân", 5; Müslim, "Müsâfirîn", 270); Cibrîl ile bir buluşmasında Hz. Peygamber'in, "Ben ümmî (okuma yazma bilmeyen) bir topluma gönderildim; onların içinde kölesi, hizmetçisi, yaşlısı var" diyerek Kur'an okumada kolaylık istediği, Cibrîl'in de, "Kur'an'ı yedi harf üzere okusunlar" diyerek yedi harfle okuma ruhsatını bildirdiği (Taberî, I, 35); bir başka olay üzerine konuyu anlatırken, "...Cibrîl yediye çıkıncaya kadar, ümmetimin buna gücü yetmez, diye tekrarladım. Sonunda, onu yedi harf üzere oku ... dedi" şeklinde bilgi verdiği (*a.g.e.*, I, 38); başka vesilelerle de, "Kur'an yedi harf üzere indirilmiştir: ... غفور رحيم ، عليم حليم gibi" (İbn Ebû Şeybe, II, vr. 61ᵇ). "Onu -yedi harften dilediğinizle- okuyunuz; bunda beis yoktur; ama rahmet âyetini azapla, azap âyetini de rahmetle bitirmemeye dikkat ediniz" (Taberî, I, 46). "Bunların hepsi, تعال ve هلم misallerinde olduğu gibi, azap âyeti rahmetle, rahmet âyeti azapla bitirilmedikçe geçerlidir, yeterlidir" (*Müsned*, V, 41; İbn Ebû Şeybe, II, vr. 61ᵇ) buyurduğu zikredilmiştir.

Ebû Ubeyd el-Herevî ve Ebû Amr ed-Dânî gibi âlimler yedi harf hakkındaki haberin mütevâtir olduğunu söylerler (Ebû Ubeyd, *Fezâʾilü'l-Ḳurʾân*, vr. 76ᵃ⁻ᵇ; Gānim Kaddûrî el-Hamed, s. 130). Goldziher, Ebû Ubeyd'in bu hadis hakkında, "şâzdır, müsned değildir" dediğini iddia ederse de (Goldziher, s. 54) bu yanlıştır. Çünkü Ebû Ubeyd'in "şâzdır, müsned değildir" dediği Kur'an'ın yedi harf üzere indiğini bildiren hadisler değil, yedi harfi helâl, haram, emir, nehiy... diye açıklayan rivayettir (*Ġarîbü'l-ḥadîs*, III, 160).

Bütün bu harflerin ve değişik okuyuşların Hz. Peygamber'den işitilmiş olması esas olup (Süyûtî, I, 136), sözü edilen ihtilâflar, nokta ve harekesi olmayan ve imlâ özellikleri bakımından farklı okuyuşlara elverişli bulunan o günkü Arap yazısından kaynaklanmış değildir. Kur'an okuyuşunda ihtilâfa düşen ve çeşitli rivayetlerde adları anılan sahâbîlerden her birinin, haklı olduğunu ispat etmek üzere bu şekilde okumayı Resûlullah'tan öğrendiğini ileri sürmesi, Hz. Peygamber'in de bunları dinledikten sonra her iki tarafın okuyuşu için "böyle nâzil oldu" demesi, bunu göstermektedir. Bu konuda aksi görüş ileri süren müsteşriklerin (Goldziher, s. 49 vd., *EI²* [Fr.], V, 409), sözü edilen ruhsatla ilgili rivayetlerden bazılarında yer alan "...azap âyeti rahmetle, rahmet âyeti azapla bitirilmedikçe değişik okuyuşların hepsinin geçerli olduğu" veya غفور رحيم yerine عليم حكيم okunmasında mahzur bulunmadığı şeklindeki ifadelere dayandıkları anlaşılmakta, buradan hareketle, gerek Kur'an lafızlarının gerekse âyetlerin tesbit ve tedvîninde şahsî tercihlerin rol oynadığı görüşü ile "el-kırâe bi'l-ma'nâ" (Kur'an'ın kendi lafızları dışında ayrıca eş veya yakın anlamlı lafızlarla okunabileceği) sonucuna varmak istedikleri görülmektedir. Hz. Peygamber'in Kur'an okurken غفور رحيم yerine عليم حكيم demenin veya benzeri değişikliklerle okumanın önemli olmadığını, bunda mahzur bulunmadığını söylemesi tabiidir. Nitekim sehivden kaynaklanan bu gibi şeyler her gün pek çok kişi tarafından yapılmakta, mânayı bozacak nitelikte değilse bunda bir mahzur olmadığı, bu çeşit bir okuyuş namazda olmuşsa namazın iadesinin ge-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

rekmediği üzerinde görüş birliği bulunmaktadır. O halde bugün de geçerli olan bu müsamahadan, Kur'an metni yazılırken de faydalanıldığı sonucunu çıkarmak mümkün değildir. İbnü'l-Cezerî de İbn Mes'ûd'un "el-kırâe bi'l-ma'nâ"yı câiz gördüğü yolundaki bir haberi reddetmiş, bunun bir iftira olduğunu söylemiştir (*en-Neşr*, I, 32). Bâkıllânî'nin konuya yaklaşımı daha farklıdır. Ona göre غفور رحيم yerine عليم حكيم okunabileceğine müsaade edilmesi ve mânayı bozmayacak değişik okuyuşlara müsamaha gösterilmesi İslâm'ın ilk yıllarında olmuş, daha sonra bu izin kaldırılmış, müslümanların Kur'an'da herhangi bir şeyi değiştirmeleri yasaklanmıştır (*Nüketü'l-intişâr li-nakli'l-Kur'ân*, s. 115-116).

Hadislerin muhtevası incelendiğinde, yedi harfle okumanın bir farz, bir aslî hüküm değil, ruhsat olduğu, Kur'an okuma ve öğrenmeyi kolaylaştırma ve yaygınlaştırma amacı güttüğü, rivayetlerin hiçbirinde Kur'an âyetlerinin imlâsından söz edilmediği ve ruhsatın sadece okuma ile ilgili olduğu, ayrıca bu harflerin mâna ve hüküm bakımından önemli bir değişikliğe yol açmadığı görülür. İbn Şihâb ez-Zührî'nin dediği gibi, "...Onlar aynı mânayı ifade edip helâl ve haramda bir değişikliğe yol açmaz" (Taberî, I, 14). Enes'in إن ناشئة اليل هى اشد وطئًا واقوم قيلا (el-Müzzemmil 73/6) âyetinde اقوم yerine اصوب, İbn Mes'ûd'un إن كانت الا صيحة واحدة (Yâsîn 36/53) âyetinde صيحة yerine زقية, Übey b. Kâ'b'ın كلما أضاء لهم مشوا فيه (el-Bakara 2/20) âyetinde مشوا فيه yerine سعوا فيه okumaları bunun örnekleri olarak zikredilebilir. Dikkati çeken bir başka husus da yedi harfle ilgili ruhsatın hicretten sonra Medine'de verilmiş olmasıdır. Müslümanların sayılarının ve çevrelerinin sınırlı olduğu Mekke devrinde buna ihtiyaç duyulmamış, hicretten sonra İslâmiyet Medine dışına da taşınca, değişik lehçeleri kullanan müslümanların Kur'ân-ı Kerîm'i aynı lehçe ve şive ile okumada zorluk çekmeleri söz konusu olmuştur. Çünkü, meselâ Hüzeyl kabilesi mensupları حتى حين yerine عتى حين, Esedîler تَعلمون yerine تِعلمون diyor, Temîmli hemzeyi belirtirken (tahkīk) Kureyşli belirtmiyordu. Bu değişik şive ve lehçeleri kullanan insanların alışık olmadıkları bir okuyuşa zorlanmaları uzun bir eğitime ihtiyaç göstereceğinden ve hatta bazıları için bu mümkün de olmadığından, herkesin kendi lehçesi ile Kur'an'ı okumasına izin verilmiş, bu şekilde Kur'an öğreniminin kısa zamanda yaygınlaşması amacı güdülmüştür.

Yedi Harfin Mânası Üzerindeki Görüşler. "Harf"in çeşitli mânalara gelmesi ve hadislerde yeterli açıklama bulunmaması sebebiyle, "yedi harf"i izah etmek üzere pek çok görüş ileri sürülmüşse de bunların çoğu gerçeğe yaklaşmaktan uzak, hatta bir kısmı kime ait olduğu bilinmeyen iddialardan ibarettir. Bu görüşlerden üzerinde durulmaya değer olan bazıları şöyledir: **1.** "Yedi harf"ten maksat, yedi Arap lugatıdır. Ancak bu, her mâna için yedi ayrı kelime demek değildir. Bu lugatlar Kur'an'da dağınık halde bulunurlar. Bazı kelimeler Kureyş, bazıları Hüzeyl, bazıları Hevâzin ve diğer kabilelere ait lugatlarla nâzil olmuştur. Önce Ebû Ubeyd el-Kāsım b. Sellâm tarafından ileri sürüldüğü anlaşılan ve daha sonra diğer bazı âlimlerce de tercih edilen bu görüşe İbn Kuteybe karşı çıkmış, bunun Kur'an'ın Kureyş lugatı ile indiğini bildiren rivayetlere aykırı olduğunu söylemiştir (Ebû Şâme, s. 94; Süyûtî, I, 135). Kur'an'ın indirildiği ileri sürülen yedi Arap lugatının hangileri olduğu hususunda, başta Ebû Ubeyd olmak üzere bu görüşü benimseyen âlimler arasında görüş birliği bulunmaması ve Hz. Ömer'le Hişâm b. Hakîm'in aynı kabileden (Kureyş) oldukları halde Furkān sûresinin okunuşunda ihtilâfa düşmeleri, bu görüşün karşı çıkılan başka yanlarıdır. Ebû Ubeyd'in bu görüşü ile yedi harf konusunu aydınlatmaya imkân yok gibidir. Bu harflerle bugün de okunup okunmadığı, ashaptan bazılarına nisbet edilen ve mushaf yazısına uymayan okuyuşların nasıl açıklanacağı, bugün okunan meşhur kıraatlerin yedi harf ruhsatı ile ilişkilerinin ne olduğu gibi sorular cevapsız kalmaktadır. **2.** İbn Kuteybe "yedi harf"ten maksadı, Kur'an'da dağınık olarak bulunan ve yedi grupta toplanan vecihler (okuyuşlar) olarak yorumlamış ve tezindeki "yedi" anlayışını şu misallerle açıklamıştır: a) Hattı aynı olduğu halde kelimenin i'rab ve harekesinde görülen, mânayı değiştirmeyen ihtilâflar: هن أطهرُ لكم - هن أطهرَ لكم (Hûd 11/78). b) Hattı aynı olduğu halde kelimenin i'rab, hareke ve mânasını değiştiren ihtilâflar: رَبُّنا بَاعَدَ بين اسفارنا - رَبَّنا بَاعِدْ بين اسفارنا (Sebe' 34/19). c) Hat değişmediği halde kelimenin harflerinde meydana gelen ve mânayı değiştiren ihtilâflar: كيف ننشرها - كيف ننشزها (el-Bakara 2/259). d) Hat değiştiği halde mânanın değişmediği ihtilâflar: زقية واحدة - صيحة واحدة (Yâsîn 36/29). e) Hat ve mânanın değiştiği ihtilâflar: وطلع منضود - وطلح منضود (el-Vâkıa 56/29). f) Takdim tehir suretiyle meydana gelen ihtilâflar: وجائت سكرة الموت بالحق - وجائت سكرة الحق بالموت (Kāf 50/19). g) Fazlalık veya eksiklik cinsinden olan ihtilâflar: وما عملته - وما عملت (Yâsîn 36/35). İbn Kuteybe'nin görüşü, kıraat ihtilâfları ile ilgili sınıflandırması üzerinde yapılan bazı değişiklikler bir yana bırakılırsa, Bâkıllânî, Mekkî b. Ebû Tâlib ve İbnü'l-Cezerî gibi âlimler tarafından da benimsenmiştir. İbn Kuteybe'nin bu sınıflandırmasında yer alan ihtilâflardan bir kısmı, Hz. Osman'ın Kureyş lugatını esas alarak yazdırdığı mushafların hattına uygun olduğundan bugüne kadar okunagelmiş, diğerleri ise kolaylık ruhsatı çerçevesinde ashap tarafından okunmuş, ancak mushaf hattına uymadığı için okunmaları ve mushaflarda yazılmaları Hz. Osman tarafından yasaklanmıştır. Yedi harfi metot olarak bu şekilde ele alan âlimlerin ihtilâf çeşitlerini tasnifte değişik sonuçlar ortaya koymuş olmaları tenkit edilmişse de prensip olarak yaklaşımları tutarlı ve konuya çeşitli yönleriyle açıklık getirecek nitelikte görünmektedir. **3.** Yedi harften maksat, hepsi de "gel" demek olan اقبل ، تعال ، الى ، قصدى ، نحوى ، قربى ، هلم örneğinde görüldüğü üzere, aynı mânaya gelen yedi ayrı lugattır (lafız, vecih); kelimelerin eş anlamlılarıyla okunmasıdır. Süfyân b. Uyeyne, İbn Vehb, İbn Cerîr et-Taberî ve Tahâvî gibi âlimler bu görüştedir. Taberî'ye göre bu yedi lugatın hangi kabilelere ait olduğu önemli değildir. Ruhsat gereği müslümanlar bunlardan kolaylarına gelen biriyle okumuşlar, hepsini öğrenmek ve korumakla emrolunmamışlardır. Hz. Osman, mushafı bir harf üzere yazdırmış, diğer harfler ümmetin icmaı ile terkedilmiştir. Taberî'nin bu görüşü, bazı kelimelerin müterâdiflerinin bulunmadığı, bazılarının ise yediden çok veya az olduğu ileri sürülerek tenkit edilmiş (Bâkıllânî, s. 119), ayrıca yedi harften herhangi bir şeyi ihmal veya terketmenin câiz olmayacağını ileri sürenler olmuştur (İbnü'l-Cezerî, I, 31). **4.** Hadislerde geçen "yedi"den maksat sayı değil, genişlik ve çokluktur. Nitekim yetmiş ve yedi yüz sayıları da aynı maksatla kullanılır. Kādî İyâz'a ait olan ve çağımızın bazı ilim adamları tarafından da tercih edilen (Goldziher, s. 54; Abdüssabûr Şâhin, s. 43, *İA*, VI, 1008) bu görüş, hadislerdeki açık ifadelere aykırı olduğu ileri sürülerek İbnü'l-Cezerî ve Süyûtî gibi âlimler tarafından reddedilmiştir (*en-Neşr*, I, 26; *el-İtkān*, I, 131-132).

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

Bugünkü Mushaflarda Yedi Harfin Durumu. Kur'an'ın indirildiği "yedi harf" tabirindeki "yedi" ile ister gerçek sayı, ister genişlik ve çokluk kastedilmiş olsun, bu harflerin tamamının Hz. Osman tarafından çoğaltılan mushaf nüshalarında mevcut olup olmadığı ve dolayısıyla bugün okunan meşhur kıraatler arasında yer alıp almadığı konusu da âlimlerce tartışılmış, bu hususta üç ayrı görüş ortaya çıkmıştır: 1. Yedi harfle okumak, Kur'an'ın süratle öğrenilmesi ve değişik lehçelerle konuşan Araplar arasında kısa zamanda yaygınlaştırılması bakımından bir ruhsattı. Bu ruhsat sahâbîler tarafından kullanılmış, gaye gerçekleşmiştir. Kur'an'ı okuyup ezberleyenler ve yazanlar çoğalıp bir harf üzere okumaya alışkanlık yaygın hale gelince ruhsat kaldırılmıştır. Diğer altı harf neshedilmiş, bize ulaşmamıştır. Hz. Osman da mushaf nüshalarını, Cibrîl ile Hz. Peygamber arasında gerçekleşen son okuyuşu (arza-i ahîre) esas alarak ve Kureyş lehçesi üzere yazdırmış, buna aykırı okuyuşları yasaklamış, bu mushafların hattına uymayan Kur'an nüshalarının yakılmasını emretmiştir. 2. Yedi harf bir ruhsat değil, asıldır. Ümmetin onu belleyip korumaması, ondan herhangi bir şeyin terkedilebileceği görüşünde birleşmesi düşünülemez (İbnü'l-Cezerî, I, 31; Süyûtî, I, 141). 3. Yedi harften olup Hz. Osman'ın yazdırdığı mushafların hattının okunmalarına imkân verdiği vecihler (değişik okuyuşlar) günümüze kadar gelmiştir. Hz. Osman, yazdırdığı mushafların hattına aykırı olan okuyuşları yasaklayınca, kelimenin değişik yazılışından veya cümle içindeki takdim ve tehiri gibi sebeplerden kaynaklanan farklılıklarla ilgili okuyuşlar terkedilmiş, harekesiz ve noktasız olan mushaf hattının okunmalarına izin verdiği kıraatler -tevâtür yolu ile sabit olmaları şartıyla- yedi harfin kalan cüzü sayılmıştır. Konuya yedi harfle ilgili hadislerde yer alan bilgiler, kıraat ilmindeki örnekler ve Kur'an tarihi açısından genel bir bakış yapıldığında bu görüşlerden sonuncusunun doğruya daha çok yaklaştığını, yedi harfle kıraatler ilişkisini daha iyi ortaya koyduğunu söylemek mümkündür. Burada şu husus da belirtilmelidir ki yedi harf, yedi kıraat demek değildir. Yedi kıraat, Ebû Bekir b. Mücâhid'in, okuyuşlarına ait kaideleri *Kitâbü's-Seb*ᶜ*a* adlı eserinde topladığı meşhur yedi imamın kıraatleridir (bk. KIRAAT).

BİBLİYOGRAFYA :

Müsned, V, 41; Buhârî, "Fezâʾilü'l-Kurʾân", 3, 5; Müslim, "Müsâfirîn", 270; Ebû Ubeyd, *Fezâʾilü'l-Ḳurʾân*, Dârü'l-Kütübi'l-kavmiyye Ktp., Hadîsü Tal'at, nr. 741, vr. 74ᵇ-78ᵇ; a.mlf., *Garîbü'l-ḥadîs*, Beyrut 1396/1976, III, 159-160; İbn Ebû Şeybe, *el-Muṣannef*, TSMK, Medine, nr. 334, II, vr. 61ᵇ; İbn Kuteybe, *Teʾvîlü müşkili'l-Ḳurʾân* (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire 1373/1954, s. 29-32; Taberî, *Tefsîr* (Şâkir), I, 14, 21-67; Bâkıllânî, *Nüketü'l-intiṣâr li-naḳli'l-Ḳurʾân* (nşr. Muhammed Zağlûl), İskenderiye 1971, s. 109-123; Mekkî b. Ebû Tâlib, *el-İbâne* (nşr. Abdülfettâh İsmâil Şiblî), Kahire, ts., s. 2-22; Ebû Amr ed-Dânî, *Câmiᶜu'l-beyân fi'l-kırâʾâti's-Sebᶜ*, Nuruosmaniye Ktp., nr. 62/1; Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz* (nşr. Tayyar Altıkulaç), Beyrut 1395/1975, s. 77-167; Zerkeşî, *el-Burhân* (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl), Kahire 1376-77/1957-58, I, 211-227; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 23-34; İbn Hacer, *el-Meṭâlibü'l-ᶜâliye* (nşr. Habîbürrahman el-A'zamî), Kuveyt 1393/1973, III, 285; Süyûtî, *el-İtḳān*, I, 131-142; I. Goldziher, *Meẕâhibü't-tefsîri'l-İslâmî* (trc. Abdülhalîm Neccâr), Kahire 1374/1955, s. 49, 54; T. Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, Leipzig 1909, I, 49-50; Subhî es-Sâlih, *Mebâḥiş fî ᶜulûmi'l-Ḳurʾân*, Kahire 1376/1957, s. 221-227; R. Blachère, *Introduction au Coran*, Paris 1959, s. 69, 124-131; Abdüssabûr Şâhin, *Târîḫu'l-Ḳurʾân*, Kahire 1966, s. 23-44; Gānim Kaddûrî el-Hamed, *Resmü'l-muṣḥaf*, Bağdad 1402/1982, s. 129-152; F. Buhl, "Kur'an", *İA*, VI, 1008; A. T. Welch, "al-Ḳurʾān", *EI²* (Fr.), V, 409.

 SUAT YILDIRIM

AHSÂ

(bk. LAHSÂ).

AHSÂÎ

(الأحسائي)

Ahmed b. Zeyniddîn b. İbrâhîm el-Ahsâî el-Bahrânî (ö. 1241/1826)

Şeyhiyye'nin kurucusu, Şîa kelâmcısı, muhaddis ve fakihi.

1166'da (1753) Bahreyn'in Ahsâ şehrinde doğdu. Küçüklüğünden itibaren zâhidâne bir hayat yaşadı. Dinî ilimleri öğrendikten sonra yirmi yaşında Irak'ın Şiîler'ce mukaddes sayılan bölgesini ziyaret etti. Necef ve Kerbelâ'da Şiî müctehidlerden Ahmed b. Hasan el-Bahrânî'den icâzet aldı. Bu sıralarda Şîa'da gördüğü bozulma ve karışıklıklardan rahatsız olan Ahsâî, kendisini bu durumu ortadan kaldırmakla görevli saydı. Bu maksatla Irak, Bahreyn ve İran'da pek çok seyahatler yaptı. 1806 yılında Yezd'e yerleşti. Burada geçirdiği on iki yıl boyunca kendini ilme verdi; bir yandan da müessir vaazlarıyla büyük ilgi ve taraftar topladı. Daha sonra Kaçar Hükümdarı Feth Ali Şah'ın daveti üzerine Tahran'a gitti ve orada büyük saygı gördü. Âhiretle ilgili görüşleri dolayısıyla mutedil Şiî kelâmcıların şiddetli tenkitlerine hedef oldu. Kerbelâ'yı son defa ziyaret edip Kirmanşah'a yerleşti. **Molla***ların kendisine karşı gösterdiği düşmanlıktan tedirgin olarak hac niyetiyle yola çıktı. Bu yolculuk sırasında Medine yakınlarında öldü ve Cennetü'l-bakî'a defnedildi. Ölümünden sonra sayıları gittikçe artan taraftarları Şeyhîler adını aldılar ve Ahsâî'nin düşüncelerini yaymak için büyük çaba harcadılar.

Ahsâî, dinî ilimler yanında tıp ve matematikte de dirayet sahibi bir âlim ve aynı zamanda şairdi. Mutasavvıfları, özellikle İbnü'l-Arabî'yi şiddetle tenkit etmiş, bu konuda Sadreddin eş-Şîrâzî'nin görüşlerini hareket noktası olarak almıştır. Öğrencisi ve Şeyhiyye'nin diğer önemli siması Kâzım Reştî de aynı yolu takip etmiştir. Şeyhîler arasında Allah ve peygamber telakkilerinin, Bâtıniyye ve Hulûliyye akımlarından doğduğu hakkında yaygın bir kanaat vardır. Mehdî Tabâtabâî ve Muhammed Takî-i Râzî gibi Şiî âlimler, Ahsâî'ye mensup olduklarını iddia edenleri ağır bir dille tenkit etmişlerdir. Ahsâî'nin iki âlim oğlunun da babalarını şiddetle reddettikleri nakledilmektedir. Ölümünden sonra Şeyhîler Rükniyye ve Bâbiyye adlı iki fırkaya ayrılmıştır. Ancak Reştî'nin halefi Mirza Hasan Gevher bu iki fırkayı da reddeder ve bunların Ahsâî ve Reştî ile hiçbir ilgileri olmadığını söyler. Mirza İbrâhim de *Rücûmü'ş-şeyâṭîn fi'r-red ᶜale'l-Bâb ve'l-müteşeyyiḫîn* adlı eserini bu fırkaları reddetmek için yazmıştır. Ahsâî, Mehdîlik anlayışında İmâmiyye'den ayrılır. Ona göre mehdî alelâde bir insan olup vakti gelince zuhur edecektir.

Ahsâî'nin tefsir, hadis, fıkıh, kelâm, tasavvuf ve felsefe konularında çoğu basılmamış yüzden fazla eseri vardır (bk. Muhsin el-Emîn, I, 591-592). Basılmış eserleri şunlardır: *Mefâtîḥu'l-ġayb* (*Taᶜlîḳa laṭîfe ᶜale'r-risâleti'l-müsemmât bi'l-ᶜArşiyye* [Tahran 1236, 1271; Tebriz 1278]); *Cevâmiᶜu'l-kelim* (I-II, Tahran 1273; Tebriz 1276); *Beyânü'l-eḥâdîs* (Tahran 1274); *Şerḥu'l-Fevâʾid* (Tahran 1276); *Şerḥu'z-ziyâreti'l-câmiᶜati'l-kebîre* (Tahran 1276). Hüseyin Ali Mahfûz tarafından Ahsâî'nin hayatı hakkında bir risâle yayımlanmıştır (*Sîretü'ş-Şeyḫ Aḥmed el-Aḥsâʾî*, Bağdad 1957).

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. -- Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

BİBLİYOGRAFYA :

Brockelmann, *GAL Suppl.*, II, 845; Browne, *LHP*, IV, 410, 421-422; Ma'sûm Ali Şah, *Ṭarâyıḳu'l-ḥaḳāyıḳ*, Tahran 1339 hş., III, 217, 337; Mirza Muhammed - Bâkır Hânsârî, *Ravżâtü'l-cennât*, Tahran, ts., I, 88-94; Muhsin Abdülhamîd, *İslâma Yönelen Yıkıcı Hareketler* (trc. M. Saim Yeprem — Hasan Güleç), Ankara 1973, s. 55-62; *Aʿyânü'ş-Şîʿa*, II, 589-593; E. Ruhi Fığlalı, *Çağımızda İtikâdî İslâm Mezhepleri*, Ankara 1983, s. 186; Abdullah Ni'met, *Felâsifetü'ş-Şîʿa*, Beyrut 1987, s. 128-131; A. Bausani, "al-Aḥsāʾī", *EI²* (İng.), I, 304; D. M. MacEoin, "Aḥsāʾī", *EIr.*, I, 674-679.

 MEHMET DEMİRCİ

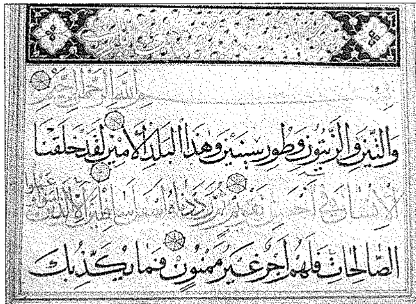
AHSEN-i TAKVÎM

(احسن تقويم)

İnsana Allah tarafından verilen en güzel ve en mükemmel biçim.

"Ahsen-i takvîm" ifadesi, "Andolsun ki biz insanı en güzel şekilde yarattık" (et-Tîn 95/4) meâlindeki âyette geçmektedir. Yaratıkların en mükemmeli olan insandaki güzelliğin kaynağı, bazı âyet ve hadislerde dile getirildiği üzere, Allah'ın onu "tesviye etmesi", "kendi eliyle" yaratıp ruhundan üflemesi (bk. Sâd 38/72), kendi sûreti üzere yaratması (bk. Buhârî, "Ezân", 11; Müslim, "Birr", 32) ve onu yeryüzünde kendine halife kılmasıdır (bk. el-Bakara 2/30). İnsan, bazılarına göre hem ruh hem beden, bazılarına göre ise sadece ruh yönünden yaratılmışların en güzelidir. Birincilere göre ruh güzelliği daha önemli olmakla beraber, o vücut ve şekil itibariyle de yaratılmışların en güzelidir; tam mânasıyla mükemmel bir varlıktır. İkinci görüşü savunanlara göre **illiyyîn*** de ruh olarak en güzel şekilde yaratılan insan daha sonra beden kafesine konularak "esfeli sâfilîn" denilen madde âlemine indirilmiştir (bk. et-Tîn 95/5); tekrar ilk ve en güzel şeklini elde etmek için çabalamaktadır.

Ahsen-i Takvîm terkibinin geçtiği Tîn sûresinin ilk altı âyeti



Abdülkerîm el-Cîlî'ye göre insanın kâmil ve en güzel oluşunun sebebi, "Hakk'ın nüshası" olmasıdır. İnsanın sahip olduğu fevkalâde güzelliği hem ilâhî, hem beşerî aşkın kaynağı olarak gören sûfîler bu güzelliğe duyulan mecazi aşkı hakiki aşkın vasıtası saymışlardır.

BİBLİYOGRAFYA :

Buhârî, "Ezân", 11; Müslim, "Birr", 32; Baklî, *Abherü'l-ʿâşıḳîn*, Tahran 1981, s. 33, 42; Fahreddin er-Râzî, *Tefsîr*, İstanbul 1308, VII, 614; İbnü'l-Arabî, *el-Fütûḥ*, I, 274; Necmeddîn-i Dâye, *Mirṣâdü'l-ʿibâd*, Tahran 1353, s. 39; Abdülkerîm el-Cîlî, *el-İnsânü'l-kâmil*, İstanbul 1300, II, 63; Sarı Abdullah, *Semerâtü'l-fuâd*, İstanbul 1288, s. 26.

 SÜLEYMAN ULUDAĞ

AHSENİYYE

(الأحسنية)

Müceddidiyye tarikatının Âdem b. İsmâil el-Benûrî'ye (ö. 1052/1643) **nisbet edilen Âdemiyye kolunun diğer adı (bk. BENÛRÎ).**

AHSENÜ'l-HADÎS

(أحسن الحديث)

Kur'ân-ı Kerîm'in isimlerinden biri.

Müfessirler "ahsenü'l-hadîs" ifadesini Kur'ân-ı Kerîm olarak tefsir etmişlerdir. Bazı sahâbîler bir gün Hz. Peygamber'den kendilerine güzel sözler söylemesini ve geçmiş milletlerden bahsetmesini istemişlerdi. Bunun üzerine, "Allah Teâlâ sözün en güzelini (ahsenü'l-hadîs) vahyetti" (ez-Zümer 39/23) âyeti nâzil oldu. Buna göre, sözlerin en güzeli Kur'ân-ı Kerîm'dir. Ondan daha güzel ve daha doğru hiçbir söz ve haber yoktur. Çünkü Kur'an âyetleri çelişkiden uzak ve birbiri arasında son derece âhenklidir. Rablerine saygı duyanlar onu dinledikleri zaman tüyleri ürperir ve kalpleri titrer. Sonra Allah'ı anmakla içleri açılır ve yürekleri ferahlar. Sözlerin en güzeli olan Kur'ân-ı Kerîm'in insan üzerindeki bu tesir gücünü onun fesahati, belâgati ve kendine has üslûbunda aramak gerekir. Kur'ân-ı Kerîm'in bu lafzî özelliği yanında onda herhangi bir çelişki ve tutarsızlığın bulunmaması, geçmiş ve geleceğe dair bazı olayları haber vermesi ve birçok faydalı ilimleri ihtiva etmesi, onun mûcize oluşu ile izah edilir.

Hadislerde geçen "ahsenü'l-kelâm" ve "hayrü'l-hadîs" ifadeleriyle yine Kur'ân-ı Kerîm kastedilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Buhârî, "Edeb", 70, "İʿtiṣâm", 2; Müslim, "Cumʿa", 43, 45; İbn Mâce, "Muḳaddime", 7; Taberî, *Tefsîr*, XXIII, 134-135; Hâkim, *el-Müstedrek*, II, 345; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, IV, 176-177; VII, 175-178; Fahreddin er-Râzî, *Tefsîr*, XXVI, 267-268; Kurtubî, *Tefsîr*, XV, 248-249; Süyûtî, *el-İtḳān*, I, 144; Âlûsî, *Rûḥu'l-meʿânî*, XXIII, 258.

 MUHAMMED EROĞLU

AHSENÜ'l-KASAS

(احسن القصص)

Hz. Yûsuf'un Kur'ân-ı Kerîm'de anlatılan hayat hikâyesi.

Yûsuf sûresinin üçüncü âyetinde geçen **ahsenü'l-kasas** terkibindeki **kasas** kelimesi, "hikâye etmek" mânasında masdardır. Buna göre ahsenü'l-kasas "en güzel anlatış" demektir. Ancak masdarlar mef'ul yerine de kullanıldığından ahsenü'l-kasas terkibi, "kıssaların en güzeli" mânasını da ifade eder.

Hz. Yûsuf'un kıssası, hem bir tek sûrede (Yûsuf sûresi), hem de bütün tafsilâtıyla anlatılması bakımından diğer peygamber kıssalarına göre farklılık arzetmektedir. Bu kıssaya "ahsenü'l-kasas" denmesi konusunda âlimler çeşitli görüşler ileri sürmüşlerdir. Kur'ân-ı Kerîm'de hiçbir kıssanın bu kadar ibret ve hikmet ihtiva etmemesi veya Hz. Yûsuf'un, kardeşlerinin eziyetlerine sabretmesi, onları affederek kendilerine iyilikte ve güzel muamelede bulunması yahut da kıssanın melekler, insan, cin, şeytan ve hayvanlar gibi her türlü varlık ile peygamberler, sâlihler, âlimler, cahiller, erkek ve kadınlar gibi birçok insan tipini ve bunların davranışlarını ele alması; tevhid, fıkıh, siyer, idare, siyaset, iktisat ve muaşeret gibi din ve dünya işleriyle ilgili temel konuları işlemesi sebebiyle "en güzel kıssa" şeklinde adlandırılmış olacağı ileri sürülmüştür. Bazı âlimler de bu tabirdeki "en güzel" ifadesinin "çok ilgi çekici" mânasında olduğunu belirtmişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA :

Taberî, *Tefsîr*, XII, 89-90; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, IV, 178-179; Kurtubî, *Tefsîr*, IX, 119-120; Şevkânî, *Fetḥu'l-ḳadîr*, Kahire 1383/1964, III, 4-5; Sırrı Paşa, *Ahsenü'l-kasas*, İstanbul 1309, I, 8; Elmalılı, *Hak Dini*, IV, 2485-2846; Ö. Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, İstanbul 1973, I, 85-90.

 CELAL KIRCA

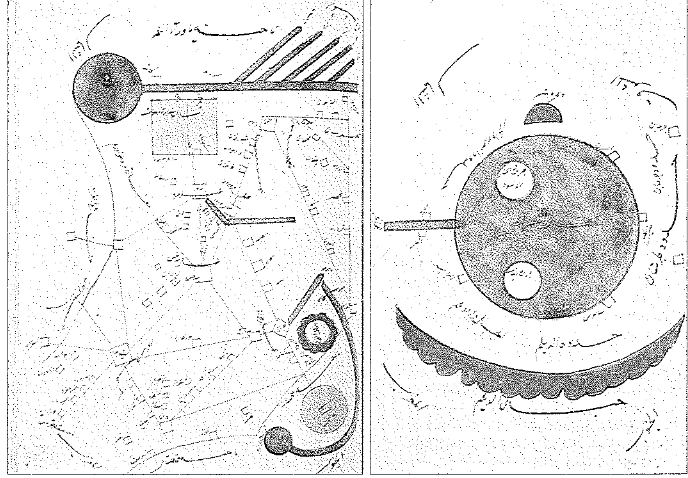
Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

AHSENÜ't-TEKĀSÎM

(أحسن التقاسيم)

Makdisî'nin
(ö. 381 / 991'den sonra)
coğrafyaya ait meşhur eseri.

Eserin tam adı *Kitâbü Aḥseni't-teḳā-sîm fî ma'rifeti'l-eḳālîm*'dir. Yâkūt el-Hamevî 985 yılında tamamlandığını söylerse de, eserdeki bir bölümden, Kuzey Suriye'de hüküm süren Hamdânî Emîri Sa'düddevle b. Seyfüddevle'nin (ö. 381 / 991) hükümdarlığının sonuna doğru telif edildiği anlaşılmaktadır.



Aḥsenü't-teḳāsîm'de Horasan ve Mâverâünnehir bölgelerine ait harita (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2971, vr. 60ª ve 70ª)

Makdisî, Ortaçağ İslâm dünyasında seyahat türünde eser yazan Ceyhânî, Belhî, Hemedânî, İbn Hurdâzbih gibi müelliflerin belli konulara bağlı kaldıklarını, yeterli ve gerekli bilgileri vermediklerini, eserlerinin pratik fayda sağlamadığını ileri sürerek onları tenkit etmiştir. Bu yüzden kendisi eserini çok geniş tutmuş, tâcirler, seyyahlar ve kültür sahibi insanlara hitap eden faydalı bir kitap yazmayı planlamıştır. Belhî (ö. 934) ekolüne bağlı kalan Makdisî de aynı ekole mensup İstahrî ve İbn Havkal gibi sadece İslâm ülkelerini anlatmış, Arap yarımadasını tasvir ile başladığı eserinde özellikle Mekke ve Medine'den tafsilâtlı olarak bahsetmiştir. Kendisinin de belirttiği üzere, "kâfirler"in ülkesini ziyaret etmediği gibi oralarını tasvire de ihtiyaç duymamıştır.

Aḥsenü't-teḳāsîm'in ilk sayfası (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2971, vr. 1ᵇ)

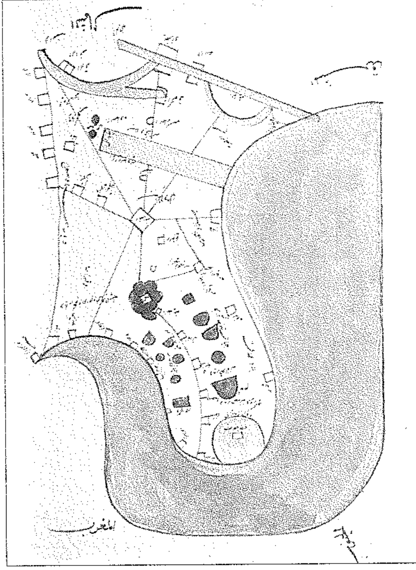


Makdisî, İslâm dünyasını on dört bölgeye ayırmış ve altısını Arap ülkeleri (ekālîmü'l-Arab) olarak ele almıştır ki bunlar Arap yarımadası (Hicaz, Yemen, Uman vb.), Irak (Güney Mezopotamya), Akūr (el-Cezîre veya Kuzey Mezopotamya), Şam (Suriye, Ürdün), Mısır ve Mağrib'dir (Kuzey Afrika ülkeleri). Geri kalan sekizini de Acem ülkeleri (Arap ülkeleri dışındaki ülkeler) başlığı altında incelemiş ve bu bölümde Meşrık (Horasan, Mâverâünnehir, Hârizm, Sîstan), Deylem (Cürcân'dan Kafkas dağlarının batısına kadar Elburz dağları), Rihâb (Azerbaycan, Ermenistan), Cibâl (Rey ve Batı İran), Hûzistan (Media'nın güneyi ve Mezopotamya'nın doğusu), Fars (eski İran), Kirman (İran'ın güneyindeki bölgeler) ve Sind (Hint yarımadası) ülkelerini anlatmıştır.

Eserde bu bölgelerin her biri gayet açık sınırlarla birbirinden ayrılmıştır. Müellif her bölgenin haritasını çizmiş ve burada bölge sınırları ile ticaret yollarını kırmızı, kumluk kesimleri açık sarı, denizleri yeşil, nehirleri mavi, dağları da koyu sarı ile boyamıştır. Haritaların çoğu kaybolmuş olmasına rağmen bunları yine aynı ekolden diğer coğrafyacıların eserleriyle bir dereceye kadar tamamlamak mümkün görülmektedir. Kitabın birçok yerinde secili ifadeler kullanılmıştır. Müellif gittiği ülkeleri tasvir ederken her bölgeyi orada kullanılan mahallî tabirlerle anlatmaya çalışmış, fakat daha çok Şam Arapçası'nı kullanmıştır. Makdisî, İslâm coğrafyacılığını yeni bir temele oturtmak ve kendi zamanına kadar âdeta bir seyahat rehberi mahiyetinde yazılmış olan eserleri geliştirmek istiyordu. Bu bakımdan coğrafyaya yaklaşımı bugünkü modern anlayışa çok benzemektedir. Eserinde, gördüğü yerler hakkında fizikî ve beşerî coğrafya ile ilgili geniş bilgiler vermekte, bu arada dinî, iktisadî ve ticarî meselelere de temas etmektedir. Eserde ayrıca şehirlerin birbirlerine ulaşımı ile çevredeki küçük yerleşim merkezleri hakkında da tafsilâtlı bilgiler vardır. Bölgedeki halkın nüfusu, örf ve âdetleri, din ve mezheplerine dair geniş bilgiler yanında yine aynı bölgelerde üretilen gıda maddeleri, ithal ve ihraç maddeleri, kullanılan ağırlık ölçüleri ve paralar hakkında, iktisat tarihine malzeme teşkil edecek izahlara da yer verilmektedir. Topografik ve jeolojik bazı bilgilerin de yer aldığı eserde arazinin ziraat bakımından verimi ve bitki örtüsü de anlatılmaktadır. Telif sırasında ayrıca, Büveyhî hükümdarlarından Adudüddevle ve vezir Sâhib İsmâil b. Abbâd'ın özel kütüphaneleri ve resmî arşivleri kullanılmıştır. Makdisî, kendinden önce yaşamış müelliflerin eserlerinden faydalanmış, fakat müşahedeye dayanan bilgilere daima öncelik vermiştir. Gidemediği ülkeler hakkındaki rivayetleri ciddi bir tahlilden geçirerek almış, önceki müelliflerin eserlerinde yer alan birtakım bilgileri eleştirmiştir. Eser ayrıca o devirde vuku bulmuş bazı hadiselere kaynak teşkil etmesi, X. yüzyıl sonlarında İslâm dünyasının fizikî ve beşerî coğrafyası hakkında bilgiler vermesi, İslâmî yaşayış ve müesseselere dair ayrıntılı bilgiler ihtiva etmesi bakımından da oldukça önemlidir.

Aḥsenü't-teḳāsîm'in asıl nüshası İstanbul'da (Süleymaniye Ktp., Ayasofya,

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.



Ahsenü't-tekāsîm'de Arap yarımadasını gösteren harita (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2971, vr. 6a)

nr. 2971), bundan istinsah edilmiş diğer bir nüshası ise Berlin'dedir (Ahlwardt, nr. 6033). İstanbul yazmasında eserin adı *Kitâbü'l-Mesâfât ve'l-vilâyât* şeklinde kaydedilmiştir. Makdisî ile aynı bölgeden yetişen tarihçi Mücîrüddin el-Uleymî (ö. 1522), *el-Ünsü'l-celîl bi-târîhi'l-Kuds ve'l-Halîl* adlı eserinde bu kitabı *el-Bâdî fî tafżîli memleketi'l-İslâm* şeklinde göstermektedir. Eserin tenkitli neşri M. J. de Goeje tarafından yapılmıştır (*Bibliotheca geographorum arabicorum, III.*, Leiden 1877, 1906). Bu neşirden Dr. Alinakī Münzevî tarafından yapılan Farsça tercüme iki cild halinde Tahran'da (1361/1982) basılmıştır. Gazi Tilimat'ın hazırladığı bazı bölümler de *Min Ahseni't-tekāsîm fî maᶜrifeti'l-ekālîm* adıyla Suriye Kültür Bakanlığı'nca yayımlanmıştır (Dımaşk 1980). G. Ranking ile R. Azoo'nun yaptıkları İngilizce kısmî tercümesi *Bibliotheca Indica*'da neşredildi (Kalküta 1897-1910). Eser, Hurşid Ahmed Fârik tarafından Urduca'ya çevrilmiş ve *İslāmī dunyā daswīn ṣadī ᶜıswī mēn* adıyla basılmıştır (Delhi 1962). André Miquel'in *La meilleure répartition pour la connaissance des Provinces* adıyla yaptığı Fransızca kısmî tercümesini Institut Français de Damas neşretmiştir (Damas 1963). Eserin yazmalarındaki haritalar ise reprodüksiyonlu olarak basılmıştır (nşr. K. Miller, *Mappae Arabice*, I-V, Stuttgart 1926-1931).

BİBLİYOGRAFYA :

I. Krachkovsky, *Târîhu'l-edebi'l-coğrâfî el-ᶜArabî* (trc. Selâhaddin Osman Hâşim), Kahire 1963-65, I, 208-215; A. Miquel, *La Géographie humaine du monde musulman*, Paris 1967, s. XXXIV, 313-330; W. Ahlwardt, *Bibliothek zu Berlin, verzeichnis der Arabischen Handschriften*, Hildesheim 1887 — Hildesheim 1980-81, V, 362-363; E. Ladewig Petersen, "Al-Muqaddasī: Aḥsan at-taqāsīm fī maᶜrefat al-aqālīm", *AO*, XXXI (1968), s. 138; Felâh Şâkir Esved, "Menhecü'l-bahşi'l-coğrâfî ᶜinde'l-Makdisî", *el-Mevrid*, XVI/1, Bağdad 1987, s. 59-74; S. Maqbul Ahmad, "al-Maqdisī", *DSB*, IX, 88-89; a.mlf., "Djughrāfiyā", *EI²* (İng.), II, 582; J. H. Kramers, "Mukaddesî", *İA*, VIII, 562-563; C. E. Bosworth, "Aḥsan al-Taqāsīm", *EIr.*, I, 679-680.

MUSTAFA L. BİLGE

AHSENÜ't-TEVÂRÎH



(احسن التواريخ)

Safevîler devri tarihçi ve âlimlerinden Hasan-ı Rûmlû'nun (ö. 985/1577) **kaleme aldığı Farsça umumi tarih.**

Yazma nüshalarından ve üzerinde yapılan araştırmalardan anlaşıldığına göre eser on iki cilt olarak yazılmış, ancak sadece son iki cildi bugüne ulaşabilmiştir. Bu iki ciltten ilki 807-899 (1405-1494), diğeri ise Safevîler'den I. Şah İsmâil ve I. Şah Tahmasb'ın saltanat dönemleriyle II. Şah İsmâil'in saltanatının ilk yılını içine alan 900-985 (1495-1577) yılları olaylarını anlatmaktadır. Hasan-ı Rûmlû olayları kronolojik düzen içinde naklederken yer yer çağdaş Osmanlı sultanları, Çağatay hakanları ve Özbek hanları hakkında da bilgiler verir. Ayrıca devrin devlet adamları, meşhur âlim ve şairleri ile ilgili biyografik mâlumat da aktarır. I. Şah Tahmasb'ın (1524-1576) seferlerinin birçoğuna katılan müellif, anlattığı olayları genellikle bizzat müşahede ettiği için eserin son cildi çok güvenilir bilgiler ihtiva etmektedir. Bu özellikleriyle *Ahsenü't-tevârîh*, Safevîler'in ilk dönemi için birinci derecede önemli kaynaklardan biridir.

C. N. Seddon, çeşitli kütüphanelerde yazma nüshaları bulunan eserin son cildini (XII. cilt) İngilizce tercümesiyle birlikte *A Chronicle of the Early Safawīs being the Ahsanu't-tawārikh of Hasan-i Rūmlū* adıyla iki cilt halinde yayımlamıştır (I. cilt Farsça metin, Baroda 1931; II. cilt İngilizce tercüme, Baroda 1934). Eserin XI. cildinin tenkitli basımı ise Abdülhüseyin Nevâî tarafından yapılmıştır (Tahran 1349 hş./1970). Nevâî, Seddon tarafından neşredilen ve Farsça metni daha sonra Tahran'da ofset olarak basılan (1347 hş.) XII. cildi de, ayrıca iki yazma nüshasından da faydalanarak tashih edip yeniden yayımlamıştır (Tahran 1357 hş./1978).

BİBLİYOGRAFYA :

Browne, *LHP*, IV, 100; Storey, *Persian Literature*, London 1970, I/1, s. 306-308; Rypka, *HIL*, s. 441; Ahmed Gülçîn-i Meânî, *Târîh-i Tezkirehâ-yi Fârsî*, Tahran 1350 hş., II, 439-444; Münzevî, *Fihrist*, VI, 4090-4091; C. N. Seddon, "Hasan-i Rūmlū's Ahsanu't-tawārīkh", *JRAS* (1927), s. 307-313; R. M. Savory, "Ḥasan-i Rūmlū", *EI²* (İng.), III, 253; ᶜA. Navāʾī, "Aḥsan al-tawārīḵ", *EIr.*, I, 680-681.

ADNAN KARAİSMAİLOĞLU

AHSÎKES



(اخسيكث)

Türkistan'da bir şehir harabesi.

Fergana ilinde bugünkü Namangan'ın 17 km. güneybatısında, Kâsân-say suyunun Siriderya ile birleştiği noktada yer alan Ahsîkes'e (veya Ahsîket) dair en eski kayıtlara Çin kaynaklarında rastlanmaktadır. Şehrin milâdî III-VII. yüzyıllar arasında yerli bir sülâlenin idaresinde Fergana'nın başşehri olduğu bilinmektedir. Ahsîkes'te yapılan arkeolojik kazılarda bulunan en eski malzemenin Göktürk seramiği olmasından, 627-649 yılları arasında Göktürk hakan soyundan Kan Bagatur'un Fergana'yı alıp kuzeydeki Kâsân'ı başşehir yaparak Ahsîkes'e hâkim olduğu tahmin edilmektedir.

726 yılında Fergana'ya giden bir Çinli seyyah, İslâm dininin Türkistan'da yayılmaya başladığı o dönemde Ahsîkes'ten bir İslâm şehri olarak söz etmektedir (bk. W. Fuchs, s. 452). Fakat Fergana'nın büyük bölümü, daha üç asır eski kültürüne sadık kalmıştır. X. yüzyılın başlarında Kâşgar'da Abdülkerim Satuk Buğra Han'ın İslâmiyet'i kabul edince amcasıyla savaşmak zorunda kalması üzerine "Fergana gazileri"nden yardım istediğinde bulunduğu bilinmektedir. X. yüzyılda Fergana'da yer alan iki İslâmî merkezden biri Ahsîkes, diğeri yine bir Türk sülâlesinin yönetiminde bulunan daha doğudaki Özkent'ti. Karahanlılar Fergana üzerinden batıya ilerleyerek kısa sürede Türkistan'ın İslâmiyet'i kabul etmiş olan kısımlarını ele geçirdiler ve bir süre sonra da Özkent'i başşehir ve bir kültür merkezi haline getirdiler. 943 ve 985 tarihlerinde Ahsîkes'e giden İbn Havkal ve Makdisî, şehri muhtemelen Hâkanî

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.



Ahsîkes'te Karahanlı Hükümdarı Şerefüddevle Ebü'l-Muzaffer Arslan Han adına 410'da (1019) basılmış gümüş sikke (İstanbul Arkeoloji Müzesi, Teşhir, nr. 999)

Türk (Karahanlı) devrine yakın bir zamanda, yani henüz Fergana'nın başşehri iken gördüler. Karahanlılar devrinde Ahsîkes, Şâş ırmağının (Siriderya) kuzey kıyısında, dağlarla çöl arasındaki ağaçlık bir vaha içinde, iç ve dış şehirden (medîne ve rabaz) teşekkül eden çift surlu ve dört kapılı mâmur bir şehirdi. İdarî makam iç şehir surları içinde, Siriderya ırmağına bakan bir uçurumun üstünde bulunan çok müstahkem kalede idi. Cami-mescid etrafında büyük imaretler mevcuttu; evler de tahta ve balçıktandı. Nehirden getirilen sular sokaklarda arklar içinde akıyor ve havuzlarda toplanıyordu. Kazılarda Hâkanî devrine ait büyük bir hamamın kalıntıları bulunmuştur. Ahsîkes'te Hâkanî dönemine ait arkeolojik malzeme çok zengindir ve bu durum şehrin o devirde, İpek yolu üzerinde önemli bir kervan merhalesi ve bir kültür-sanat merkezi olduğunu göstermektedir. XI-XII. yüzyılda Ahsîkes'te Hâkanî hükümdarlarının sikkeleri de basılıyordu. Yine bu devirde, taşıdıkları Ahsîkesî nisbesinden bu şehirli oldukları anlaşılan hadis, lugat ve tarih âlimleri ile mutasavvıflar da yetişmiştir.

Karahıtay ve Moğol istilâları sırasındaki savaşlarda zarar gördüğü anlaşılan Ahsîkes, 1218'de Moğol idaresine geçti. Karahıtay ve Moğol devrinde Türkistan'da eski dinlerin canlanması ile Ahsîkes İslâmî ilim merkezi olma vasfını kaybetmiş gibi görünmektedir. Timurlular'dan Ömer Şeyh Mirza, Fergana hükümdarı iken Ahsîkes'i başşehir yapmış ve 1494'te orada ölmüştür. Ahsîkes'te babasının yerine tahta geçen Hindistan fâtihi Bâbür, hâtıralarında şehri bugünkü harabeye benzer şekilde anlatmaktadır. Bâbür zamanında bir dereceye kadar mâmur kalan Ahsîkes'in, komşu Namangan'ın büyümesiyle gittikçe terkedildiği anlaşılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Havkal, *Kitâbü Şûreti'l-arż*, Kahire, ts., s. 420; Makdisî, *Aḥsenü't-teḳāsîm*, s. 271; Semânî, *el-Ensâb*, I (nşr. Abdurrahman b. Yahyâ el-Yemânî), Haydarâbâd 1961-66 → Beyrut 1400/ 1980, s. 132-133; Yâkūt, *Muʿcemü'l-büldân*, I, 120-122; Babur, *Vekayi* (trc. ve nşr. Reşit Rahmeti Arat), Ankara 1943, I; W. Barthold, *Turkestan v epoxu Mongol'skago naşestviye*, Petrograd 1898, I, 132; a.mlf., "Ahsiket", *İA*, I, 226; a.mlf., "Fergana", *İA*, IV, 558-565; E. Chavannes, *Documents sur les Turcs Occidentaux*, Petrograd 1903, s. 148; A. N. Bernştam, *Istoriko-arxeologiçeskie oçerki Tsentral'nogo Tyan'-şanya i Pamiro-Alaya*, Moskova 1952, s. 233, 237, 244, 246-247; W. Fuchs, "Huei-cho's Pilgerreise", *Sitzungberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Berlin 1938, s. 452; A. M. Belenitzkiy v.dğr., *Srednevekoviy gorod Sredney Azii*, Leningrad 1973, I, 61, 201-204; Emel Esin, *İslâmiyet'ten Önceki Türk Kültür Tarihi ve İslâm'a Giriş*, İstanbul 1978, s. 232.

 EMEL ESİN

AHSÎKESÎ

(الأخسيكثي)

Ebû Abdillâh Hüsâmüddîn Muhammed b. Muhammed b. Ömer el-Ahsîkesî (ö. 644/1246-47)

Hanefî fakihi.

Mâverâünnehir Hanefî fukahası arasında önemli bir yeri vardır ve özellikle fıkıh usulüne dair muhtasar eseriyle tanınmıştır. Hayatı hakkında fazla bilgi vermeyen kaynaklar, Muhammed b. Muhammed el-İdî el-Buhârî ve Muhammed b. Ömer en-Nevcâbâzî'nin (Nevhâbâzî-Nûcâbâzî) kendisinden fıkıh tahsil ettiklerini kaydederler.

Hüsâmeddin el-Ahsîkesî'nin fıkıh usulüne dair *el-Müntehab fî uşûli'l-mezheb* adlı eseri, lakabına nisbetle *el-Müntehabü'l-Hüsâmî* adıyla meşhur olmuştur. Birçok yazma nüshası bulunan eser defalarca basılmıştır (Leknev 1877; M. Fâiz Gankûhî'nin *et-Taʿlîku'l-ḥâmî* adlı şerhiyle, Leknev 1317; Mevlevî Muhammed İbrâhim'in hâşiyesiyle, Leknev 1318, 1324; Nizâmeddin el-Kureşî'nin şerhi *en-Nizâmî* ile, Dehli 1907; Ahmed b. Abdülhak ed-Dihlevî'nin *en-Nâmî* adlı şerhiyle, Dehli 1326). Fukaha arasında kabul görerek elden ele dolaşan bu derli toplu ve özlü eser, tanınmış bazı Hanefî âlimleri tarafından da şerhedilmiştir. Sayıları onu aşan bu şerhler arasında başlıcaları şunlardır: Hüseyin es-Siğnâkī'nin *el-Vâfî*; Abdülazîz el-Buhârî'nin *Ġāyetü't-taḥḳīḳ* (*et-Taḥḳīḳ* veya *Şerḥu'l-Müntehabi'l-Ḥüsâmî*); Emîr Kâtib el-İtkānî'nin *et-Tebyîn* ve Hâfızüddin en-Nesefî'nin şerhi. Bunlardan Abdülazîz el-Buhârî'nin şerhi basılmış olup (Leknev 1871, 1876) diğerleri yazma halindedir. Emîr Kâtib'in şerhi Sâbır Nâsır Mustafa Osman, Nesefî'nin şerhi de Salim Öğüt tarafından edisyon kritiği yapılarak neşre hazırlanmıştır (bk. bibl.).

Ahsîkesî'nin kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: *Miftâḥu'l-uṣûl, Ġāyetü't-taḥḳīḳ, Deḳāʾiḳu'l-uṣûl ve't-tebyîn.*

BİBLİYOGRAFYA :

Kureşî, *el-Cevâhirü'l-muḍiyye*, Haydarâbâd 1332, II, 120; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, Bağdat 1962, s. 57; Taşköprizâde, *Mevzûâtü'l-ulûm*, I, 635, 640, 729; *Keşfü'ẓ-ẓunûn*, II, 1848-1849; Leknevî, *el-Fevâʾidü'l-behiyye*, s. 188; *Hediyyetü'l-ʿârifîn*, II, 123; Serkîs, *Muʿcem*, I, 406, 538; Brockelmann, *GAL*, I, 474; *Suppl.*, I, 654; Ziriklî, *el-Aʿlâm*, VII, 255-256; Kehhâle, *Muʿcemü'l-müʾellifîn*, XI, 253; Sâbır Nâsır Mustafa Osman, *et-Tebyîn li-Ḳıvâmiddîn Emîr Kâtib el-İtḳānî* (doktora tezi, 1400/1980), Ezher Üniversitesi; Salim Öğüt, *Şerḥu Ḥâfiẓiddîn en-Nesefî li-Kitâbi'l-Müntehab fî uṣûli'l-mezheb* (doktora tezi, 1408/1988), Mekke Ümmülkurâ Üniversitesi, s. 8-17; B. Spuler, "Akhsīkath", *EI²* (İng.), I, 330.

 MUSTAFA UZUNPOSTALCI

AHSÎKET

(bk. AHSÎKES).

AHŞAP

(أخشاب)

Güzel sanatların çeşitli alanlarında kullanılan bir malzeme.

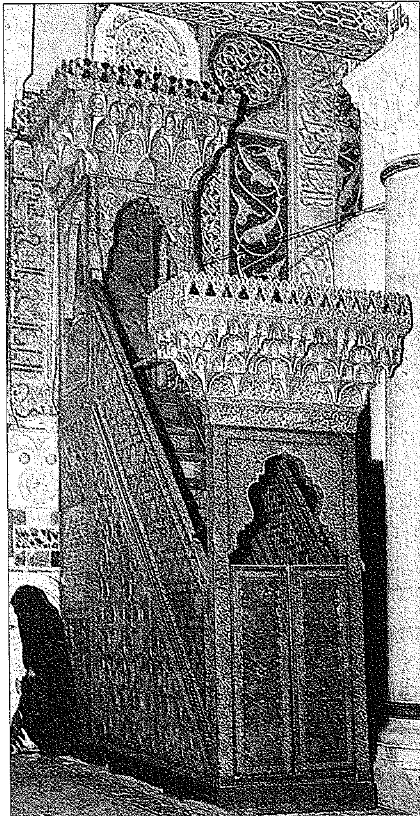
Kelimenin aslı, Arapça **haşeb**in (ağaç, kereste) çoğulu olan **ahşâb**dır ve "herhangi bir imalâtta kullanılmak amacıyla ve yakılmamak üzere ağaçtan kesilmiş yapı malzemesi, kereste" anlamına gelir. Ağacın günlük hayatta kullanılmaya başlaması mimarlık, sanat tarihi ve el sanatlarında ahşap işçiliğinin doğmasına yol açmıştır.

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

Pazırık kazılarında ele geçen çeşitli parçalar, Orta Asya Türkleri'nin çok eski tarihlerden beri ahşapla ilgilendiklerini ortaya koymuştur. Radloff'un 1865 yılında Altaylar'daki kurganlarda bulduğu ahşap eşya bu konudaki ilk örnekleri oluşturmaktadır. Leningrad Müzesi'nde muhafaza edilen Hunlar'a ait bu eserler arasında, özellikle içi oyulmuş ağaç gövdesinden yapılmış bir lahit ile bazı at koşumları önem taşımaktadır.

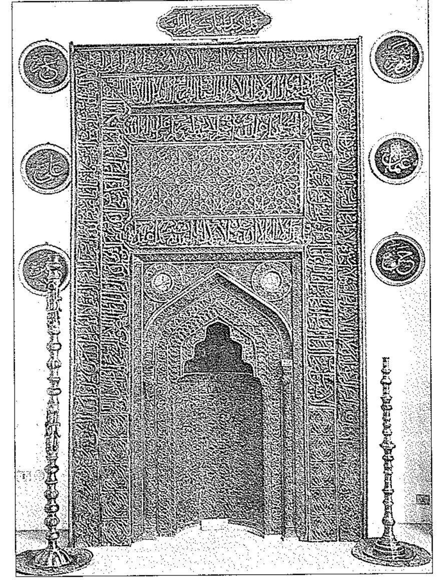
İlk İslâm mimarisinin Suriye yöresinden günümüze gelebilen ahşap örneklerinde, akantus ve asma yapraklarından oluşan zengin süslemelerle karşılaşılmaktadır. Müşettâ Sarayı'nın cephesindeki taş kabartmalar, Emevîler'in ve sonra da Abbâsîler'in ahşap eserlerinde pek az değiştirilerek aynen kullanılmıştır. X-XIII. yüzyıl Suriye ve Mısır taş kabartmaları da Fâtımî ahşap eserlerini etkilemiştir. el-Ezher Camii'nin XI. yüzyıla tarihlenen kapısı ile el-Hâkim Camii'ndeki ahşap eserler bunun en canlı örnekleridir.

Nûreddin Zengî devrinde başlanarak (564/1168-69) oğlu Sâlih İsmâil zamanında tamamlanan (570/1174-75) Mescid-i Aksâ'nın ceviz ağacından yapılmış minberi



Selçuklular da ahşapla çok yakından ilgilenmişler, mimaride yapı malzemesi olarak kullandıkları gibi, ahşaptan minber, kürsü, rahle, Kur'an mahfazası, çekmece, sanduka ve sanat değeri yüksek başka eserler meydana getirmişlerdir. Selçuklular ahşap çalışmalarında daha çok oyma (kabartma), şebekeli oyma ve boyama tekniklerini uygulamışlardır. Geniş ölçüde kullanılan oyma tekniğinde motifler, ağaç yüzeyi kalemle oyularak kabartma halinde meydana çıkarılmıştır. Bu tür çalışmalar, kalemin çok derine inmesi halinde "derin oyma", meyilli çalışması halinde de "eğri kesim" diye isimlendirilmektedir. Oyulan sathın düz veya yuvarlak çukurluklar ihtiva edecek şekilde engebeli bırakılışına göre iki gruba ayrılan derin oyma tekniğinde, başlıcaları XII-XIV. yüzyıllara ait Alâeddin Camii, Malatya Ulucamii ve Kayseri Ulucamii minberleri ile Ankara Hacı Bayram Türbesi'nin kapısı, Ankara'da Ahî Şerafeddin'in sandukası ile Siirt Ulucamii, Ankara Arslanhane Camii minberleri, Ankara Kızılbey Camii'nin kapısı ve Birgi Ulucamii'nin pencere kanatları örnek olarak gösterilebilir. Şebekeli oyma tekniğinde ağaç yüzeyi bütünüyle ortadan kalkmıştır. Ahşap üzerinde çevresi oyulan palmet, lotus ve kıvrık dallardan meydana gelen desenler uçlarından birbirine tutturulmak suretiyle ortaya değişik kompozisyonlar koymuşlardır. Bu teknik genellikle rahle, minber ve kürsü parçaları ile korkuluk levhalarında uygulanmıştır. Selçuklular bazı yapılarında ahşap sütun başlıkları, konsollar ve kirişler üzerine boya ile bezeme yapmak suretiyle yeni bir teknik geliştirmişlerdir. Önemli örnekleri Afyon Ulucamii, Beyşehir Eşrefoğlu Camii, Kastamonu Candaroğlu Mahmud Bey Camii ile Ankara'daki bazı mescidlerde görülen bu teknikte başlıca motifleri yıldız, altıgen, üçgen, stilize edilmiş arabesk, çeşitli çiçekler ve kuşlar meydana getirmektedir. Selçuklular'ın ahşap işçiliği, Beylikler devrinde de aynı üslûp, teknik ve işçilikle devam etmiştir. XIII. yüzyılın sonlarına doğru, Ankara yöresinde çok gelişmiş bir ahşap sanatıyla karşılaşılmaktadır. Anadolu'nun çeşitli şehirlerindeki eserlerde, Selçuklu geleneğini sürdüren Ankara atölyelerinden yetişmiş Ebûbekir oğlu Muhammed, Mahmud oğlu Nakkaş ve Abdullah oğlu Dâvud gibi ustaların adlarına rastlanmaktadır.

Selçuklular'ın ahşap işçiliğini bir sanat olarak benimsemesi, yapıların mimari elemanlarla bezenmesinden doğmuş, Osmanlılar da bunu en yüksek düzeye ulaştırmışlardır. Anadolu ahşap sanatında tercihen kullanılan ağaçlar ceviz, şimşir, ıhlamur, meşe, elma, armut ve sedir gibi yerli ağaçlarla gül ve abanoz gibi dışarıdan getirilen tropikal ağaçlardır. Osmanlı ahşap ustaları da Selçuklu ve Beylikler devri ustalarını takip ederek oyma, şebekeli oyma ve kündekârî (geçme) tekniklerine ağırlık vermişlerdir. Osmanlılar, kendilerinden önce bilinen tekniklere yenilik getirmemiş, daha çok değişik üslûplarda göze hoş gelen kompozisyonlar ortaya koymuşlardır. Bununla beraber kündekârîyi geliştirmiş, kakma ve sedef mozaik tekniklerine geniş ölçüde yer vermişlerdir. Bezemelerde rûmî ve palmet kompozisyonlarının yanı sıra bitki motiflerinin de ağırlık kazandığı görülmektedir. XV. yüzyıl eserlerinde nebatî figürlerden başka kitâbeler ve geometrik motiflerle zenginleştirilmiş daha değişik bir görüntü dikkati çekmektedir. Mimar Hayreddin'in yapısı olan Edirne Beyazıt Camii ile Topkapı Sarayı Hazine Dairesi'nin kapıları ve Ankara Etnografya Müzesi'nde muhafaza edilen çeşitli kapı örnekleri, XV. yüzyılın en önemli ahşap eserleridir. Osmanlılar oyma ve sedef kakma çalışmalarında dört yapraklı yonca motifini de rûmîli bezemelerin yanında yaygın biçimde kullanmışlardır. XVI. yüzyıl ah-

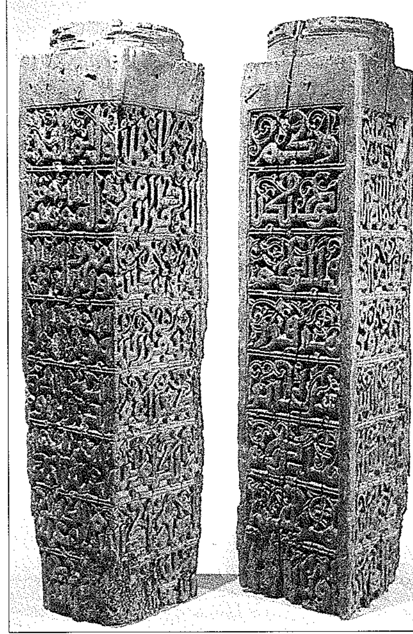


XIV. yüzyılın ilk yarısında Ürgüp Demseköy'de inşa edilen Taşkınpaşa Camii'nin ceviz ağacından oyma tekniğiyle yapılmış mihrabı (Ankara Etnografya Müzesi)

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

şap işlerinde çiçekli bezeme bütün yüzeyi kaplamış ve rûmîlerle daha karmaşık bir üslûba gidilmiştir. Topkapı Sarayı Bağdat ve Revan köşklerindeki kapılarda görüldüğü gibi, o zamana kadar ahşap sanatında kullanılmayan çintemani motifine de yer verilmiş, fildişi kakma yazı frizleri ile kompozisyon tamamlanmıştır. XVI. yüzyılda, Topkapı Sarayı'nda ahşap üzerine çalışan atölyeler kurulmuş ve buradan pek çok usta yetişmiştir. XVII-XVIII. yüzyıllarda bazı yenilikler ortaya çıkmış, ahşap eserlere tatbik edilen sedef, bağa ve fildişi gibi elemanlarla daha renkli bir görünüme ulaşılmıştır. Bu yüzyıllarda Avrupa'nın barok ve rokoko üslûpları ahşap işçiliğini de etkilemiş, sedef mozaik tekniği yaygınlaşmıştır. XIX. yüzyılda ahşap üzerine, daha çok trabzan ayaklarında, dolap kapaklarında, çekmecelerde, tavan göbeklerinde, lambalıklarda ve kavukluklarda görülen Edirnekârî boya bezeme uygulanmıştır.

Ahşap camilerin ilk örnekleri XIII. yüzyılın ikinci yarısında Anadolu'da ortaya çıkmıştır. Afyon Ulucamii, Sivrihisar Ulucamii, Ankara Arslanhane Camii ve Beyşehir Eşrefoğlu Camii ahşap camilerin en güzel örnekleridir. Ahşap cami ve mescidlerde kirişleme tavanlar yine ahşap sütunlarla desteklenmiş, üzerlerine de ahşap mimari detaylarının en gösterişli unsurları olan skalaktitli ve zengin süslemeli başlıklar yerleştirilmiştir. Ahşap, ahşap camilerden başka sivil mimaride de geniş ölçüde kullanılmıştır. İstanbul'daki yalılar, konaklar ve köşklerin yanı sıra Ankara, Kütahya, Kula, Safranbolu, Mudurnu evleri ahşap yapı sanatının en güzel örneklerini teşkil etmektedir. Bunlar, ahşap çatma üzerine iki taraflı çakılmış tahtalarla duvarları oluşturulan ve genellikle yalnız iç yüzden alçıyla sıvanan bağdadî yapılardır. Bu tür yapılar arasında Amcazâde Hüseyin Paşa Yalısı ile Emirgân'daki Şerifler Yalısı, tavanlarındaki ince marangozluk ve nakkaşlık mahareti açısından da ün yapmışlardır.



XIII. yüzyıla ait Anadolu Selçuklu ahşap yapı parçaları (Türk ve İslâm Eserleri Müzesi - İstanbul)

Ermenek'te 1306-1349 yılları arasına ait Sipas Camii'nin çınar ağacından işlenmiş pencere kapağı



BİBLİYOGRAFYA :

L. A. Mayer, *Islamic Woodcarves and Their Works,* Geneva 1958; Bahaeddin Ögel, "Selçuklu Devri Anadolu Ağaç İşçiliği Hakkında Notlar", *Yıllık Araştırmalar Dergisi,* sy. 1, Ankara 1956, s. 199-236; Can Kerametli, "Osmanlı Devri Ağaç İşleri, Tahta Oyma, Sedef, Bağa ve Fildişi Kakmalar", *TEt. D,* sy. 4 (1962), s. 5-13; Gönül Öney, "Anadolu'da Selçuklu ve Beylikler Devri Ahşap Teknikleri", *STY,* III (1969-70), s. 135-149; E. Yücel, "Selçuklu Ağaç İşçiliği", *Sanat Dünyamız,* sy. 4, İstanbul 1975, s. 2-10; a.mlf., "Osmanlı Ağaç İşçiliği", *Kültür ve Sanat,* sy. 5, İstanbul 1977, s. 58-71.

 ERDEM YÜCEL

AHTAL

(الأخطل)

Ebû Mâlik Gıyâs b. Gavs
b. es-Salt el-Ahtal
(ö. 92/710-11)

Emevî devri hıristiyan Arap şairlerinden.

20 (641) yılında Hîre'de veya Suriye çölündeki Rusâfe civarında doğdu. Arabistan'ın tanınmış hıristiyan kabilelerinden Benî Tağlib'in Cüşem b. Bekir koluna mensuptur. Kendisini sevmeyenler tarafından kullanılan Devbel (domuz yavrusu) lakabından ziyade açık saçık şiirlerle herkes hakkında çekinmeden çok sert hicivler söylediği için, yine Tağlib kabilesine mensup müslüman şairlerden Kâ'b b. Cuayl'in ona, "Sen boş boğaz ve sefihin (ahtal) tekisin" diye hitap etmesinden dolayı Ahtal lakabıyla şöhret bulmuştur. Yine bir hıristiyan olan annesi Leylâ'nın ölümünden sonra kendisine keçi çobanlığı yaptıran üvey annesinin aşırı baskıları ruhunu isyana sevketmiş ve rivayete göre üvey annesini hicvettiği iki beyitle Ahtal'ın şiir hayatı başlamıştır. İlk önce kabilesinin ünlü şairi ve hıristiyanken müslüman olan Kâ'b b. Cuayl'i hicvederek kendini kabul ettirdi. Ardından Kûfe'de kabile ileri gelenlerine methiyeler yazmaya başladı. Daha sonra saray muhitine girerek methiyelerinde Emevî halifelerini, özellikle Yezîd'i, Halife Muâviye'yi, Haccâc ve Ziyâd gibi ileri gelen devlet adamlarını övdü. Yezîd'in gözdesi ve nedimi oldu. Henüz halife olmayan Yezîd'in isteğine uyarak Emevî düşmanları ile Ehl-i beyt'i ve ensarı yeren şiirler söyledi. Ashâb-ı kirâmdan Nu'mân b. Beşîr'in şikâyeti üzerine Halife Muâviye Ahtal'ın dilini kesmek istediyse de araya giren Yezîd onu kurtardı. Ensarı yerdiği için müslümanlar tarafından lânetlenen Ahtal, Abdülmelik zamanında hânedanın resmî şairliğine getirildi ve sarayda çok rağbet gördü. Boynundaki altın haçıyla Halife Abdülmelik'in huzuruna izinsiz girip çıkıyordu. Hayatı boyunca hıristiyan kalan Ahtal, bu dine fazla bağlı olmamasına rağmen, İslâmiyet'i kabul etmesi için bazı Emevî hânedanı mensuplarının yaptığı teklifleri reddetti. Hıristiyanlığın ahlâkî kaidelerini kendine göre yorumlar, aşırı derecede müptelâ olduğu içkiyi hıristiyanların müslümanların karşısında bağımsızlıklarının bir alâmeti sayardı. Saraylarda çok rahat bir hayat sürmesine rağmen bedevî hayatını özler ve her fırsatta kabilesini ziyaret ederdi. Abdül-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

melik'in oğlu I. Velîd halife olunca (705) Ahtal'a hiç iltifat etmedi. O sıralarda yetmiş yaşında olan Ahtal'ın yıldızı bu sebeple söndü. Beş yıl sonra da öldü.

Ahtal ile Emevîler devrinin ünlü şairlerinden Ferezdak ve Cerîr Arap edebiyatında müstakil bir tabaka meydana getirirler. Tağlibîler'in düşmanı olan Kaysoğulları'nı şiirleriyle savunan Cerîr ile bir Tağlibî olan Ahtal arasında meydana gelen atışmalar (**nekāiz***) çok ünlüdür. Bu atışmalarda Ferezdak, Cerîr ile aynı kabileden olmasına rağmen Ahtal'ın tarafını tutmuştur. Zaten Cerîr'in Ahtal'ı gördüğü zaman onun kendisini "yutacağı" endişesine kapıldığını itiraf etmesi, Ahtal'ın hicivdeki yerini göstermektedir. Arap münekkitleri eserlerinde bu üç şaire geniş yer vermişler, aralarında karşılaştırmalar yapmışlardır. Ahtal'ı kasidelerinin derli toplu, üslûbunun lirik, duygularının ince ve temiz oluşu bakımından övmüşlerdir. İbn Sellâm üçünü aynı seviyede tutarken Ebû Ubeyde İslâm devri şairleri arasında Ahtal'ın başta geldiğini söylemiş, Ebû Amr b. Alâ ise, "Şayet Ahtal Câhiliye döneminde bir gün bile yaşamış olsaydı, onu en büyük sayardım" demiştir. Ferezdak onun medihte kendisinden üstün olduğunu kabul ederken Cerîr hem medihte hem de hiciv ve hamriyyâtta (şarapla ilgili şiirler) kendilerinden üstün olduğunu itiraf etmektedir. Hamriyyâtta hayli ünlü olan Ahtal'ın şarabı tasvir ederken, hayranı oldugu Câhiliye şairi A'şâ'nın tesirinde kaldığı görülür. Mağrur kişiliğini ortaya koyduğu **fahriye***lerinde şekil yönünden bir yenilik getirmediği gibi dili ve kalıplaşmış ifadeleri çağdaşlarınınkinden farklı değildir. Ahtal'ın şiirleri, yaşadığı çağın olaylarını işlemesi, siyasî tartışma ve çekişmeleri aksettirmesi bakımından tarihî bir değer de taşımaktadır.

Ebû Saîd es-Sükkerî'nin tertip ettiği divanı, Salhânî tarafından ilk defa 1891'de Beyrut'ta basılmıştır. Cerîr ile olan tartışmalarını şair Ebû Temmâm III. (IX.) asırda *Nekāʾiżu Cerîr ve'l-Aḫṭal* adıyla toplamış, bu eserin Beyazıt Devlet Kütüphanesi'nde (nr. 5471, 144 vr.) bulunan tek nüshası yine Salhânî tarafından yayımlanmıştır (Beyrut 1922).

BİBLİYOGRAFYA :

Ebû Zeyd el-Kureşî, *Cemheretü eşʿâri'l-ʿArab*, Kahire 1308, s. 170; Cumahî, *Fuḥûlü'ş-şuʿarâʾ*, I, 298, 451-502, ayrıca bk. İndeks; Ebû Temmâm, *Nekāʾiżu Cerîr ve'l-Aḫṭal* (nşr. A. Salhânî), Beyrut 1922; İbn Kuteybe, *eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâʾ*, s. 393-404; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Eğānî*, Kahire 1285/1868, VII, 169-188; Abdülkādir el-Bağdâdî, *Ḫizânetü'l-edeb*, I, 459-462; L. Şeyho, *Şuʿarâʾü'n-Naṣrâniyye*, Beyrut 1890-1927, III, 170; Serkîs, *Muʿcem*, I, 408-409; Brockelmann, *GAL*, I, 49-52; *Suppl.*, I, 83-84; Sezgin, *GAS*, II, 318-321; C. Zeydân, *Âdâb* (Dayf), I, 284-288; Şevki Dayf, *et-Teṭavvür ve't-tecdîd fi'ş-şiʿri'l-Emevî*, Kahire 1959, s. 131-142, 162-175; a.mlf., *Târîḫu'l-edeb*, II, 258-264; Abdülvehhâb es-Sâbûnî, *Şuʿarâʾ ve devâvîn*, Beyrut 1978, s. 101-103; Ömer Ferrûh, *Târîḫu'l-edeb*, I, 555-564; İlyâ Hâvî, *el-Aḫṭal fî sîretihî ve nefsiyyetihî ve şiʿrih*, Beyrut 1981; Halil Merdum Bey, "el-Aḫṭal", *MMİADm.*, XXXIII/2 (1958), s. 177-203; H. Lammens, "Ahtal", *İA*, I, 226-228; R. Blachère, "al-Akhṭal", *EI²* (İng.), I, 331.

 AZMİ YÜKSEL

AHTERÎ

(اختری)

Muslihuddin Mustafa
(ö. 968/1560-61)

***Ahterî* adlı sözlüğü ile tanınan ünlü dil bilgini.**

Karahisar'da (Afyonkarahisar) doğduğu için Karahisârî nisbesiyle de anılır. Babasının adı Şemseddin'dir. Hayatının muhtelif safhalarına, nerede ve hangi hocalardan öğrenim gördüğüne dair kaynaklarda bilgi yoktur. Sadece Kütahya'da müderrislik yaptığı ve orada öldüğü bilinmektedir. Arap dili ve edebiyatından başka siyer ve fıkıh alanlarında da eserleri vardır.

Eserleri. 1. *Ahterî. Ahterî-i Kebîr* diye de anılan bu Arapça-Türkçe sözlük onun en meşhur eseridir. Belli başlı Arapça kaynaklardan faydalanarak 952 (1545) yılında tamamladığı eser, yaklaşık 40.000 kelime ihtiva etmektedir. Her ne kadar muhteva ve sağlamlık bakımından Mütercim Âsım Efendi'nin *Kāmus Tercümesi* ile kıyaslanamazsa da bazı özelliklerden dolayı haklı bir ün kazanmıştır. Bu özellikler şöyle sıralanabilir: a) Arapça kelimeleri, sülâsî ve rubaî köklerini dikkate almaksızın yazılışlarına göre alfabetik olarak tertip etmesi, böylece kendinden önceki sözlüklere göre bugünün lugatçılık anlayışına daha uygun bir yenilik getirmesi; b) Çok kullanılan kelimeleri seçip almak suretiyle kitabın hacmini küçültmesi ve bu sebeple onu bir el lugatı haline getirmesi; c) Kelimelerin karşılıklarını mümkün olduğu kadar Türkçe vermesinin yanında, eş anlamlı bir diğer Arapça kelimeyle de pekiştirmesi; d) Verdiği mânaya göre kelimeyi bir Arapça örnek cümle içinde kullanarak dile hâkimiyet kazandırması. Eserde Eski Türkiye Türkçesi devresine (XIII-XV. yüzyıllar) ait olup Osmanlı Türkçesi'nde ihmal edilen öz Türkçe kelimelerin kullanılması ve ayrıca eserin bazı ağız özellikleri taşıması sözlüğe çağdaş dilcilik ve Türkoloji araştırmaları bakımından ayrı bir değer kazandırmaktadır. *Ahterî*'nin diğer Arapça-Türkçe sözlüklerden daha fazla tutulması, "kebîr" (büyük) sıfatıyla anılmasına sebep olmuştur. Bu durum bazı yazarlarda, *Ahterî*'nin bir de "sağîr" (küçük) ve "evsat" (orta) boylarının mevcut olduğu zannını uyandırmıştır. Fakat eldeki yazma nüshalar arasında hiçbir fark bulunmaması ve ayrıca muhtelif baskıların daima aynı hacimde yapılmış olması bu görüşü çürütmekte ve bunun "ke-





Ahterî Lugatı'nın ilk ve son sayfaları (Süleymaniye Ktp., Hacı Beşir Ağa, nr. 622)

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

bîr" sıfatından kaynaklanan bir yanlış çağrışım olduğunu ortaya koymaktadır.

Pek çok kütüphanede çeşitli yazma nüshaları bulunan *Ahterî*, 1242 (1826) yılından beri İstanbul, Mısır, İran, Hindistan ve Kırım'da değişik boylarda, bir veya iki cilt halinde, aslında olduğu gibi maddeleri satır içinde veya satır başlarına alınarak sütunlar halinde (meselâ İstanbul 1311) birçok defa basılmıştır. İlk baskılarla yazma nüshalar, muhteva ve dil itibariyle aynı ise de daha sonraki bazı sütunlu baskılarda ekleme ve çıkarmalar yapıldığı, eserin dilini sadeleştirme yoluna gidildiği görülmektedir. *Ahterî*'nin, kelimeler üzerinde yapılan filolojik açıklamaların atılarak yalnız sözlük karşılıklarının verildiği *Lugat-ı Ahterî-i Cedîd* isimli, basıldığı yer ve yıl gösterilmeyen muhtasar bir baskısı daha bulunmaktadır ki bu çalışma aslından çok farklı hale getirilmiş olduğu için bir *Ahterî Lugatı* sayılamaz. *Lugat-ı Ahterî-i Cedîd*'in İbrahim Ulaş ve Abdülkadir Dedeoğlu tarafından hazırlanan ve kelime karşılıkları yeni harflerle verilen bir baskısı da yapılmıştır (İstanbul 1979). **2.** *Câmiʿu'l-mesâʾil* (*el-Mühimme*). Bazı fıkhî meseleleri ihtiva ettiği için *Ümmü'l-fetâvâ* diye de tanınır. Kaynaklarda Ahterî'ye nisbet edilen *Câmiʿu'l-lisân*, *Câmiʿu'l-mesâʾil*'in yanlış okunmuş şekli olmalıdır. Eserin Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Yazma Bağışları, nr. 993, 222 varak; Kılıç Ali Paşa, nr. 339, 323 varak; Fâtih, nr. 2471, 348 varak) nüshaları vardır. **3.** *Târîḫ-i Aḫterî*. Peygamberlerin ve bazı İslâm büyüklerinin hayatına dair olan bu eserin Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Fâtih, nr. 4211/1, 102 varak) bir nüshası bulunmaktadır. **4.** *Şerḥ ʿale'r-Risâleti'l-Kefevî fi'l-edeb*. Bu risâlenin, Süleymaniye Kütüphanesi'nde bir nüshası vardır (Serez, nr. 3851/14, 216-228). Ahterî'nin bunlardan başka, tarihî-edebî musâhabe tarzında kaleme aldığı *Ḥâmilü'l-muḥâḍarât* adlı bir eseri daha bulunmaktadır (bk. *Osmanlı Müellifleri*, I, 225).

BİBLİYOGRAFYA :

Keşfü'z-ẓunûn, I, 31; Atâî, *Zeyl-i Şaḳāik*, s. 20; *Ḳāmûsü'l-aʿlâm*, II, 803; *Hediyyetü'l-ʿārifîn*, II, 434-435; *Osmanlı Müellifleri*, I, 224-225; Brockelmann, *GAL Suppl.*, II, 630; Gövsa, *Türk Meşhurları*, I, 28; M. Saadettin Aygen, *Afyonkarahisarlı Alim ve Lügatçı Ahterî*, Afyon 1980; Hulusi Kılıç, *Türkçe'de Arap Lexicographiesi Çalışmaları* (doktora tezi, 1984), UÜ İlâhiyat Fakültesi, s. 29-36; G. Flügel, *Die arabischen, persischen und türkischen Handschriften*, Wien 1985, I, 119-120; "Ahterî", *İA*, I, 228; "Ahterî, Mustafa", *TA*, I, 281; "Akhtarī", *EI²* (Fr.), I, 342.

 Hulusi Kılıç

AHUND

(اخوند)

İran ve Türkistan'da din âlimlerine verilen ve menşei tam olarak bilinmeyen bir sıfat.

Kelimenin aslı büyük bir ihtimalle Farsça'dır. **Hund**, muhtemelen "okudu, tahsil etti" mânalarını taşıyan **hând** veya "üstat, efendi" anlamına gelen **hâvend** kelimesinin bozulmuş şeklidir. Baştaki **a**-ekinin ise Farsça'da da kullanılan Türkçe **ağa** kelimesinin kısaltılmış şekli olması mümkündür. Zeki Velidi Togan bu kelimenin Yedisu'da Türk Nestûrî papazları için kullanılan **argun** veya **arhun** kelimesinden türediğini ileri sürerse de bu zayıf bir ihtimaldir.

Ahund kelimesi ilk defa Timurlular devrinde büyük şöhret kazanmış âlimler için saygı ifade eden bir pâye olarak kullanılmıştır. Meselâ geniş bilgisiyle meşhur olan ve Herat şehrinde üç medreseyi birden idare eden Mevlânâ Fasîhuddin Nizâmî bu sıfat ile anılmıştır. Ahund, Safevîler devrinde bilhassa hikmet ilmi ile uğraşan âlimlere verilen yüceltici bir sıfat olmuştur. Bunun en tanınmış örneği, bazan sadece Ahund diye de anılan Molla Sadrâ-yi Şîrâzî idi. Kelime Kaçarlar zamanında aşağı yukarı aynı mânayı taşıyan **molla** unvanıyla birlikte kullanılmaya başlanmıştır. Bunun bir örneğini Ahund Molla Abdülkerim Erivânî teşkil etmektedir. Bu âdet XX. yüzyılın başlarında da sürdü. Meselâ o devrin en meşhur fakihi olan Muhammed Kâzım-ı Horasânî, Âhund-i Horasânî olarak anılırdı. Fakat ahund kelimesi giderek özelliğini kaybetmiş ve yüksek ulemâdan ziyade çocuk eğitimi ile meşgul olan alelâde hocalara verilen bir sıfat haline gelmiştir. Yakın zamanlarda ise laik gruplarca bütün din adamlarını küçümseme ifadesi olarak kullanılmıştır. Nitekim, İran İslâm Devrimi'nden sonra yeni kurulan düzene karşı olanlar kelimenin bu kullanılışına dayanarak **ahundizm** tabirini uydurmuşlardır.

Ahund kelimesi Çağatayca, Osmanlıca, Yeni Uygurca ve Kazan Türkçesi dahil olmak üzere bazı Türk dillerinde de yer almıştır. Doğu Türkistan'da "efendi, üstat" karşılığı olarak kullanılmış, Batı Türkistan'da yüksek seviyedeki ulemâ, Kazan'da yüksek derecede dinî iş gören ve mahalle imamlarına nezaret eden başimam da bu sıfatla anılmıştır. Bu kelimeyi Çin müslümanları **ahong** şeklinde cami imamı için kullanmaktadır. Nâdir de olsa Afganistan ve Pakistan'da da kelimeye **ahun** şeklinde rastlanır.

BİBLİYOGRAFYA :

Muhammed Hüseyin Tebrîzî, *Burhân-ı Ḳāṭıʿ* (nşr. Muhammed Muîn), Tahran 1330 hş./1951, I, 21; Şeyh Süleyman Efendi, *Lugat-ı Çağatay ve Türkî-i Osmânî*, İstanbul 1298, s. 6; Radloff, *Versuch*, I, 98-99, 135; J. W. Redhouse, *A Turkish and English Lexicon*, İstanbul 1890, "aḫûnd" md.; Dihhudâ, *Luġatnâme*, I, 21; d'Ollene, *Recherches sur les musulmans chinois*, Paris 1911, s. 439; A. Zeki Velidî Togan, "Ahund", *İA*, I, 228; "Ākhūnd", *EI²* (İng.), I, 331; H. Algar, "Āḳūnd", *EIr.*, I, 731-732.

 Hamid Algar

AHUND MOLLA

(اخوند ملا)

Muhammed Kâzım-ı Horasânî
(1839-1911)

Şiî fıkıh usulüne önemli yenilikler getiren ve İran meşrutiyet inkılâbını destekleyen ulemânın en önde geleni.

Babası Molla Hüseyin, Herat asıllı seyyar bir vâizdi. Meşhed'de doğdu ve ilk tahsilini orada yaptı. 1860 yılında Hâdî-i Sebzevârî'den felsefe öğrenmek için Sebzevâr'a gitti; daha sonra Tahran'a geçip Molla Hüseyin Huî'nin yanında felsefe tahsiline devam etti. Fıkıh derslerini ise Necef'te o zamanki Şiîler'in tek merciü't-taklîdi (fıkıh otoritesi) olan Şeyh Murtaza Ensârî'den aldı. Ensârî'nin 1864 yılında vefatına kadar yanından ayrılmayan Ahund, onun en meşhur talebesi olan ve ölümünden sonra tek merciü't-taklîd haline gelen Mirza Muhammed Hasan-ı Şîrâzî'nin derslerine de devam etti.

1874'te Şîrâzî Necef'ten ayrılıp Sâmerrâ'da yeni bir ilim merkezi kurunca, Necef'te Ahund'un yıldızı iyice parlamaya başladı. Her gün fıkıh usulü konusunda verdiği konferanslar İslâm dünyasının muhtelif bölgelerinden gelen talebeler tarafından görülmemiş bir ilgi ile takip edildi. Şîrâzî'nin 1894 yılında vefatından sonra Sâmerrâ önemini kaybedince Necef eski yerini tekrar kazandı ve Ahund Şiîler'in tek merciü't-taklîdi oldu. Talebelerinin sayısının 1000'i bulduğu, bunlardan 120'sinin ictihad derecesine yükseldiği rivayet edilir. Bunların en önde gelenleri arasında Muhammed Hüseyn-i Nâînî, Aka Ziyâeddîn-i Irâkî ve Muhammed Hüseyin Kumpânî zikredilebilir.

Ahund ilmî faaliyetleri yanı sıra İran'ın siyasî ve içtimaî işleriyle de uğraşmıştır. 1898'de Şiraz'da Şirket-i İslâmiyye adı altında bir mensucat fabrikası kurulunca, Ahund ithal edilen elbiseleri boykot etmeyi ve ancak İran'da yapılanları giymeyi bütün müslümanlar için farz ilân

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

etti. 1905'te gerçekleşen Meşrutiyet İnkılâbı'nı destekledi. Necef'te diğer iki büyük müctehidle birlikte bu inkılâbı teyit eden fetvalar verdi; meşrutiyetin istikrarı için mücadele etmeyi bir nevi cihad ve ona karşı çıkmayı irtidad (dinden dönme) saydı. 1907'de tahta geçen Muhammed Ali Şah'tan İslâmiyet'in emirlerine uymasını, İran'da endüstri ve modern ilimleri teşvik etmesini ve yabancıların İran'ın iktisadî zenginliklerini istismarlarına son vermesini istedi.

Haziran 1908'de meclis şah tarafından kapatılınca Ahund meşrutiyetin tekrar kurulması için büyük gayret gösterdi. İngiliz, Rus, Fransız, Alman ve Osmanlı devletlerine Muhammed Ali Şah'a yardımda bulunmamalarını isteyen telgraflar çekti ve İran halkının şahın hükümetine vergi ödemesini haram ilân eden bir fetva verdi. Şahı devirmek için Kafkas müslümanlarını İran'daki kardeşlerini desteklemeye davet etti. 1908'de İstanbul'da meydana gelen olaylardan sonra Genç Türkler'i tebrik etti ve her iki ülkede -Osmanlı Devleti'nde ve İran'da- meşrutiyetin desteklenmesini istedi. Bütün bu teşebbüsler sonuç vermeyince Ahund 1909 yılının ilkbaharında Necef'te büyük bir taraftar topluluğunu yanına alarak bizzat İran'a gitmek için hazırlıklara başladı. Fakat 15 Temmuz'da Tebriz'den Tahran'a gelen bir meşrutiyet ordusu şahı devirdi. Yeni mecliste şeriata uymayan bazı kanunların çıkarılması üzerine Tahran'a bir protesto telgrafı gönderen Ahund'un meşrutiyeti desteklediğine pişman olduğu söylenir. 1911'de Muhammed Ali Şah'ı yeniden tahta geçirmek maksadıyla Ruslar İran'a saldırınca Ahund yine büyük bir gönüllü ordusu toplayıp Ruslar aleyhine savaşa katılacağını açıkladı. Ancak 13 Aralık 1911'de evinde ölü olarak bulundu. Rus ajanları tarafından öldürülmüş olması ihtimali ileri sürülmüştür.

Siyasî faaliyetleri belli bir sonuç vermediyse de fıkıhta önemli bir miras bırakmış bulunan Ahund, **müceddid*** olarak anılmaktadır. Mantığa büyük önem veren Ahund, fıkhî hükümleri aklî esaslara dayandırmakta çok başarı göstermiştir. Usul ilminin her iki bölümünü (amelî ve lafzî) etraflıca anlatan iki ciltlik kitabı *Kifâyetü'l-uṣûl* (Tahran 1303), Şiî fıkhının ana kaynaklarından biridir. Ahund'dan sonra gelen fakihler usul konusunda yeni eserler ortaya koymak yerine onun kitabı üzerine şerh yazmakla yetindiler; şerhlerin sayısı yüzü aşmaktadır.

Ahund'un belli başlı diğer eserleri ise şunlardır: *Ḥâşiye ʿale'n-Nuḫbe* (Tahran 1306); *Dürerü'l-fevâʾid fî şerḥi'l-ferâʾiż* (Tahran 1315); *el-Fevâʾidü'l-fıkhiyye ve'l-uṣûliyye* (Tahran 1315); *Taʿlîḳā ʿale'l-mekâsib* (Tahran 1319); *Rûḥu'l-meʿânî* (Tahran 1327); *Tekmiletü't-Tebṣîr* (Tahran 1328); *Şerḥu Tekmileti't-Tebṣîr* (Bağdad 1331); *el-Ḳaṭarât* (Bağdad 1331).

BİBLİYOGRAFYA :

Ca'fer Âl-i Mahbûbe, *Mâżi'n-Necef ve ḥâżiruhâ*, Necef 1958, I, 137-154; Ahmed Kesrevî, *Târîḫ-i Meşrûṭa-yı Îrân*, Tahran 1340 hş.; Abdülhadi Hairî, *Shi'ism and Constitutionalism in Iran*, Leiden 1977; a.mlf., "Why did the Ulama Participate in the Persian Constitutional Revolution of 1905-1909 ?", *WI*, XVII (1976-1977), s. 127-154; a.mlf.—S. Murata, "Aḳūnd Ḳorāsānī", *EIr.*, I, 732-735; Ali Muhammed Kifâî, *Mergî der nûr: Zindegâni-yi Aḫûnd Ḫorâsânî*, Tahran 1359 hş.; Kays Âl-i Kays, *el-İrâniyyûn ve'l-edebü'l-ʿArabî*, Tahran 1986, III, 597-599; A. Gürcî, "Nigâhî be Taḥavvül-i ʿİlm-i Uṣûl ve Maḳām-ı ân der Meyân-ı ʿUlûm-i Dîger", *Maḳālât ve Berresîhâ*, sy. 13-16, Tahran 1352 hş./1973, s. 27-80; Hüseyin Nevbaht, "Aḫûnd Mollâ Muḥammed Kâẓım Ḫorâsâṇî", *Vaḥîd*, XIV (1976), s. 135-137.



HAMİD ALGAR

AHUNDOF, Mirza Feth Ali

(bk. AHUNDZÂDE, Mirza Feth Ali).

AHUNDZÂDE, Mirza Feth Ali

(1812-1878)

Azerbaycanlı tiyatro yazarı ve alfabe reformu taraftarı; İslâm dünyasında Batı felsefesi tesirinde ortaya çıkan ilk ve en meşhur ateistlerden biri.

Bazı kaynaklar doğum yılı olarak 1811 ve 1814'ü göstermekle beraber otobiyografisine göre Ahundzâde (Sovyetler'de ve Âzerî söyleyişi ile Mirze Feteli Ahundov) 1812'de, Azerbaycan'ın 1828'de Rusya'ya ilhak edilen bölgesindeki Şeki (Nuha) kasabasında doğdu (*Alefbâ-yi Cedîd ve Mektûbât*, s. 349-355). Babası Tebriz'in 50 km. kadar batısında küçük bir kasaba olan Hâmine'nin kethüdâsı (muhtar) iken ticarete başlayarak Şeki'de yerleşen ve burada 1811'de ikinci eşi ile evlenen Mirza Muhammed Takî'dir. Feth Ali'nin annesi, Nâdir Şah'ın hizmetindeki bir Afrikalı'nın soyundandı. Ahundzâde'nin çok sonraları meşhur çağdaşı Puşkin'e duyduğu sevgi damarlarındaki bu Afrikalı kanı dolayısıyladır.

Ahundzâde 1814'te ebeveyni ile birlikte Hâmine'ye gitti; ancak Mirza Muhammed Takî'nin iki hanımı arasındaki geçimsizlik Ahundzâde'nin annesinin aile ocağını terketmesine sebep olduğundan ana oğul, annesinin amcası Ahund Hacı Asker'in Horand'daki evine yerleştiler. Bundan sonra Ahund Hacı Asker, Ahundzâde'yi evlât edindi ve Feth Ali ilk eğitimini önce Karacadağ'ın çeşitli kasabalarında, daha sonra da Gence ve Şeki'de ondan gördü. Tahsil hayatı alışılmış olduğu üzere Kur'an'ın ezberlenmesi, Arapça ve Farsça grameri ve fıkıh öğrenimi ile başladı ve ileride iyi bir **molla*** olabilmeyi vaad ettirecek derecede kabiliyet gösterdi. Gence'de karşılaştığı Azerbaycan'ın önde gelen şairi Mirza Şefî Vâzıh ona hüsnühat öğrettikten başka dinî eğitimi bırakıp modern eğitime yönelmesi hususunda da telkinde bulundu. Ancak buna muhalefet eden amcası onu alıp Gence'den Şeki'ye götürdüyse de orada yeni açılmış olan Rus okuluna kaydolmasına karşı çıkmadı. Kısa bir süre sonra amcasıyla birlikte Tiflis'e gitti ve orada kendi kendine Rusça'sını ilerletmeye çalıştı. Bu dilde o derece maharet kazandı ki Kasım 1834'te Kafkasya Rus genel valiliğinde tercüman yardımcılığına tayin edildi.

Ahundzâde 1848'deki Tahran elçiliği, 1863'teki İstanbul ziyareti ve resmî görevle Kafkasya'daki dolaşmaları dışında hayatının geri kalan kısmını Tiflis'te geçirdi. Onun daha sonra gösterdiği entellektüel gelişme bu kozmopolit şehirde kurduğu çeşitli temaslarla gerçekleşmiştir. XIX. yüzyılın ortalarında Tiflis sadece Kafkasya genel valiliğinin merkezi durumunda olmakla kalmayıp ayrıca tiyatrosu, okulları, akademileri, Rusça, Ermenice ve Gürcüce eserlerin basıldığı matbaaları ile canlı bir kültür merkezi olma özelliğine de sahipti. Ahundzâde'nin Tiflis'teki dostları arasında Aleksandr Çavçavadze, Grigoriy Orbeliani ve Georgiy Tsereteli gibi Gürcü edipler bulunmaktaydı (D. Alieva, *Iz İstorii Azerbaydjansko-Gruzinskiḫ Literaturnyḫ Svyazey*, Baku 1958, s. 84-85). 1836'da, direktörlüğünü Ermeni yazar ve gazeteci Haçatur Abovian'ın yaptığı Tiflis Jimnazı'nda Âzerî Türkçesi okutmaya başladı. Bu yıllarda Abovian'ın, Ermeni edebî dilinin sadeleştirilmesi gerekliliği ve Kafkas halkının kültürel ve politik yönden Rusya'ya tâbi olması lüzumu hususundaki görüşlerinin Ahundzâde üzerinde büyük bir tesiri oldu. Abovian'ın yolundan yürüyerek günlük basit konuşma diliyle yazdığı komedileri vasıtasıyla Âzerî Türkçesi'nde yeni bir edebî uslûp yaratmaya çalıştı ve o da Abovian gibi

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.


Ahundzâde Mirza Feth Ali

kendi halkının Rusya'nın maddî bakımdan daha ileri olan kültürünü taklit etmesi görüşünü çekinmeden kabullendi.

Tiflis'teki ilk yıllarında Ahundzâde'nin başlıca Rus dostu, Âzerî Türkçesi öğretmesi karşılığında kendisine Rus edebiyatı dersleri veren Dekabrist sürgün A. A. Bestujev (Marlinskii) idi. Bestujev'in derslerinin tesiriyle Ahundzâde Puşkin'e karşı özel bir alâka ve sevgi beslemeye başladı ve Ocak 1837'de Puşkin öldürüldüğünde, "Poema-yi Şark der Vefât-ı Pûşkîn" adlı Farsça mersiyesini yazdı. Bu şiirini daha sonra nesir şeklinde Rusça'ya tercüme ederek arkadaşı Bestujev'e verdi. Onun manzum hale getirdiği ve aynı zamanda basılı ilk yazısı olan bu şiiri sadece Puşkin'e değil, bütünüyle Rus kültürüne yapılmış bir övgü olarak karşılayan bir yorumla birlikte *Moskovskiy Nablyudatel* adlı dergide yayımlandı.

Gerçekte Ahundzâde sadece Rus kültürüne değil, aynı zamanda Rus Devleti'ne de sadakatle bağlı idi. Bestujev ve diğer Dekabristler'le münasebeti olduğu ve Çernişevski'nin meşhur *Çto Delat*? (ne yapmalı?) adlı eserini Âzerî Türkçesine çevirdiği halde Rus devrimci politikaları içinde aktif rol almamıştır. Hattâ ölümüne kadar genel valilik mütercimliğini sürdürmekle kalmamış, ayrıca 1864'te orduya girerek 1873'te albaylığa kadar yükselmiştir. Ahundzâde'nin Rusya'nın mukadderatına karşı beslediği sadık duygular 1854'te yazdığı Farsça bir şiirde açıkça dile getirilmekte ve Rus ordularının Kırım Savaşı'ndaki kahramanlıkları övülmektedir. Onun reformist gayretleri, öncelik Rus kültüründe olmak üzere, Batı kültürünün Kafkaslar'daki vatandaşları tarafından adamakıllı benimsenmesini ve beri taraftan da başta İran olmak üzere bütün İslâm dünyasında geçmişten sürüp gelen inançların köreltilmesini gaye edinmiş bulunuyordu.

Bu yöndeki ilk ve en önemli teşebbüsü, 1850-1855 arasında Âzerî Türkçesi'yle ve hiciv yönü ağır basan altı komedi yazmasıdır.

Ahundzâde, oyunlarının önsözleri yanı sıra yakın dostlarına gönderdiği mektuplarında bir oyun yazarı olarak sosyal ve didaktik bir gaye güttüğünü açıkça söylemektedir: Fırsatçı, cahil ve bâtıl itikad sahibi kişileri sahnede gülünçleştirerek teşhir edip seyircisinin bundan müşahhas ibretler çıkarmasını ve piyeslerinde çizdiği yeniliklere açık münevver tipini giderek benimsemesini arzu etmektedir. Her komedisi, hüviyetleri kolayca kavranabilen birtakım kötü tipler ile bunların karşısına çıkarılmış müsbet şahısları canlandırmaktadır. Aralarındaki çatışma ise geri kalmışlık ile ilerleme arasındaki tezadı ortaya koymaktadır. Komedilerinin tekniği ve yapısı Batılı örneklerden alınmıştır. Ahundzâde'nin, Griboyedov ve Gogol'un oyunları yanında, Rusça tercümelerinden Shakespeare ve Molière'in eserlerini tanıdığı bilinmektedir. Ancak o, yabancı kaynaklardan kopya ettiği usulleri yerli çevreden seçtiği canlı ve orijinal karakterlere başarı ile uygulamasını bilmiştir. Bu yönüyle onu XIX. yüzyıl İslâm dünyasının sadece ilk değil, aynı zamanda en başarılı tiyatro yazarlarından biri kabul etmek mümkündür.

Ahundzâde'nin ilk oyunu, sadece simya uygulamalarını değil, aynı zamanda kendilerini simyagerlerin sömürmesine izin veren cahil ve safdil insanları da hicveden *Hekâyet-i Mollâ İbrâhîmhelîl Kîmyâger*'dir. Hicvinin diğer hedefi bir derviş ile bir molladır. Ahundzâde bu oyununda dini hurafelerle denk gördüğünü açıkça sergilemektedir. Bu üç karanlık tip karşısında tek başına mücadele veren bir kahraman vardır ki o da kısmen modelini Mirza Şefî' Vâzıh'ın şahsından alan şair Hacı Nûri'dir. İkinci oyunu olan *Hekâyet-i Müsyö Jurdân Hekîm-i Nebâtât ve Dervîş Mesteli Şah Câdûkun-i Meşhûr,* maksat ve muhteva açısından birinciye benzemektedir. Burada ise hedef sihir ve bundan medet uman bâtıl inançlara saplanmış bir kadındır. İlim merakı ile Kafkasya'nın bitki örtüsünü araştırmak üzere yola düşmüş bir Fransız botanikçisi ile Paris'e gidip orada Fransızca öğrenmeyi hayal eden Şahbaz Bey adındaki genç bir beyzade eserde irfan ve terakki fikrini temsil ederler. Şahbaz Bey'in hülyası, nişanlısı ve amcasının el birliği ile karşı çıkmaları sonunda suya düşer. 1851'de yazdığı üçüncü komedisi *Sergüzeşt-i Vezîr-i Han-ı Lenkürân,* fırsatçı ve despot idarecileri hicvetmekte olup Rus idaresi altına geçmezden önceki Azerbaycan Hanlığı devrini aksettirmektedir. Eserin adını aldığı vezir Mirza Habîb, karşısında el pençe divan durduğu hükümdar hariç, evi dışındaki bütün insanlara despotça davranan, buna karşılık kendi hanımları tarafından aldatılıp rezil duruma düşürülen, nefret verici olduğu kadar da aşağılık biridir. Ahundzâde aynı yıl dördüncü piyesi *Hekâyet-i Hırs-ı Guldurbasan*'ı yazdı. Bu eser onun diğer dramatik eserlerinden, sosyal tenkide ait temaların romantik bir hikâyeye -Bayram'ın Perzâd'a aşkı- uyarlanması açısından farklılık göstermektedir. İki genç âşık Perzâd'ın kötü kalpli kuzeni Tarverdi'nin entrikalarına karşı koyarlar ve Rus idaresinin yardım sever temsilcisi olan divan beyinin aracılığıyla hayatlarını birleştirirler. Ahundzâde'nin 1852'de yazdığı yeni piyesi *Sergüzeşt-i Merd-i Hesîs* bazı münekkitlerce en iyi eseri olarak değerlendirilmektedir. Rus-İran sınırına gümrük kaçakçılığını araştırmak üzere yaptığı yolculukta yaşadığı şahsî hâtıralarından hareket eden Ahundzâde bu eserinde, fakir düşmüş bir soylu olan Haydar Bey ile iş birliği yaparak mevcut servetini arttırmak için gümrük kaçakçılığına meyleden cimri tâcir Hacı Kara'yı anlatmaktadır. İffet ve sağduyu timsali zıt şahsiyetleri ise Hacı Kara'nın hanımı ile Haydar Bey'in uşağı Kerem Ali canlandırmaktadır. Ahundzâde'nin oyun yazarı olarak verimliliği, Kırım Savaşı ile artan resmî vazifeleri sebebiyle kesintiye uğradı. Bu yüzden altıncı ve sonuncu piyesi olan *Mürafi'e Vekillerinin Hekâyeti*'ni ancak 1855'te kaleme alabildi. Tebriz'de geçen olay, Ağa Hasan'ın zengin bir yetim olan Sekîne Hanım ile evlenmek istemesini ve kız tarafından reddedilince de onun mirasına konmak için çevirdiği dolapları anlatmaktadır. Oyundaki esas kötü adam sadece Ağa Hasan değil, ayrıca onun çıkarlarına hizmet eden fırsatçı hâkim ve avukatlardır.

Ahundzâde 1855'ten sonra diğer edebî nevilere yönelerek tiyatro sahasını terketti. Bunda Kafkasya'da ve özellikle Azerbaycan'da eser sahneleyebilecek tiyatroların pek az bulunuşunun tesiri olmalıdır. Bununla beraber oyunlarından ikisi kendisi daha hayattayken sahnelendi. *Hekâyet-i Hırs-ı Guldurbasan,* Ahundzâde'nin bizzat kaleme aldığı ve N. A. Sollogub tarafından gözden geçirilmiş Rusça versiyonu ile Ocak 1852'-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

de Tiflis'te, *Sergüzeşt-i Merd-i Hesîs* ise Ahundzâde'nin "Vekîl-i Millet-i Nâma'lûm" lakabıyla zaman zaman yazı yazdığı *Ekinci* gazetesinin editörü Hasan Zerdâbî'nin himayesinde 1873'te Bakü'de sahneye kondu. Ahundzâde'nin oyunları, ölümünden sonraki yirmi yıl boyunca Azerbaycan tiyatrosu üzerinde önemli ölçüde rol oynadı; Abdurrahim Bey Hakverdili, Süleyman Sanî Ahundov ve Necef Bey Vezirli gibi oyun yazarlarının hepsi eserlerinde onu taklit ettiler. XIX. yüzyılın sonları ile XX. yüzyılın başlarında Azerbaycan edebiyatının diğer türlerinde sosyal tenkidin ve hicvin ağır basması da Ahundzâde'nin tesirine bağlanabilir.

Ahundzâde'nin piyeslerinin şöhreti sadece Kafkasya'yla sınırlı kalmamıştır. *Hekâyet-i Hırs-ı Guldurbasan*'ın da aralarında bulunduğu bazı piyesleri Rusça olarak önce Tiflis gazetesi *Kavkaz*'da yayımlanmış, daha sonra kitap halinde basılmıştır (1853). Mareşal Baryatinskiy'e ithaf edilen Âzerî Türkçesi ile ilk neşri ise ancak 1859'da çıkabildi. Böylece bu eserler Rusya'da belli bir şöhret kazandı ve 1852'den itibaren Almanya'da da dikkati çekmeye başladı (bk. A. Şerif, *İzbranneoe*'ye yazdığı mukaddimede *Archiv für Wissenschaftliche Kunde von Russland*'dan iktibas edilen kısım, Moskova 1956, s. 9). Piyeslerinin Farsça tercümeleri ise Âzerî Türkçesi'yle yazılmış orijinallerini bile gölgede bırakan büyük bir şöhrete ulaştı. Farsça versiyonlar modern İran tiyatrosunun gelişmesinde önemli bir role sahip olduğu gibi Batı dillerine yapılan bir dizi tercümeye de temel teşkil etmiştir (kısmî bir listesi için bk. Rypka, *Iranische Literaturgeschichte*, Leipzig 1959, s. 593).

Ahundzâde 1870'te, Tahran'da bulunan Celâleddin Mirza'ya bir mektup yazarak piyeslerini Farsça'ya tercüme edip "halkına büyük bir hizmet vermiş olacak" uygun bir çevirici bulunmasını rica etmişti (*Alefbâ-yı Cedîd ve Mektûbât*, s. 182). Sonunda tercümeyi Celâleddin Mirza'nın kâtibi Mirza Câfer Karacadâğî'nin yapması kararlaştırıldı. Onun Ahundzâde'yi son derece tatmin edecek şekilde bu işi bir yılda tamamladığı, 12 Muharrem 1287 (14 Nisan 1870) tarihli mektuptan anlaşılmaktadır (*a.e.*, s. 204-210). Tercüme edilen piyeslerinden üçü ayrı ayrı yayımlandı: *Hekâyet-i Mollâ İbrâhîmhelîl Kîmyâger* (1288/1871), *Hekâyet-i Müsyö Jurdân* (1289/1872) ve *Hekâyet-i Hırs-ı Guldurbasan* (1290/1873). Ahundzâde'nin bütün külliyatı *Temsîlât* adı ile, içinde *Aldanmış Kevâkib* ismindeki tarihî hikâyesinin Farsça'sı ile birlikte 1291'de (1874) basıldı. Kitapta birisi Karacadâğî'nin, diğeri de Ahundzâde'nin olmak üzere iki önsöz vardır. Karacadâğî, Fars okuyucusuna takdim ettiği eserde yeni bir edebî türün söz konusu olduğunu dikkate alarak önce tiyatronun yapısının ne şekilde ortaya çıktığını açıklar. Ahundzâde'nin görüşüne uygun surette tiyatro eserindeki gayenin ahlâkın güzelleştirilmesi (tehzîb-i ahlâk) olup sadece eğlenceden ibaret bulunmadığını ve hicvetmek için muhayyel bazı karakterler ortaya konulmuş ise de bunun yüce bir maksada hizmet için yapıldığını yazmakta, fırsatçı tiplerin canlı ve çıplak bir şekilde alaycı bir eda ile tasviri, kötü huyların soyut ve sıkıcı bir vaaz üslûbuyla verilmesinden daha etkili olduğunu belirtmektedir. Ayrıca piyesler dilin sadeleşmesine yardımda bulunmayı ve konuşma diliyle yazı dili arasındaki büyük ve geniş farklılığı azaltmayı da hedeflemektedir. Kendi önsözüne gelince, Ahundzâde burada tiyatronun eğitici amacı üzerinde ısrarla durmakta ve aktörlerin ezberden değil de kâğıttan okumak suretiyle kendi rollerini seslendirdikleri Kerbelâ Vak'ası'nı canlandıran "tâziye" adlı temsillerin tiyatro sanatı bakımından aksaklıklarını tenkit etmektedir (*Temsîlât*'ın yeni edisyonu, s. 21-30).

İran tiyatro tarihi ile ilgili eserler Ahundzâde'nin piyeslerinin XIX. yüzyılda İran'da sahnelendiğine dair hiçbir kayıtta bulunmuyorsa da bunların yaygın bir şekilde okunmuş olduğu, diğer basit ve realist yazı örnekleriyle birlikte Farsça'da yeni bir nesir üslûbunun doğuşuna katkıda bulunduğu hususunda şüphe yoktur (B. Alavi'nin bu konudaki görüşleri için bk. *Moderne persische Literatur*, Berlin 1964, s. 29-30). Tâziyeler ile en eski Molière tercümeleri dışında, Farsça'da yazılmış ilk piyeslerin Ahundzâde'nin meydana getirdiği örneğin şuurlu bir şekilde taklit edilmesi suretiyle ortaya konulduğu meydandadır.

Ahundzâde 1865'te yine edebiyat yolu ile cüretli ikinci büyük hareketini gerçekleştirir. Bu, hayalî iki şehzade arasında geçen bir dizi sözde mektuplaşmalardır. O bu mektuplarda, sahip olduğu materyalist dünya görüşünü ortaya koymakta ve İslâm'ı sert ve düşmanca bir tenkide tâbi tutmaktadır. Yol açtığı infial karşısında yaptığı müdafaada bu eserin müellifi olmadığını, aksine sadece "Hint şehzadesi Kemâlüddevle ile Fars şehzadesi Celâlüddevle arasındaki" mektuplaşmaları Farsça'dan Türkçe'ye tercüme ettiğini ve bu tercümeden maksadının ise onların bâtıl fikirlerini teşhir ve reddetmek olduğunu ileri sürmüştür (bu hususta Mirza Abdülvehhâb'a gönderdiği mektup için bk. *Alefbâ-yı Cedîd ve Mektûbât*, s. 88-91). Aslında eser tamamen Ahundzâde'ye aitti ve orada sergilediği materyalist görüşler, güven duyduğu bazı dostlarıyla yaptığı yazışmalarda da yer alıyordu (meselâ bk. Tiflis müftüsüne yazdığı 8 Temmuz 1876 tarihli mektup; bu mektubunda garip bir şekilde Rûmî'yi maddenin ebediyetine ve âhiret ile ilgili bütün inançların saçmalığına inanan bir dost olarak tasvir etmektedir [*Eserleri*, II, 204-209]).

Ahundzâde hayalî bir şahıs olarak ortaya koyduğu şehzade Kemâlüddevle'nin ağzından "dünyanın kendi kanunlarına göre ve kendi kendine var olduğunu" açıklamaktadır (*Eserleri*, II, 65). Duyularla idrak edilemeyen şey -zaruri olarak- mevcut değil demektir. Cinler ve melekler gibi göze görünmez gizli varlıklar hayal ürünüdür (*a.e.*, II, 73). Bu materyalizm propagandası yanında mektuplarda İslâm ve onun peygamberi de sert bir şekilde eleştirilmektedir. Ayrıca Batı'da İslâm'a karşı ileri sürülegelen itirazları da aynen benimseyerek Hz. Peygamber'in çok evliliğini, Kur'an'ın kadınlarla ilgili hükümlerini ve cihad müessesesini tenkit etmektedir. Gençliğinde incelemeyi o kadar arzuladığı Muhammed Bâkır Meclisî'nin *Hakku'l-yakîn*'i ile *Mesâibü'l-ebrâr*'ı gibi bazı eserlere de hakaretler yağdırmakta ve Şeyhî mezhebini ithamlarının hedefi haline getirmektedir.

Ahundzâde kendisini İslâm dünyasındaki gizli materyalizm geleneğinin vârisi kabul etmiştir. Bu vadide selefleri arasında sadece Rûmî'yi değil, ayrıca, güya materyalizmi Hindû kaynaklarından almış İsmâilî İmam Hasan Alâ Zikrihisselâm ile bütün Eski Yunan'dan beslenmiş filozofları da saymaktadır. Seleflerinin açıkça söylemeye cesaret edememelerine karşılık Ahundzâde, kendi zannınca, "İslâm aleyhine ileri sürdüğü delillerdeki açıklık derecesine ulaşmış bir benzeri henüz ortaya konulamamış olan bir eser" vücuda getirmişti (F. Gasimzâde, s. 331). Öyle ki eğer bunlar bir yayılırsa, ona göre, "İslâm'ın temellerini sarsmakta 100.000 kişilik bir ordudan daha müessir olacaklardı" (*Eserleri*, III, 297).

Ahundzâde, daha önce piyeslerinin Farsça'ya tercümesi işini hallettiği tarzda Kemâlüddevle'nin mektuplarının ge-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

rek Âzerî Türkçesi'yle olan orijinallerinin, gerekse İranlı diplomat ve yazar Mirza Yûsuf Han Müsteşârüddevle ile müştereken yapılmış Farsça tercümelerinin dağılıp yayılmasını sağlamak işine de girişti. Niyeti mektupları her iki dilde Mirza Yûsuf Han'ın yardımıyla Paris'te bastırmaktı. Türkçe edisyonu Türkiye ve Mısır'da, Farsça olanı ise İran, Orta Asya ve Hindistan'da dağıtılacaktı. Ancak plan yürürlüğe konulamadı ve 1874'te müsteşrik Adolf Berge'nin yaptığı Rusça tercüme St. Petersburg'a gönderildiyse de buradaki yayımcılarca reddedildi. Bundan dolayı mektupların şöhreti, yazarın sağlığında kendi el yazısı nüshalarını gönderdiği İran'daki bazı dostlarıyla sınırlı kalmıştır.

Ahundzâde'nin zihninde mektupların yaygınlaştırılması ile yakından ilgili ve kendisini on yıldan uzun bir süreden beri meşgul etmekte olan bir proje daha vardı: Arap alfabesinin Türkçe'ye ve Farsça'ya uygulanmasında reform yapmak. Reformun lehine olarak ileri sürdüğü deliller görünüşte mahiyet itibariyle daha ziyade dil ile ilgili olmakla beraber onun ana gayesi, alfabeyi yani İslâm kültürüne hüviyet vermiş olan bu temel alemi tahrife uğratmaktı.

Nitekim Ahundzâde emin dostu Mirza Malkum Han'a yazdığı bir mektupta, *Kemâlüddevle Mektupları*'nın basılıp yayılması sonucunda İslâm davasının ortadan kalkacağı ve böylece kendisinin reform yapmak istediği alfabenin kendiliğinden kabul göreceği kehanetinde bulunmaktadır (*Alefbâ-yı Cedîd ve Mektûbât*, s. 234-235). 1863'te yazdığı bir risâlede ise İslâm ülkelerinde büyük ölçüde görülen okuma yazma oranının düşüklüğünü, hareke kullanılmaması, Türkçe'nin bazı seslerini ifade edecek sesli harflerin bulunmayışı, çeşitli şekillerde okunması dolayısıyla kâf harfinin Türkçe'deki bellisizliği ve noktalama işaretlerinin kullanımındaki elverişsizlik gibi Arap harflerinin yetersizliklerine bağlamakta ve benzer şekilli harflerin ayırt edilmesine yarayan noktaların yerine ilâve dişlerin konulması ve kısa sesliler için yeni harfler icat edilmesi gibi bazı teklifler öne sürmektedir (*a.e.*, s. 3-39). Ahundzâde aynı yılın temmuzunda tekliflerini arzetmek üzere İstanbul'a geldi ve bunlar aynı konuda benzer bazı düşünceleri bulunan Münif Paşa'nın başkanlığındaki Cem'iyyet-i İlmiyye-i Osmâniyye'nin iki toplantısında ele alındı. Ahundzâde'nin tasavvurları bir dereceye kadar ilgi gördüyse de umduğu şekilde âcil ve kesin bir destek bulamadı. Bu yeni yazı şeklinin hiç olmazsa kısmen ve deneme mahiyetinde kullanılması temennisi dahi reddedildi. Bu başarısızlığı İstanbul'daki İran elçisi Mirza Hüseyin Han'ın düşmanlığına bağlayan Ahundzâde Tiflis'e döndü. Burada, Kafkasya'daki Rus idarecilerinden St. Petersburg ve Paris'teki şarkıyatçılar ile İran'daki bir kısım ileri gelen şahsiyetlere kadar uzanan geniş bir çevreden çeşitli kimselerle giriştiği mektuplaşmalarla alfabe reformu davasını yaygınlaştırma yolundaki faaliyetine devam etti. İstanbul ve Tahran'dan alfabe reformuna karşı herhangi bir resmî ilgi işareti alamamasına rağmen tekliflerini gittikçe geliştirdi ve sonunda daha da ileri giderek Arap harflerinin yerini, olduğu gibi Latin ve Kiril alfabeleri karışımı yeni bir yazıya terketmesini teklif etti. Böylece, daha sonra gerek XX. yüzyıl Türkiyesi ve gerekse Rusya idaresi altındaki İslâm ülkeleri tarafından atılacak bazı adımların öncülüğünü yapmış oldu.

Ahundzâde bütün edebî faaliyetleri arasında İran'a özel bir ilgi gösterdi ve kendileri vasıtasıyla ülkenin kültürel ve entellektüel hayatını etkileyebileceğini düşündüğü birtakım ileri gelen İranlılar ile münasebet kurdu. Aslında Rusya'ya olan bağlılığına ve bütün önemli eserlerini Farsça yerine Âzerî Türkçesi'yle yazmasına rağmen fırsat düştükçe babasının ecdadının Türk değil, Fârisî asıllı olmasından dolayı kendisini bir İranlı saydığını ve ailesinin Azerbaycan ile bağlantısının sadece dedesinin oraya Reşt'ten göç etmiş olmasından ileri geldiğini söylemektedir (*Alefbâ-yı Cedîd ve Mektûbât*, s. 349). İslâm'a karşı beslediği düşmanlıkla beraber yürüyen bu İranlılık duygusu onda Araplar'a karşı bir nefret ve İslâm öncesi İran'ına karşı bir nostalji yarattı ve kendisini, Zerdüştîliği din müessesesine karşı yönelttiği tenkitlerinin dışında tutmaya sevketti. Mektuplaştığı Tahranlılar arasında, Bombay'ın Fars Zerdüştlerini İyileştirme Fonu'na nezaret eden İran temsilcisi Manak Limji Antaria da vardı. Ahundzâde ona yazdığı mektuplarda Zerdüşt dininin çeşitli yönleri hakkında sorular sormakta, Zerdüştîler'i dinlerini değiştirmeleri için yapılan baskılar karşısında sebatkâr olmaya teşvik etmekte ve "Bizim öz yurdumuz yabancı inancın (İslâm) takipçilerinden temizlenecek ve o geçmişteki adaletin yeniden hüküm bulmasıyla bir gül bahçesine dönüşecektir" yolunda ümidini dile getirmekte idi (*a.e.*, s. 336-338). Benzer ifadeler, Arapça'dan gelme hiçbir kelimeye yer vermeksizin arı Farsça ile soyunun manzum bir tarihini yazan Kaçar Prensi Celâleddin Mirza ile olan mektuplaşmalarında da dikkati çekmektedir. Ahundzâde onu bu başarısından dolayı takdir ederken sözü kendisinin alfabe reformu yolundaki gayretlerine getirir ve "Acaba bir kimse çıkıp da halkımızı, bin yıllık geçmişimizin âdil hükümranlığını ve yüce şanını mahveden şu Araplar'ın menfur âdetlerinin boyunduruğundan kurtarmak davasında bize katılır mı?" der (*a.e.*, s. 172).

Ahundzâde'nin mektuplaştığı İranlılar'ın başında, 1863'te ilk defa İstanbul'u ziyareti sırasında tanıştığı Ermeni asıllı İranlı diplomat, deneme yazarı ve gazeteci Mirza Malkum Han gelmektedir. Birbirleriyle on yıl kadar ortak ilgi alanlarına giren çeşitli meseleler üzerinde yazıştılar. Bunların başında alfabe reformu ve İslâm dünyasında dinin uğradığı bozulma konusu gelmektedir. Ancak bu gayeleri gerçekleştirecek taktiklerin seçimi hususunda farklı düşünüyorlardı. Düşüncenin perdeli surette ifade edilmesine tamamen karşı olmamakla beraber Ahundzâde genellikle dine açıktan açığa saldırmakta idi; Malkum Han ise aşırı dinî hassasiyeti Batılılaşma yolunda bir örtü, bir kamuflaj olarak kullanma taraftarıydı (Ahundzâde'nin Malkum'la 1872'de Tiflis görüşmeleri için bk. *Alefbâ-yı Cedîd ve Mektûbât*, s. 286-295). Benzer görüş ayrılıkları Ahundzâde ile Müsteşârüddevle Mirza Yûsuf Han arasında da görülmektedir. Yûsuf Han, Avrupa hukuk telakkilerinin İslâm fıkhı ile uyuşabilirliğini ileri sürdüğü *Yek Kelime* adlı incelemesini yazdığında Ahundzâde, Kemâlüddevle'nin mektuplarında da dile getirdiği şeriat karşısındaki fikirlerinin çoğunu tekrarlayarak ona şiddetle hücum etti (bk. Mirza Yûsuf Han'a gönderdiği Kasım 1875 tarihli mektup; *Eserleri*, II, 308-316; Rusça tercümesi: *İzbrannoe*, s. 266-271).

Azerbaycan'da düşünce hayatı ve edebiyatı üzerinde büyük tesiri olan Ahundzâde 10 Mart 1878'de bir kalp rahatsızlığı sonucu öldü. Ateizmine rağmen Tiflis müslüman kabristanında, din aleyhtarlığında ilk mürşidi Mirza Şefî'in kabri yanına defnedildi. Bugün, İran modernizminin gelişmesinde ünlü tiyatro eserleri ile doğrudan doğruya, nüfuz sahibi İranlı şahsiyetlerle mektuplaşmaları vasıtasıyla da dolaylı bir surette rol oynamış bir müellif olarak tanınmaktadır.

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

BİBLİYOGRAFYA :

A) Eserleri. Ahundzâde'nin eserleri toplu olarak ilk defa 1905'te Bakü'de neşredilmiştir. Yeni ve en tam baskısı ise 1958-1962'de H. Memmedzâde (Mohammadzâde) ve Hâmid Araslı'nın idaresi altında Bakü'de üç cilt olarak yapıldı: Mirze Feteli Ahundov, *Eserleri*. Bu neşir yalnız Ahundzâde'nin yukarıda adları geçen birinci plandaki eserlerini değil, felsefî ve edebî konulardaki çeşitli denemeleri ile hayatı boyunca zaman zaman kaleme aldığı Âzerî Türkçesi ve Farsça şiirleri de içine almaktadır. Külliyatının son zamanlarda en yeni baskısı Nâdir Memedof tarafından gerçekleştirilmiştir (Bakü 1987). Başta piyesleri olmak üzere eserlerinin Arap ve Kiril harfleriyle çok sayıda ayrı baskıları vardır. Mirza Câfer Karacadâğî'nin Farsça *Temsîlât* tercümesinin 1349 hş./1970'te A. R. Haydarî tarafından Tahran'da yeni bir baskısı yapılmıştır. Ahundzâde'nin çoğu alfabe reformu meselesiyle ilgili Farsça mektuplaşmalarından seçmeler, bu konudaki risâleleri ile birlikte H. Muhammedzâde ve H. Araslı tarafından *Alefbâ-yı Cedîd ve Mektûbât* adı altında 1963'te Bakü'de neşredilmiştir. Eserlerinden Rusça'ya çevrilerek yapılmış seçmeler iki antolojide toplanmıştır: *Izbrannye Filosofskie Proizvedeniya*, nşr. M. Kasumov, Baku 1953 ve *Izbrannoe*, nşr. Aziz Şerif, Moskva 1956. Ayrıca altı komediden meydana gelen *Temsîlât*'ı, yazar ve eserleri hakkında bir incelemeyle birlikte *Komediler* adıyla yeni harflerle de yayımlanmıştır (haz. Yavuz Akpınar, İzmir 1988).

B) Hayatı ve Eserleri Hakkında Araştırmalar. F. Âdamîyat, *Andîşahâ-yı Mîrzâ Feth-ʿAlî Âḫundzâda*, Tahran 1349 hş./1970; a. mlf., "Nâma-yı Âḫunzâda be-Moşîr al-davla", *Maḳâlât-ı Târîḫî*, Tahran 1352 hş./1973, s. 97-99; H. Algar, "Malkum Khān, Ākhūndzāda and the Proposed Reform of the Arabic Alphabet", *MES*, nr. 5 (1969), s. 116-130; a.mlf., *Mīrzā Malkum Khān: A Study in the History of Iranian Modernism*, Berkeley — Los Angeles 1973 (s. 86-99'da Âhündzâde'nin Malkum ile münasebetleri bahis konusu edilir); a.mlf., "Āḳūndzāda", *EIr.*, I, 735-740; H. Baykara, *Azerbaycan'da Yenileşme Hareketleri*, Ankara 1966, s. 148-170; H. W. Brands, *Azerbaiğanisches Volksleben und modernistische Tendenz in den Schauspielen Mīrzā Feth-ʿAlī Āḫūndzādes*, Leiden 1975; M. Fuad Köprülü, "Âzerî", *İA*, II, 144-145 (Ahundzâde'yi, XIX. yüzyıl Âzerî Türk edebiyatı içindeki yeri ile kısa ve özlü bir şekilde ele almıştır); A. Vahap Yurtsever, *Mirza Fethali Ahuntzadenin Hayatı ve Eserleri*, Ankara 1950. Ahundzâde hakkındaki Sovyet neşriyatı onun Rus hayranlığı ve ateizmine ağırlık verişi ile geniş ve farklı bir kategori teşkil etmektedir. Bunlar içinde en önemli olanları şunlardır: D. Cafarov, *M. F. Aḫundov*, Moscow 1962; F. Gasimzâde, *XIX. Esr Azerbaycan Edebiyatı Tarihi*, Baku 1966, s. 239-354; M. M. Kasumov, "Bor'ba M. F. Aḫundova Protiv religii Islama", *Trudy Instituta Istorii i Filosofii Akademii Nauk Azerbaydjanskoy SSR*, nr. 3, Moskva 1953, s. 70-101; a.mlf., "Mirovozzrenie M. F. Aḫundova", *a.e.*, , nr. 7 (1955), s. 70-111; a.mlf., *M. F. Aḫundov i Russkaya Revolyutsionno-demokratiçeskaya Estetika XIX Veka*, Baku 1954 (Ahundzâde'nin düşünce sistemi ile Belinski, Çernişevski ve Dobrolyubov'unki arasında paralellikler kurar); M. Rafili, *M. F. Aḫundov, Jizn' i tvorçestvo*, Baku 1957; A. M. Şoytov, "Rol' M. F. Aḫundova v Razvitii Persidskoy Progressivnoy Literatury", *Kratkie Soobşenie Instituta Vostokovedeniya*, nr. 9 (1953), s. 58-65.

 HAMİD ALGAR

AHURA MAZDA

(bk. HÜRMÜZ).

AHVAL

(الأحوال)

Allah'ın sıfatları ve ontoloji konularıyla ilgili olarak bazı kelâm bilginlerinin ortaya attığı teorinin adı.

Durum, vaziyet, insanın ve genel olarak varlıkların değişebilir maddî ve mânevî özelliklerini anlamındaki **hal** kelimesinin çoğulu olan **ahval**, kelâm ilminin temel konularından olan Allah'ın sıfatları (sıfâtullah) meselesinin çözümü maksadıyla ilk defa Mu'tezile kelâmcısı Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin (ö. 321/933) kullandığı ve onun ortaya attığı teoriyi ifade eden bir terimdir. Ahval teorisi, dar anlamda Allah'ın sıfatlarının O'nun zâtıyla münasebetini, geniş anlamda ise **küllî***lerin varlıklarla ilişkisini açıklama tartışmalarından doğmuştur. İslâm kelâm tarihinde, Ebû Hâşim'e gelinceye kadar Allah'ın sıfatları konusunda başlıca iki teori hâkimdi. Bunlardan ilkine göre sıfatlar hem zihinde hem de zihnin dışında (hariçte) zât ve mahiyet olarak gerçek bir varlığa sahiptir. Bu görüşün, daha çok Ehl-i sünnet'e bağlı olan savunucularına Sıfâtiyye adı verilir. İkinci teori ise sıfatlara böyle bir varlık tanınması halinde Allah'ın zâtı gibi sıfatlarının da ezelî olması gerekeceğini, bunun ise birçok ezelî varlık bulunduğu (taaddüdü'l-kudemâ) sonucunu doğuracağından, ilâhî sıfatları varlık mefhumu taşımayan isimler sayan Mu'tezile çoğunluğunun görüşüdür. Meşşâî filozoflarının da katıldığı bu görüşün taraftarları Muattıla diye anılır.

Ebû Hâşim, birinci teoriyi temelde Kur'an'a uygun bulmakla birlikte, Allah'ın zâtının gerçek varlığı olan unsurlardan (eczâ) meydana gelmiş birleşik (mürekkeb) bir varlık olması sonucuna götürdüğü gerekçesiyle bu görüşü tevhid prensibine, dolayısıyla akla aykırı bulmuştur. Buna mukabil, ilâhî sıfatları zihinde varlığı yahut karşılığı bulunmayan "isimler" sayan ikinci teori de, tevhid ilkesine uygunluğu dolayısıyla aklî bakımdan doğru görünmekle birlikte, sıfatları bütünüyle inkâr sonucuna götürdüğünden Kur'an'ın ifadelerine aykırıdır. Ebû Hâşim, babası Ebû Ali el-Cübbâî'nin, Allah'ın zâtını sıfatlarının sebebi kabul eden ve O'nun zâtının farklı birçok sıfatlardan meydana gelmiş olduğu kanaatine götüren görüşünü hatalı bulduğu gibi, Muammer b. Abbâd es-Sülemî'nin, Allah'ın sıfatlarını zâtındaki mânalara bağlayan ve her mânanın teselsüle varacak şekilde başka bir mânaya bağlı olması neticesini doğuran mâna teorisini de isabetsiz görmüş ve Allah'ın sıfatları meselesini bu görüşlerin dışında kalan, fakat bunları bir anlamda uzlaştırma çabası gibi görünen ahval teorisi ile çözmeye çalışmıştır. Ona göre **cevher**le **araz, varlık**la (vücûd) **yokluk** (adem) arasında üçüncü bir kavram vardır ki bu da cevhere çok yakından bağlı bulunan, ondan ayrı olarak var olamayan, kendi başına bir gerçekliği bulunmayan ve cevherin var oluş biçimi demek olan **ahvaldir**. Haller arazları cevhere bağlayan ve cevherle araz arasında bulunan vasıtalardır. Hallere varlık ve yokluk, ezelîlik (kıdem) ve sonradan olma (hudûs) gibi nitelikler yüklenemez. Böylece hallerin bağımsız varlıkları bulunmadığı için gerçek anlamda var sayılmazlar. Eğer müstakil olarak var olabilselerdi "şey" (mevcûd) olmaları gerekirdi. Halbuki hallere "şey" denilemez. Bununla birlikte haller, varlığın zatıyla ilişkilerinin bulunması ve varlığı tanımanın ancak onlar sayesinde mümkün olması sebebiyle, yok da sayılamazlar. Dolayısıyla bunlara şey değil, (lâ şey', ma'dûm) da denilemez. Sonuç olarak, Ebû Hâşim'e göre haller, varlığın tanınmasını ve başka varlıklardan ayırt edilmesini sağlayan zihnî ve itibarî nitelikler ve durumlardır. Böylece o ahval nazariyesini Allah'ın sıfatlarına uygulayarak kendi başına var olamayan hallerin, Allah'ın zâtına ilâve edilmiş sıfatlar sayılamayacağı için tevhid ilkesini zedelemeyeceğini, zâta bağlı olarak düşünülebildikleri için de ilâhî sıfatların reddedilmiş olmayacağını düşünmüştür. Ancak, Şehristânî'nin de belirttiği gibi (*Nihâyetü'l-iḳdâm*, s. 148-149), bu anlayışa göre ahvalin zihnî mevcûd sayılması gerekir.

Ehl-i sünnet'le Mu'tezile arasında önemli görüş ayrılığına yol açan ilâhî sıfatlar hakkında, Ebû Hâşim'in **vasıf** ve **sıfat** kelimelerini kullanmaktan kaçınarak bunların yerine tercih ettiği **hal** terimi için daha sonraki kaynaklarda, "bir cevherin varlık ve yoklukla nitelenemeyen müsbet sıfatları" (Âmidî, *el-Mübîn*, s. 121), "mevcûd ile ma'dûm arasındaki vasıta" (Cürcânî, I, 235), "mevcûd ile ma'dûm arasındaki orta terimin en özel vasfı" (İbn Kemal, vr. 1[b]) gibi tarifler geçmektedir. Tehânevî de hali aynı şekilde tarif etmiştir (*Keşşâf*, "ḥâl" md.).

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

Haller şöyle ispat edilir: İnsan aklı, bir varlığı (cevher) mutlak olarak bilmekle onun bir sıfatını bilmek arasında fark bulunduğunu zaruri olarak idrak eder. Çünkü kişi, meselâ bir insanı tanımakla onun âlim olduğunu, cevheri tanımakla onun yer işgal ettiğini ve arazlar taşıdığını bilmiş olmaz. Cevherin varlığını idrak ettikten sonra onun bir yer kapladığını bilen kimse cevher hakkında yeni bir bilgiye sahip olduğunu kabul eder. Çünkü biz cevherin yer kapladığını bilmeden de onun varlığını düşünebiliriz. Bu durumda iki türlü bilgiye sahip olmaktayız; cevherin varlığı, cevherin yer kaplaması. Buna göre ya birinci bilginin objesi ile ikincinin objesinin aynı olduğunu, yahut da ikincinin birinciye ilâve edildiğini kabul etmek gerekir. Birinci şık yanlıştır; çünkü her akıllı insanın cevherin mekân tuttuğunu bilmeden onun varlığını düşünmesi mümkün olduğuna göre, ikinci bilgiyi öğrendiği anda daha önce vâkıf olmadığı yeni bir şey öğrendiği noktasında şüpheye düşmez. Meselâ bir cevherin yer tutma özelliği onun varlığıyla aynı olsaydı bu takdirde cevheri bilen kimsenin aynı zamanda onun özelliklerini de bilmiş olması gerekirdi ki bu imkânsızdır. Bir şeyin bir bakımdan bilindiği diğer bakımdan bilinmediği, dolayısıyla bu şeyin farklı yönlerinin bulunduğu düşünüldüğü sürece hallerin inkâr edilmesi mümkün değildir. Şüphe yok ki insan, varlıkların bazı özelliklerde (hükümlerde) ortak, bazılarında da farklı olduklarını idrak eder ve ortak özelliklerin farklı özelliklerden başka şeyler olduğunu bilir. Aklın verdiği bu hükümler inkâr edilemez. Bu hükümler zatın kendisi olmadığı gibi onun ötesindeki arazlar da değildir. Çünkü arazın araza bağlı olarak var olması imkânsızdır. Böylece bu hükümlerin zatın halleri olduğu ortaya çıkar. Âlimin âlim olması zat olmanın ötesinde bir haldir, yani zattaki âlimlik halidir. Kısaca "âlim"den anlaşılan şey zattan anlaşılandan başkadır. Kādir, hay, mürîd ve diğer sıfatlarda da durum aynıdır.

Allah Teâlâ'ya nisbet edilen bütün sıfatların (hallerin) bağlı bulunduğu ve onlara esas teşkil eden bir halin mevcut olduğunu söylemek gereklidir. Aksi takdirde mevcudiyeti kabul edilen her sıfatın bağlanacağı başka bir sıfatın bulunması icap eder ki bu tarz bir düşünce bizi **teselsül*** e götürür. Şu halde Allah'ın âlimlik (âlimiyyet), kādirlik (kādiriyyet), hayâtiyet (hayyiyyet), mürîdlik (mürîdiyyet) vb. sıfatları vardır (Şehristânî, *el-Milel*, I, 82; İbn Hâcib, vr. 79b).

Ebû Hâşim'in bu şekilde ortaya koyduğu ahval görüşü, kendisinden sonra Kādî Abdülcebbâr (*Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse*, s. 129), Bâkıllânî, Cüveynî, Senûsî gibi bazı Mu'tezilî, Sünnî ve ayrıca Kerrâmî kelâmcıları tarafından benimsenerek çeşitli delillerle desteklenmiş, buna karşılık Mu'tezile ve Ehl-i sünnet kelâmcılarının çoğunluğu tarafından tenkit edilmiştir. Şehristânî, her ne kadar Cüveynî'nin, ahval görüşünü önceleri benimsediği halde sonraları vazgeçerek tenkide tâbi tuttuğunu söylüyorsa da (*Nihâyetü'l-iḳdâm*, s. 131) bu doğru olmasa gerektir. Çünkü Cüveynî, *eş-Şâmil*'de Ebû Hâşim'in bazı görüşlerini yer yer tenkit etmekle birlikte (s. 629 vd.) daha sonra yazdığı *el-İrşâd*'da ahvali benimsemiş görünmektedir (s. 81-83). Onun, Ebû Hâşim'inkinden az çok farklı olan ahval görüşünün hulâsası şudur: Cevherlerdeki nitelikler ya bir hal, ya zatın kendisi, yahut da sadece bir isim olmalıdır. Bunlardan son iki şık doğru değildir. Çünkü hal cevheri niteleyen bir sıfat olduğuna göre zatın kendisi olamaz. Varlık ve yoklukla nitelenemez. Hal araz da değildir, zira, meselâ ilim arazı, âlimlik halinin sebebidir. Eğer hal arazın kendisi olsaydı sebeple sonuç arasında bir fark kalmaz, sebep kendi kendinin sonucu olurdu. Yani âlimin âlim olması ilmin kendisi olsaydı, ilim kendi kendini gerektirmiş olurdu. Öyle ise hal sadece cevherin bir tavrı, ondaki bir hükmün ifadesidir. Varlıkla nitelenen cevhere ilâve edilmiş olan âlim olma, kādir olma gibi sıfatlar ahval olarak kabul edilmelidir. Cüveynî, ahvale varlık-yokluk gibi ontik nitelikler yüklenemeyeceği konusunda Ebû Hâşim'e katılmakla birlikte ahvalin meçhul de mâlum da olmadığı konusunda ondan ayrılmıştır. Çünkü haller cevherle araz arasında bir vasıta olduğu ve zatı nitelendirdiği için bilinebilir (*eş-Şâmil*, s. 629-645; *el-İrşâd*, s. 81-84). Ona göre Ebû Hâşim'in **hali** "ne mâlum ne meçhul" diye nitelendirmesi, cehaleti bir çeşit bilgi olarak kabul etmesinden dolayıdır.

Ahval iki kısma ayrılır: a) Sebebi olan haller (el-ahvâlü'l-muallele); bunlar cevherin zatına eklenen bir takım mânalar dolayısıyla ortaya çıkan hükümlerdir. Hareket eden cisimde hareketlilik halinin, âlimde âlimlik halinin bulunması gibi. b) Sebebi olmayan haller (el-ahvâl el-gayrü'l-muallele); bunlarda zata eklenen herhangi bir mâna sebebiyle olmaksızın onda bulunan hallerdir. Cevherin var olması, mekân tutması, cevherlik haline sahip olması, siyahta siyahlık halinin bulunması gibi. Ahvalin ikiye ayrılışını, konu-yüklem ilişkisi düşünülebilen bütün hükümlerde yüklemin konunun içinde bulunup bulunmaması şeklinde anlamak mümkündür.

Mu'tezile, Ehl-i sünnet ve Şîa kelâmcılarının çoğu, ahval nazariyesini tenkit ederek yanlışlığını ortaya koymaya çalışmışlardır (İrfan Abdülhamîd, s. 229). Ahval görüşüne ilk defa Ebû Hâşim'in babası Ebû Ali el-Cübbâî ve Eş'arî karşı çıkmıştır. İbn Sînâ da onu tenkit edenler arasında yer alır. Ona göre kavramlar konusunda iki husus önemlidir: Kavramın küllîliği ve muhtevası. Küllîlik sübjektif bir düşüncedir, muhteva ise objektif bir gerçekliğe sahiptir. Ebû Hâşim'in en büyük hatası bu ayırımı yapmayışıdır. Şayet ayırım yapsaydı, bir cinsiyet kavramının, meselâ rengin cinsiyetinin bir araz gibi veya bir hal gibi beyaz renginin cevherine eklenmediğini, ikinci olarak da eşyanın ve bizim idrakimizin bir hakikati olduğunun inkâr edilemeyeceğini anlamış olacaktı. Ahvali reddedenlere göre cevherin varlık niteliği ile mahiyeti aynı şeydir. Küllîlerin ise hariçte varlığı yoktur, sırf zihnî kavramlardır. Üstelik aklın ilkelerine göre -zihnen dahi olsa- bir şey ya vardır ya yoktur, ya bilinir ya bilinmez. Akıl iki terim arasında üçüncü bir terim kabul etmez. Aklın bu prensibi ahval görüşünü reddeder (Bağdâdî, *Uṣûlü'd-dîn*, s. 92; Râzî, *Muḥaṣṣal*, s. 61-62; Teftâzânî, I, 63). Ahvale yapılan en güçlü itirazlardan biri de şudur: Birbirine bağlı olarak var olan arazların teşkil ettiği teselsül yanlışından kaçınmak gayesiyle geliştirilen bu teorinin kendisi de teselsüle düşmektedir. Çünkü ahval fikri doğru ise her halin başka bir hale sahip olması zorunludur. Haller kendilerine ait özellikler itibariyle farklı, küllî tavsif bakımından ise aynıdırlar. Buna göre cins olan hal başka bir halde nevidir. Bu da hallerin teselsüle varmasını gerektirir. Bir cevherin mahiyetine doğrudan dahil olmayan her belirleyici özellik haldir. İlâhî sıfatlar ise Allah'ın zâtında doğrudan mevcut değildir, Allah kavramı onları ifade etmez. Meselâ Allah ilim değildir. Buna göre ilâhî sıfatlar muallel hallerdendir. Binaenaleyh âlimlik hali Allah'ın zâtında mahiyetiyle değil ilim sebebi ile mualleldir. Öyle ise zaten kendisi bir hal olan ilim, âlimlik denen başka bir hali ortaya

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

çıkarır. Böylece teselsülden kurtulmak için bütün hallerin bağlı bulunduğu bir halin varlığı ispat edilmiş olur ki bu da halin ne var ne yok olduğu görüşüne ters düşer.

İster Şehristânî'nin dediği gibi (*Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 159) Meşşâî filozoflarının tesiriyle olsun, ister M. Horten'in kabul ettiği gibi (*ZDMG*, LXIII, 303) orijinal bir şekilde kendi buluşu olsun, Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin ahval teorisi İslâm düşünce tarihinde küllîler kavramının kapısını aralamış, ilâhî sıfatlar konusunda nominalist bir anlayışı benimseyen ve sıfatları zihnî gerçekliği olmayan sırf isimler olarak kabul eden Mu'tezile ile Ehl-i sünnet'in sıfat telakkisini uzlaştırmaya çalışmış, böylece realist bir akımın başlangıcını teşkil etmiştir. Ahvalin, mevcûdla da ma'dûmla da vasıflanmayıp zihnî gerçekliği bulunan kavramlar şeklinde nitelenmesi ve bütün halleri Allah'ın zâtına bağlayacak bir halin istisna edilmesi durumunda Ehl-i sünnet'in sıfat anlayışından bir farkı olmadığı söylenebilir. Küllîler bahsinde konu ile yüklem, ilâhî sıfatlar probleminde Allah'ın zâtı ile sıfatları arasındaki ilişkileri ele alıp inceleyen bir nazariye görünümündeki ahval, kavramcı bir felsefî anlayışı desteklemiş ve Ehl-i sünnet'le Mu'tezile arasındaki kavram mücadelesini canlı tutmuştur.

BİBLİYOGRAFYA :

Lisânü'l-ʿArab, "ḥâl" md.; Tehânevî, *Keşşâf*, "ḥâl" md.; *Tâcü'l-ʿarûs*, "ḥâl" md.; Bâkıllânî, *et-Temhîd* (Ebû Rîde), s. 153; Kādî Abdülcebbâr, *Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse*, s. 129; Bağdâdî, *el-Farḳ* (Abdülhamîd), s. 195-196; a.mlf., *Uṣûlü'd-dîn*, s. 92; İsferâyînî, *et-Tebṣîr*, s. 53-54; Cüveynî, *eş-Şâmil fî uṣûli'd-dîn* (nşr. Ali Sâmi en-Neşşâr), İskenderiye 1969, s. 629 vd.; a.mlf., *el-İrşâd* (M. Yûsuf), s. 81-86; Şehristânî, *Nihâyetü'l-iḳdâm*, s. 131-149, 159; a.mlf., *el-Milel* (Kîlânî), I, 81-82; Fahreddin er-Râzî, *Muḥaṣṣal* (nşr. Tâhâ Abdurraûf Sa'd), Kahire, ts., s. 61-62; Âmidî, *Ġāyetü'l-merâm*, s. 27-37; a.mlf., *el-Mübîn*, s. 121; İbn Hâcib, *ʿAḳîde*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1702/2, vr. 79b; Teftâzânî, *Şerḥu'l-Maḳāṣıd*, I, 61-67; Cürcânî, *Şerḥu'l-Mevâḳıf*, I, 235 vd.; İbn Kemâl, *Risâle fî iṣbâti'l-ḥâl*, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 5326/2, vr. 1b; İrfan Abdülhamîd, *Dirâsât fi'l-firaḳ ve'l-ʿaḳāʾidi'l-İslâmiyye*, Bağdad 1387/1967, s. 229-230; Abdurrahman Bedevî, *Meẕâhibü'l-İslâmiyyîn*, Beyrut 1979, I, 342-369; İbrâhim Medkûr, *Fi'l-Felsefeti'l-İslâmiyye*, Kahire 1983, II, 43; M. Horten, "Die Modus-Theorie des Abū Hāschim", *ZDMG*, sy. 63 (1909), s. 303-322; Mehmet Dağ, "İmam el-Haremeyn el-Cüveynî'de Nedensellik Kuramı", *Ondokuzmayıs Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 2, Samsun 1987, s. 45- 53; D. B. Macdonald, "Hâl", *İA*, V/1, s. 107.

 YUSUF ŞEVKİ YAVUZ

AHVÂL-i ŞAHSİYYE
(الأحوال الشخصية)

Kişinin doğrudan şahsıyla ilgili hukukî haller anlamında bir terim.

Doğum, ölüm, ehliyet, velâyet, vesâyet, evlenme, boşanma, nesep ve mirasla ilgili haller kişinin şahsî ahvalini meydana getirmektedir. Bunun dışındaki hukukî durumlar ise yine şahısla ilgili bulunmakla birlikte aynî ve malî yönleri daha ağır bastığından ahvâl-i şahsiyye içerisinde değil, ahvâl-i ayniyye veya mâliyye adıyla ayrı bir bölüm içerisinde değerlendirilmiştir.

Ahvâl-i şahsiyye terimi ve şahsî haller-aynî ve malî haller ayırımı esas itibariyle İslâm hukukunda mevcut değildir. Batı hukukunun etkisiyle XIX. asırdan itibaren İslâm ülkelerinde kullanılmaya başlanmıştır. Batı'da da bu ayırım ilk defa yabancılara uygulanacak hukukî esasların belirlenmesi dolayısıyla yapılmıştır. Daha sonra sadece devletler hukuku bakımından değil medenî hukuk bakımından da bu ayırıma önem verilmiş Roma-Cermen hukukuna dayalı Batı hukuk sistemlerinde medenî kanunların ilk kısmı genellikle şahıs, aile ve miras hukuku alt bölümleri halinde ahvâl-i şahsiyyeye (statut personnel) ayrılmıştır. Ahvâl-i şahsiyye, terim olarak İslâm hukuku menşeli olmamakla birlikte bugün bu bölüm içerisinde yer alan konular İslâm ülkesinde yaşayan veya geçici olarak bulunan gayri müslimler (zimmîler-müste'minler) bakımından farklı mütalaa edilmiştir. Özellikle evlenme, boşanma, nesep, nafaka ve miras ile ilgili davalar gayri müslimlerin kendi hukuklarına göre ve cemaat mahkemelerinde çözümlenmiştir (bk. ZİMMÎ, MÜSTE'MİN).

Ahvâl-i şahsiyye teriminin ve buna bağlı sistematik ayırımının İslâm ülkelerinde kullanılması, klasik şer'iyye mahkemelerinin yanı sıra muhtelif isimler altında yeni mahkemelerin kurulmasıyla başlamış ve bu tarihten itibaren şer'iyye mahkemelerinin görev alanı daha ziyade ahvâl-i şahsiyye ile sınırlandırılmıştır. Nitekim Osmanlı Devleti'nde **nizamiye mahkemeleri*** nin kurulmasıyla belli bir zaman dilimi içerisinde şer'iyye mahkemelerinin görev alanı ahvâl-i şahsiyye ile sınırlı tutulmuştur. Aynı şekilde Mısır'da 1883'te Osmanlılar'daki nizamiye mahkemelerinin karşıtı olan el-mehâkimü'l-ehliyyenin kurulmasından kısa bir süre sonra 1897 tarihli bir nizamnâme ile şer'iyye mahkemelerinin görev alanı ahvâl-i şahsiyyeye münhasır kılınmıştır. Yalnız hangi konuların ahvâl-i şahsiyye içerisine girdiği hususu, zamanla bu davalara bakacak mahkemelerin görev alanlarının değişmesiyle ilgili olarak değişiklik göstermiştir. Mısır'da önceki uygulamaya bir açıklık getiren 1934 tarihli Mısır Temyiz Mahkemesi kararıyla şahıs, aile ve miras hukuku konularının yanı sıra vakıf ve hibenin de dinî yönü olan konular olması dolayısıyla ahvâl-i şahsiyye kapsamına alınmasına karşılık, 1953 tarihli Suriye, 1957 tarihli Fas, 1959 tarihli Irak ve 1976 tarihli Ürdün ahvâl-i şahsiyye kanunları vakıf ve hibeye yer vermemiş ve ahvâl-i şahsiyyeyi sadece şahıs, aile ve miras ile sınırlı kılmıştır.

Mahkeme teşkilâtlarındaki bu görev ayırımından sonra ahvâl-i şahsiyye ayrı bir ilim dalı olarak ele alınıp incelenmeye başlanmıştır. Bu konudaki ilk eser Kadri Paşa'nın ***el-Aḥkâmü'ş-şerʿiyye fi'l-aḥvâli'ş-şaḫṣiyye**** adlı eseridir. Kadri Paşa Mısır'da şer'iyye mahkemelerinin görev alanı olarak ahvâl-i şahsiyyenin belirlendiği dönemlerde kaleme aldığı eserinde başlıca şu konulara yer vermiştir: Evlenme, boşanma, nesep, nafaka, vesâyet, hacir, hibe, vasiyyet, miras. Daha sonra bu konuda birçok kitap kaleme alınmıştır. Meselâ M. Muhyiddin Abdülhamîd, Muhammed Ebû Zehre, Zekiyyüddin Şa'ban, Abîd el-Kubeysî ve Abdurrahman Tâc'ın eserleri bunlardandır. Son zamanlarda bu adla anılan kitaplar, daha çok aile hukuku alanına inhisar etmekte, ehliyet, vakıf, miras, hibe gibi konular ise ayrı kitaplarda işlenmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

M. Kadri Paşa, *el-Aḥkâmü'ş-şerʿiyye fi'l-aḥvâli'ş-şaḫṣiyye*, Kahire 1318; M. Ebû Zehre, *el-Aḥvâlü'ş-şaḫṣiyye*, Kahire 1369/1950; Abdurrahman Tâc, *Aḥkâmü aḥvâli'ş-şaḫṣiyye fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye*, Kahire 1955; M. Muhyiddin Abdülhamîd, *el-Aḥvâlü'ş-şaḫṣiyye*, Kahire 1958; Hüseyin Tevfik Rızâ, *el-Aḥvâlü'ş-şaḫṣiyye li'l-Mıṣriyyîn ġayri'l-müslimîn*, Kahire 1967, s. 12-14; Ahmed Abîd el-Kubeysî, *el-Aḥvâlü'ş-şaḫṣiyye fi'l-fıḳh ve'l-ḳażâʾ ve'l-ḳānûn*, Bağdad 1975; M. Mustafa Şelebî, *Aḥkâmü'l-üsre fi'l-İslâm*, Beyrut 1397/1977, s.11-23; Zekiyyüddin Şa'bân, *el-Aḥkâmü'ş-şerʿiyye li'l-aḥvâli'ş-şaḫṣiyye*, Beyrut 1978, s.26-45.

 MEHMET AKİF AYDIN

AHVAZ
(أهواز)

Güneybatı İran'da Hûzistan eyaletinin merkezi.

İlk İslâm kaynaklarında Düceyl denilen Kârûn nehrinin kıyısında kurulmuş olan Ahvaz eski Elâm Krallığı'nın başşehri idi. Sâsânîler'in ilk hükümdarı I. Erde-

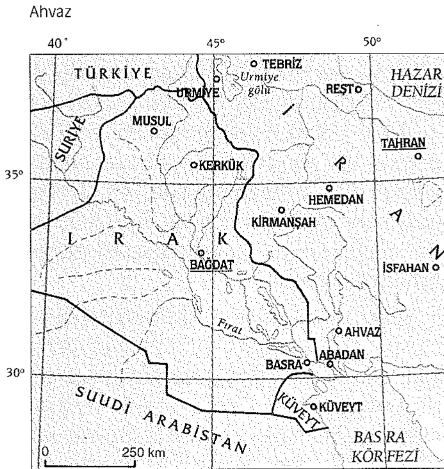
Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

şîr burayı zaptederek yanıbaşına yeni bir şehir kurdu ve Hürmüz-Erdeşir (Hormoşîr) adını verdi. İslâm coğrafyacılarının Sûku'l-Ehvâz (Hûzlar'ın pazarı) şeklinde kaydettikleri şehre zamanla sadece Ahvaz (Ehvâz) denildi. Ahvaz kelime olarak bölgede yaşayan halkın adı olan Hûz (Hûzî) kelimesinin Arap dili kaidelerine göre yapılmış çoğul şeklidir. Şehir, Hz. Ömer devrinde uzun süren bir muhasaradan sonra fethedildi (19/640 veya 21/641-42).

Önemini Emevîler ve Abbâsîler devrinde de koruyan Ahvaz, Abbâsîler devrinde şeker sanayiinin önemli bir merkezi olarak Asya'nın büyük bir kısmının şeker ihtiyacını karşılamaktaydı. Osman b. Ubeydullah b. Ma'mer tarafından Hâricîler'e karşı girişilen tenkil hareketinde üs olarak kullanıldı. 261'de (874-75) meydana gelen ve Irak ile Hûzistan'ı içine alan Zencîler'in isyan hareketine sahne oldu ve tahrip edildi. Büveyhî Hükümdarı Adudüddevle tarafından imar edilen şehir 370'te (980) hâlâ Hûzistan eyaletinin başşehri idi. Fakat VI. (XII.) yüzyılda Hûzistan bölgesindeki önemli yerini Askerimükrem'e terketmiş olduğu görülmektedir. Zencîler'in isyanını takibeden dört asır boyunca Büveyhîler, Selçuklular ve İlhanlılar tarafından idare edilen şehir Moğol istilâsı sırasında tahribata mâruz kaldı. Daha sonra Muşa'şa' hânedanı ve nihayet Safevîler'in eline geçti. Bu dönemde bir köy durumuna düştü. 1857 yılında İngilizler'in işgaline uğrayan Ahvaz'ın o yıllardaki nüfusu 1500-2000 kadardı. 1888'de Kârûn nehrinin ulaşıma açılmasıyla bölgede milletlerarası ticaret canlandı. Böylece tekrar gelişmeye başlayan şehir kısa zamanda İslâmiyet'in ilk devirlerindeki gibi yine bir ticaret merkezi haline geldi ve nüfusu da yeni yerleşmelerle artmaya başladı. Bu arada Ahvaz'ın, Nâsır Şah'ın şerefine Bendernâsırî (Nâsır Limanı) adını aldığı da görülmektedir. Eski yerleşim merkezinin 2.5 km. güney tarafında, Hürremşehr Limanı'na 170 km. mesafede gelişen yeni şehirde milletlerarası deniz ticareti ile ilgili acentalar açıldı. 1889'da Nâsırî Şirketi hizmetlerini nehrin yukarılarına doğru genişletince şehir karadan İsfahan, Bûşehr ve Şiraz'a bağlandı. Hürremşehr ile Şüster arasında bulunan ve Ahvaz üzerinden geçen yol da şehrin önemini arttırdı. 1908 yılında Mescid-i Süleyman bölgesinde petrol bulunmasıyla Ahvaz yeni gelişmelere sahne oldu ve dolum tesislerinin bulunduğu Abadan'a döşenen boru hattı için istasyon vazifesi görmeye başladı. 1926'da Hûzistan eyâletinin merkezi oldu. İran'ı baştanbaşa kaplayan demiryolunun 1929'da Hûzistan bölgesine bağlanması ve Kârûn nehrinin Ahvaz'da yaklaşık 1500 m. uzunlukta bir demir köprü ile aşılması bölgeye büyük canlılık kazandırdı. II. Dünya Savaşı sırasında Ahvaz sahip olduğu çeşitli ulaşım kolaylıkları dolayısıyla Hûzistan bölgesinin en işlek yeri oldu.

Bölgede bugün petrolle ilgili sanayi tesisleri yanında dokuma ve şeker fabrikaları bulunmaktadır. İngilizce ve Farsça eğitim yapan Cündişâpûr Üniversitesi de Ahvaz'da yer almaktadır. İran-Irak savaşında hava hücumlarına mâruz kalan ve tahribat gören şehrin nüfusu 508.500'dür (1985).

Ahvaz



BİBLİYOGRAFYA :

Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân* (trc. Mustafa Fayda), Ankara 1987, s. 545-547, 559, ayrıca bk. İndeks; Yâkūt, *Mu'cemü'l-büldân*, I, 284-286; Ahmed Kesrevî, *Târîḫ-i Pânṣad Sâle-i Ḫûzistân*, Tahran 1313 hş./1934; Ali Razmârâ, *Ferheng-i Coğrâfyâ-yı Îrân*, Tahran 1330 hş./1951, VI, 29-31; Muhammed Ali İmam Şüsterî, *Târîḫ-i Coğrâfyâ-yı Ḫûzistân*, Tahran 1331 hş./1952; L. Lockhart, *Persian Cities*, London 1960, s. 163; a.mlf., "al-Ahwāz", *EI²* (İng.), I, 305; G. Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, London 1966, s. 232-234; *CHIr.*, I, 18, 33, 36-38, 173, 267, 273, 435, ayrıca bk. İndeks; A. H. Layard, "A Description of the Province of Khuzistan", *JRGS*, XVI (1846), s. 1-105; F. R. C. Bagley, "A Bright Future after Oil: Dams and Agro-industry in Khuzistan", *MEJ*, XXX/1 (1976), s. 25-35; Streck, "Ehvâz", *İA*, IV, 209-210; Cl. Huart, "Hûzistan", *İA*, V/1, s. 624-625; R. M. Savory, "Khūzistān", *EI²* (İng.), V, 80-81; C. E. Bosworth–X. De Planhol–J. Lerner, "Ahvāz", *EIr.*, I, 688-691.



MUSTAFA L. BİLGE

AHVÂZÎ, Ahmed b. Hüseyin

(أحمد بن حسين الأهوازى)

Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. el-Hüseyn el-Kâtib el-Ehvâzî

IV. (X.) yüzyılda yaşayan bir matematikçi.

Hakkında yeterli bilgi bulunmamaktadır. Bîrûnî'nin eserlerinde adının geçmesi ve kendisinin de bir kitabında Ebû Ca'fer el-Hâzin'den bahsetmesi, IV. (X.) yüzyılda yaşamış olduğunu göstermektedir. Mevcut eserleri, asıl ününü sağlayan matematikçiliğinin yanında astronomi ve kültür tarihi ile de yakından ilgilendiğini ortaya koymaktadır. Ancak aynı yüzyılda yaşayan ve yine Ahvâzî nisbesini taşıyan başka ilim adamlarının da bulunması ve bunların hiçbirinin hayat hikâyesinin kesinlikle bilinmemesi, mevcut eserlerin hangi Ahvâzî'ye ait olduğu hususunda bazı tereddütler uyandırmaktadır. Kaynaklarda genellikle kabul edildiğine göre, bu Ahvâzî'lerden Ebü'l-Hasan ve Ebü'l-Hüseyin künyelerini taşıyan ikisi aynı şahıs olup aşağıdaki eserler ona aittir:

1. *Şerḥu'l-maḳāleti'l-'âşire min kitâbi Uḳlîdis.* Öklid'in (Euklides) onuncu kitabı hakkında yazılmış sekiz fasıllık bir şerhtir; pek çok yazma nüshası mevcuttur (Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar nr. 1347/1; diğer nüshaları için bk. Sezgin, V, 312-313). 2. *Kitâbü'l-Ma'arifi'r-Rûm.* Bizanslılar'ın müsbet ilimlerdeki ilerlemelerini anlatan bu eseri, İstanbul'a yaptığı bir seyahatten sonra yazmıştır. Bîrûnî, *el-Âṣârü'l-bâḳıye* adlı kitabının önsözünde bu eserden bahsetmektedir. 3. *Risâle fi'l-mîzân.* Matematik hesaplarının doğruluk derecelerini kontrol konusunda yazılmış olan bu eserin 696 (1297) tarihli bir nüshası Patna'da (nr. 2928/2) bulunmaktadır (bk. Sezgin, V, 313).

Ahvâzî'nin bunlardan başka bir de astronomiyle ilgili bir kitabının olduğu, Bîrûnî'nin *Taḥḳîḳ mâ li'l-Hind* adlı eserinde ondan faydalandığını söylemesi sebebiyle bilinmektedir. Ancak bu eser henüz bulunamamış ve adı da başka kaynaklardan tesbit edilememiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

H. Suter, *Die Mathematiker*, Leipzig 1900, s. 57-58; Ebü'l-Kāsım Kurbânî, *Zindegînâme-i Riyâżîdânân-ı Devre-i İslâmî*, Tahran 1365, s. 75-77; Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 153, 387; Sezgin, *GAS*, V, 312-313; VI, 233; VIII, 199; D. Pingree, "Abu'l-Ḥasan Ahwāzī", *EIr.*, I, 302; a.mlf., "Ahwāzī", *EIr.*, I, 691.



NURİ YÜCE

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

AHVÂZÎ, Hasan b. Ali

(حسن بن على الأهوازى)

Ebû Alî Hasen b. Alî b. İbrâhîm b. Yezdâd el-Ehvâzî (ö. 446/1055)

Kıraat, hadis ve kelâm âlimi.

İbn Yezdâd adıyla da tanınır. Hayatı hakkında kaynaklarda bulunan pek az bilgiye göre 360 (971) veya 362 (973) yılında Ahvaz'da doğdu. İlk tahsilini burada yaptıktan sonra 391'de (1001) Dımaşk'a göç ederek oraya yerleşti. Bağdat ve Mısır'a seyahatler yaptı. Ahvaz'da Muhammed b. Muhammed b. Fîrûz'dan Kālûn kıraatini, Muhammed b. Ahmed eş-Şenebûzî, Ebû Hafs el-Kettânî ve daha başkalarından da diğer kıraatleri okudu. Bağdat'ta Nasr b. Ahmed el-Mürcî, Muâfî el-Cerîrî, Ebû Hafs el-Kettânî, Ebû Bekir İbn Ebü'l-Hadîd ve Abdülvehhâb el-Küllâbî'den hadis okudu. Kendisinden hadis nakledenler arasında Abdürrahîm el-Buhârî, Abdülazîz el-Kettânî, Nasr el-Makdisî, Ebü'l-Kāsım en-Nesîb ve Ebû Sa'd b. Tüyûrî gibi hadisçiler bulunmaktadır. Henüz hocalarından bazıları hayatta iken sonra Şam'da kıraat okutmaya başlamış, Ebû Ali Gulâm el-Herrâs, Ebü'l-Kāsım el-Hüzelî, Ebû Nasr Ahmed b. Ali ez-Zeynebî ve Ebü'l-Kāsım Abdülvehhâb el-Kurtubî gibi tanınmış kıraat âlimleri kendisinden faydalanmıştır. Ahvâzî Dımaşk'ta vefat etti (4 Zilhicce 446/6 Mart 1055).

Hadis ve fıkıh alanındaki otoritesi, güvenilirliği tartışılsa bile o kıraat ilminde devrinin imamı sayılmış, hatta İbn Tağrîberdî'ye göre (bk. *en-Nücûmü'z-zâhire*, V, 56) vefatından sonra Şam'da ondan daha üstün kıraat üstadı yetişmemiştir. Bununla birlikte İbn Asâkir, Sâlimiyye mezhebi mensupları arasında saydığı Ahvâzî'nin kıraat ilmine dair verdiği bilgilere de güvenilemeyeceğini ileri sürmüş, ayrıca kendisini Müşebbihe, Mücessime ve Haşviyye gibi Ehl-i sünnet dışı fırkalardan olmakla itham etmiştir (bk. *Tebyînü kezibi'l-müfterî*, s. 364-371). Ahvâzî eserlerinde Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'yi tenkit ederek Eş'arî'nin görüşünün aksine ehl-i bid'atın tövbesinin kabul edilmeyeceğini iddia etmiş ve Âl-i İmrân sûresindeki iki âyeti (3/90-91) bu iddiasına delil göstermişse de söz konusu âyetlerde ehl-i bid'attan bahsedilmeyip yalnızca "inandıktan sonra yine kâfir olan ve küfürde aşırı gidenlerin tövbelerinin kabul edilmeyeceği" belirtilmiştir.

Eserleri. Kaynaklarda yer alan ve çoğu kıraat ilmiyle ilgili olan eserleri şunlardır: 1. *et-Teferrüd ve'l-ittifâk beyne'l-Hicâziyyîn ve'ş-Şâmiyyîn ve ehli'l-ʿIrâk* (bk. Kehhâle, III, 247). 2. *el-Vecîz fi'l-kırâʾâti's-semâniyye*. 3. *Kırâʾatü'l-Hasani'l-Basrî ve Yaʿkūb*. 4. *Kırâʾatü İbn Muhaysın*. 5. *el-İknâʿ fi'l-kırâʾâti'ş-şâzze* (bu eser Ebü'l-İz el-Kalânisî'ye de nisbet edilir). 6. *en-Neyyirü'l-celî kırâʾatü Zeyd b. ʿAlî*. 7. *el-Beyân fî şerhi ʿukūdi ehli'l-îmân*. Akaide dair hacimli bir kitap olduğu bildirilen bu eserde, Hz. Peygamber'in, Allah'ı kırmızı bir deve üzerinde olduğu halde Arafat'ta gördüğüne ve buna benzer bazı konulara dair mevzû hadislere yer verildiğinden, müellifi kelâmcıların şiddetli tenkit ve hücumlarına uğramıştır (bk. Zehebî, *Aʿlâmü'n-nübelâʾ*, XVIII, 15). 8. *Mesâlibü İbn Ebî Bişr el-Eşʿarî*. Mu'tezile, Muattıla ve **zenâdıka***ya yardım etmekle suçladığı Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin hatalı saydığı görüşlerini tenkit etmek için yazdığı eserdir. İbn Asâkir, Eş'arî'ye yöneltilen bu tenkitleri *Tebyînü kezibi'l-müfterî* adlı eserinde cevaplandırıp reddetmiştir (s. 364-420). 9. *el-Fevâʾid ve'l-kalâʾid* (*el-Fevâʾid ve'l-ʿavâʾid*). Kâtip Çelebi'nin bu adlarla zikrederek hem Ebü'l-Hasan el-Ahvâzî'ye hem de Ebû Ali el-Ahvâzî'ye nisbet ettiği (bk. *Keşfü'z-zunûn*, II, 1303) bu eserler Süleymaniye Kütüphanesi'nde *Ferâʾidü'l-ʿavâʾid* (Lâleli, nr. 1582) ve *Kalâʾidü'l-ferâʾid* (Ayasofya, nr. 1665) adlarıyla ayrı ayrı kayıtlı olup bunlardan ilki fişlerde Ebû Ali el-Ahvâzî'ye ait olarak kaydedilmişse de eserin ona ait olması imkânsızdır. Çünkü yazmanın başında ve sonunda müellifine dair bir bilgi bulunmadığı gibi tefsir ile hadislerden derlenen ve âyetlerin hurûfî izahlarını ihtiva eden eserde Ahvâzî'nin vefatından sonra yaşayan Gazzâlî (ö. 505/1111), İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) ve Kurtubî'den (ö. 671/1273) nakiller yer almaktadır. *Kalâʾidü'l-ferâʾid* adlı eserin ise Ebü'l-Hasan b. Hasan el-Ahvâzî'ye ait olduğu yazmada açıkça belirtilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Asâkir, *Tebyînü kezibi'l-müfterî* (nşr. M. Zâhid Kevserî), Dımaşk 1347 → Beyrut 1399/1979, s. 364-420; Yâkūt, *Muʿcemü'l-üdebâʾ*, IX, 34-39; Zehebî, *Aʿlâmü'n-nübelâʾ*, XVIII, 13-18; a.mlf., *Mîzânü'l-iʿtidâl*, I, 512-513; İbnü'l-Cezerî, *Ğāyetü'n-nihâye*, I, 221-222; İbn Tağrîberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire*, Kahire 1956 → Kahire 1383/1963, V, 56-57; *Keşfü'z-zunûn*, I, 140, 211; II, 1303, 1322, 1323, 2004; *Hediyyetü'l-ʿârifîn*, V, 275; Kehhâle, *Muʿcemü'l-müʾellifîn*, III, 247.

Yusuf Şevki Yavuz

AHYÂR

(أخيار)

Tasavvufta, dünyanın düzenini sağladıklarına inanılan ricâlü'l-gayb zümrelerinden birine verilen ad.

Ahyârın sayısı ve görevleri çeşitli kaynaklara göre farklılıklar gösterir. Bu konuyla ilgili olarak nakledilen, fakat sıhhat derecesi şüpheli olan hadislerde ahyârın sayısının yedi veya üç yüz olduğu rivayet edilmiştir. Bu hadislere göre **abdal*** Şam'da, **nücebâ*** Yemen'de, ahyâr ise Irak'tadır. Her asırda mutlaka mevcut olan ahyâr yeryüzünde durmadan seyahat eder. Ahyârı memnun etmek veya kızdırmak, Allah'ın rızâsına veya gazabına sebep olacağı için onlara hizmet etmekten geri durmamak lâzımdır. Hücvîrî'ye göre sayıları 300 olan ahyâr, yeryüzündeki bütün meseleleri halledip karara bağlama yetkisine sahiptir. Hücvîrî'nin ahyâr konusunda verdiği bu bilgiler Câmî tarafından aynen tekrarlanmıştır. Ahyâr bazı kaynaklarda **ricâlü'l-gayb***ın başka bir zümresi olan **ebrâr*** ile bir tutulmuş ve ahyâr ile ebrârın sayıları genellikle yedi olarak kabul edilmiştir. Bu yedi sayısından hareket edilerek bunların halk kültüründe ve tasavvuf çevrelerinde "heft-ten" (yediler) olarak tanınan grupla da aynı oldukları ileri sürülmüştür. Bundan başka "yediler"in Ashâb-ı Kehf olduğu söylenmişse de ahyâr her yerde bulunabilme özelliği dolayısıyla onlardan ayrılır. Ahyârdan olan velîlerin her birine Hasan ismi verilir. Kuzey Afrika halkı arasındaki tasavvuf anlayışına göre 300 velîden meydana gelen ahyâr, ricâlü'l-gaybın başka bir zümresi olan **nükabâ*** ile aynıdır.

İbnü'l-Arabî ricâlü'l-gaybı sınıflandırırken ahyârın sayısının tesbit edilemeyeceğini söyler. Ona göre ahyârın sayısı değişse de yeryüzünde daima varlığı devam eder. İbnü'l-Arabî bu konuda Kur'ân-ı Kerîm'in Sâd sûresindeki âyeti (38/47) delil olarak gösterir. Ancak bu âyetteki "ahyâr" kelimesinden ricâlü'l-gaybın bir zümresini anlamaya imkân yoktur. Zira buradaki ahyâr, 45. âyette adları anılan İbrâhim, İshak ve Ya'kūb'un da dahil olduğu peygamberleri tavsif için kullanılmıştır.

Ahyâr, Necmeddîn-i Kübrâ'nın *Usûl-i ʿAşere* adlı eserinde bir tasavvuf cereyanı olarak ele alınmış ve tarikatlar tarîk-i ahyâr, tarîk-i ebrâr, tarîk-i şüttâr olmak üzere üçe ayrılmıştır. Bunlardan ahyâr tariki, çok ve devamlı ibadet et-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

mek suretiyle Allah rızâsına ulaşacağına inanır, amel ve ibadet üzerinde hassasiyet gösterir. İlk zâhidlerin tuttukları yol, ahyâr tarikidir.

BİBLİYOGRAFYA :

Tehânevî, *Keşşâf*, "hıyâr", "tasavvuf" md.leri; Sülemî, *Tabakāt*, s. 32, 243; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb* (trc. A. R. Nicholson), London 1911, s. 214; *a.e.* (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1982, s. 330; İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, II, 7, 31; Lâmiî, *Nefehât Tercümesi*, s. 24; Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ'*, I, 25; İsmâil Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, İstanbul 1970, VIII, 70; H. Algar, "Akyār", *EIr.*, I, 740-741.



TAHSİN YAZICI

AHZ

(أخذ)

Tasavvuf ve hadis ilimlerinde farklı anlamlarda kullanılan bir terim.

☐ TASAVVUF. Arapça'da "almak" mânasına gelen **ahz** kelimesi bir tasavvuf terimi olarak çeşitli devirlerde farklı anlamlarda kullanılmıştır. İlk sûfîler benliğinden koparılıp alınmış ve bir cezbeyle kendinden geçerek Allah'a ermiş meczuplara **me'hûz** veya **müsteleb** (المستلب), bu hale de **ahz** diyorlardı. Görünüş itibariyle deliye benzeyen bu meczuplar, ilâhî celâl ve azamet karşısında varlıklarından uzaklaşmış ve dünyadan habersiz hale gelmiş velîlerdir. Ahz, cezbe makamının sonudur. Kalbe gelen vecd nuru onu latifleştirir; bu halin verdiği haz, sâliki **tefrika** halinden alır. Sûfîler, "Kul mecnun sayılmadıkça imanın hakikatine eremez" hadisiyle **me'hûz**un kastedildiğini söylerler (Serrâc, s. 420; yakın anlamlı bir hadis için bk. Heysemî, X, 75-76; Aclûnî, I, 187). Ahz, Hakk'ın, kulunu kendine çekmesi (cezb) ve âşıkın varlığını ezelî varlığa (ayn) atmasıdır. Onun için bu haldeki kimse "gāib"dir; halkı ve kendini göremez; aldığını Hak'tan alır, verdiğini Hakk'a verir. Meczubun bu haline **ahz u atâ** denir. İstikamet ve temkin makamı olan bu makama ulaşan sûfî, Allah'ın ahlâkı ile ahlâklanmış olur. Murakabe ehli, ihlâs makamında ve şevk halindeyken kalbine Allah'tan başka şeylerin (mâsivâ) gelmesi tehlikesiyle karşı karşıya bulunduklarından, kalblerine gelen kötü hâtıraları himmetleriyle uzaklaştırmadıkları takdirde muaheze edilirler (bk. el-Bakara, 2/284). Buna da **ahz** (kınama) adı verilir.

Son dönem mutasavvıfları tarikata girmeye **ahz-ı tarîkat**, bir şeyhe bağlanmaya **ahz-ı yed** (el alma), belli duaları (evrâd, ahzâb) okuma iznine **ahz-ı zikr**, bu sayede mârifet ve irfan sahibi olmaya da **ahz-ı feyz** demişlerdir. Gümüşhânevî, bu mânadaki ahzı hadis öğrenme usulü "ahz"a benzeterek bir kimsenin tasavvufî bilgileri bu dört usulden (1. Musâfaha, zikir telkini ve hırka giyme yoluyla; 2. Kitapları okuyarak rivayet yoluyla; 3. Okunan kitapları kavrayarak dirâyet yoluyla; 4. Fiilen hizmet ederek, çile çekerek ve terbiye görerek) biri veya birkaçıyla ahzedeceğini söyler (ayrıca **bk. İNTİSAP, MÜRİD**).

☐ HADİS. Hocadan hadis almak, öğrenmek mânasında kullanılan bir terim (**bk. TAHAMMÜL**).

BİBLİYOGRAFYA :

Serrâc, *el-Lüma'*, s. 420; Baklî, *Şerh-i Şathiyyât*, s. 406, 554; a.mlf., *Meşrebü'l-ervâh*, s. 113, 216; Heysemî, *Mecma'u'z-zevâ'id*, Beyrut 1967, X, 75-76; Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ'*, I, 187; Gümüşhânevî, *Câmi'u'l-usûl*, Kahire 1319, s. 61, 65, 116.



SÜLEYMAN ULUDAĞ

AHZÂB

(**bk. HİZB**).

AHZÂB GAZVESİ

(**bk. HENDEK GAZVESİ**).

AHZÂB SÛRESİ

(سورة الأحزاب)

Kur'ân-ı Kerîm'in otuz üçüncü sûresi.

Tamamı Medine devrinde nâzil olan sûre yetmiş üç âyetten ibarettir. **Fâsıla***sı, 4. âyetin sonundaki "lâm" harfi dışında "elif"tir. Adını, 20 ve 22. âyetlerinde geçen **ahzâb** kelimesinden almıştır. Ahzâb, "parça, kısım; cemaat; silâh ve harp aleti" gibi anlamlara gelen **hizb** kelimesinin çoğuludur. Bir Kur'an cüzünün dörtte birine de **hizb** adı verilir. "Onlar şeytanın hizbidirler" (el-Mücâdile 58/19) âyetinde olduğu gibi, bir kimsenin özel askerlerine, yakın adamlarına da **hizb** denmekle beraber sûrede geçen **ahzâb** kelimesiyle, Hz. Peygamber'e karşı savaşmak üzere toplanıp Medine'yi kuşatmaya gelen ve Hendek Gazvesi'ne sebep olan müttefik düşman kuvvetleri kastedilmiştir. Bu sebeple Hendek Gazvesi'nin bir adı da Ahzâb Gazvesi'dir. Bu savaşta Medine'yi ele geçirmeyi, Hz. Peygamber'i ortadan kaldırıp müslümanları toptan imha etmeyi hedef alan yahudilerle Mekkeli müşriklerin planı, Hz. Peygamber'in Medine çevresine kazdırmış olduğu bir hendekle engellendi. Bu olaydan sonra müşrikler bir daha müslümanlara karşı taarruza geçemediler. Neticede Müslümanlık Arabistan'da hızla yayılmaya başladı (geniş bilgi için **bk. HENDEK GAZVESİ**).



Ahzâb sûresinin muhakkak hattıyla yazılmış ilk âyetleri

Sûrenin bazı âyetlerinin (12-27) bu olay üzerine nâzil olduğu görülmekle beraber sûre içinde daha sonraki olaylarla ilgili âyetler de bulunmaktadır. Meselâ, "Artık bundan sonra kadın almak sana helâl değildir" meâlindeki 52. âyetin, çok kadınla evliliğe sınır koyan Nisâ sûresinden sonra geldiği anlaşılmaktadır. Buna göre, denilebilir ki sûrenin bütünüyle tamamlanması hicretin 9. senesine kadar sürmüştür.

Ahzâb sûresinde müslümanlar, İslâm düşmanlarının İslâmiyet'i yıkmaya ve zayıf düşürmeye yönelik saldırılarına karşı uyarılmakta ve onların ayrı din ve milletlerden olsalar dahi müslümanlara karşı birlikte harekete geçebilecekleri, silâh ve kuvvet zoruyla müslümanları imhaya kalkışabilecekleri belirtilmektedir. Silâh ve kuvvete başvurmadıkları barış zamanlarında da Hz. Peygamber'in şahsı ve aile hayatıyla ilgili iftira ve dedikodular yayarak İslâmiyet'i gözden düşürmeye, onu zihinlerden ve gönüllerden silmeye çalışacakları ifade edilmektedir.

Daha önce Mekke devrinde nâzil olan sûreler İslâmiyet'in parlak geleceğini müjdelerken, Müslümanlığın güçlenmeye başladığı sıralarda gelen bu sûre müslümanlara yönelik maddî ve kültürel tehlikelere dikkat çekmekte, çeşitli dinî cemaatler arasında kendilerine mahsus özelliklerle ayrı bir sosyal yapıya sahip olan müslüman toplumunun sağlam temellere dayanması gereğini ortaya koymaktadır. Bundan dolayıdır ki sûre içinde nesep, miras, nikâh, boşanma, giyim kuşam, görgü ve eğitim gibi hukuk ve ahlâkla ilgili âyetler bulunmaktadır. Gelenekçi ve dar çerçeveli aşiret düzenin-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

den iman, eğitim, ahlâk ve hukuk temelleri üzerine kurulu geniş çerçeveli ve ileri bir toplum düzenine geçişin cihanşümul ilkelerini getiren Ahzâb sûresi, dokuz ana konuyu ele almaktadır.

1-8. âyetler kâfir ve münafıkların dedikodularına değil, Allah'tan gelen vahye uymayı emreder. Câhiliye dönemine ait olan **zıhâr*** ve evlât edinme âdetleriyle soy üstünlüğü ve asâlet unvanlarını ortadan kaldırır. Tevhid inancına dayalı yeni düzende bütün müslümanların dost ve kardeş olduklarını, birbirlerine eşit ve aynı haklara sahip bulunduklarını anlatır. 9-20. âyetlerde müttefik kuvvetlerin (ahzâb) Medine'ye hücumu, savaş karşısında münafıklarla korkakların durumu, savaştan kaçmak için bahane uydurmaları, müminlerin bu savaşla imtihan edilmeleri dile getirilmektedir. 21-27. âyetlerde savaş karşısında müminlerin tavrı anlatılmakta, münafıklarla korkakların aksine onların savaştan dolayı yılgınlık göstermedikleri, Hz. Peygamber'i örnek aldıkları, karşılarındaki düşman birliklerini kendileri için bir imtihan saydıkları, bundan dolayı iman ve teslimiyetlerinin arttığı, sonunda da Allah'ın vaad ettiği zafere ulaştıkları belirtilmektedir. Bu savaşın en önemli sonucu, Medine ve çevresindeki yahudi tehlikesinin ortadan kalkmış olmasıdır. 28-34. âyetlerde Hz. Peygamber'in örnek aile hayatı ortaya konmaktadır. Hendek Gazvesi'nden sonra müslümanların iktisadî durumları düzelip de Peygamber hanımlarının bu refahtan nasiplerini almak istemeleri üzerine Ahzâb sûresinin 28-29. âyetleri nâzil oldu ve şayet refaha yönelik isteklerinde ısrar ederlerse Hz. Peygamber'in onları boşayıp istedikleri şeyleri kendilerine vereceği belirtildi. Fakat onlar peygamber hanımı olarak kalmayı ve onun dilediği şekilde yaşamayı tercih ettiler. 35-40. âyetlerde Hz. Peygamber'in aile hayatının dindarlık ve iffet temeli üzerine kurulduğunu gösteren, aynı zamanda müslümanlarda da bulunması istenen on özelliğe işaret edildikten sonra, onun Zeyneb ile evlenmesi olayı ve bu evlilikten elde edilen sonuçlar anlatılmaktadır. Buna göre âzatlı bir köle, Câhiliye devrindeki uygulamanın aksine, soylu bir kadını nikâhlayabileceği gibi müminler de evlâtlıklarının boşadığı kadınlarla evlenebileceklerdir (ayrıca bk. ZEYNEB bint CAHŞ). 41-52. âyetlerde Allah'ı anmanın gereği belirtildikten sonra Hz. Peygamber'in yalnızca iman ve ibadet konularında değil, insanoğlunun faaliyet alanına giren bütün konularda özellikle aile hayatında ve sosyal ilişkilerde örnek bir şahsiyete sahip olduğuna işaret edilmektedir. 53-58. âyetlerde Hz. Peygamber ve onun hanımları karşısında müminlerin riayet etmesi gereken belli başlı muaşeret kaideleri zikredilmektedir. 59-68. âyetlerde yalan haber yayan, iffetli kadınları rahatsız eden ve toplumun huzurunu bozmaya çalışan ahlâksız, münafık, iftiracı ve bozguncululara karşı müminlerin uyanık bulunmaları ve tedbirli olmaları tavsiye edilmekte, sözü edilen bu kişilerin feci âkıbetleri anlatılmaktadır. 69-73. âyetlerde önce müminlerin Hz. Mûsâ'yı üzen yahudilerle münafıklara benzememeleri emredilmektedir. Bu kısım sûre girişindeki âyetlerin bir bakıma tekrarı ve tekidi mahiyetindedir. Ancak orada sevgi ve din kardeşliği açısından ele alınan iman, burada o sevgi ve kardeşliğin canlı ve müşahhas ifadesi olan itaat ve disiplin açısından değerlendirilmekte ve görevlerin yerine getirilmesi sonucuna bağlanmaktadır. İtaat âyetinden sonra **emanet*** âyetinin gelmesi, emre itaat etmenin emanete riayet anlamı taşıdığını gösterir. Sûrenin en son âyeti de ilk âyetiyle ilgilidir. Çünkü ilk âyet kâfirlerle münafıklara uymamayı emretmekte, son âyet ise onların Allah tarafından azaba uğratılacaklarını bildirmektedir. Sûre, müminlerden günah işleyenlerin tövbelerinin kabul edilip bağışlanacaklarını müjdeleyerek sona ermektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "ḥzb" md.; *Lisânü'l-ᶜArab*, "ḥzb" md.; Taberî, *Tefsîr*, XII, 74-99; XXII, 2-38; İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-aᶜyün*, s. 116-118; Kurtubî, *Tefsîr*, XIV, 113-258; Turayhî, *Mecmaᶜu'l-baḥreyn*, Beyrut 1985, II, 38-39; Âlûsî, *Rûḥu'l-meᶜânî*, VII, 2-111; Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, II, 12-27; Ömer Rıza Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, İstanbul 1980, s. 476-489; Elmalılı, *Hak Dini*, VI, 3864-3936; Hasan Muhammed Bâcûde, *Teʾemmülât fî sûreti'l-Aḥzâb*, Mekke 1403; D. B. Macdonald, "Hizb", *İA*, V/1, s. 547-548; a.mlf., "Ḥizb", *EI²* (İng.), III, 513-514; a.mlf.—[İdare], "Ḥizb", *UDMİ*, VIII, 168-170.


EMİN IŞIK

AİLE

Akrabalık ilişkisiyle birbirlerine bağlanan fertlerin bir araya getirdiği topluluk.

Aileyi teşkil eden fertler devirlere, bölgelere, sosyal ve iktisadî yapıya göre değişmektedir. Geniş aile, bir aile reisinin başkanlığında eş, çocuk, torun, gelin, damat, amca, dayı, hala ve teyzelerden oluşmaktadır. Ailenin ataerkil veya anaerkil oluşuna göre onu meydana getiren fertler de değişmektedir. Dar veya çekirdek aile ise bir karı koca ile çocuklardan meydana gelmektedir. Ailedeki hâkimiyetin baba veya annede oluşuna göre aileler ikiye ayrılmaktadır. Baba hâkimiyetine dayanan, onun çocuk ve yakınlarını içine alan aileye ataerkil (pederşâhî-patriarcal), anne hâkimiyetine dayanan, onun çocuk ve yakınlarının teşkil ettiği aileye de anaerkil (mâderşâhî-matriarcal) aile denir. Ataerkil aile daha yaygın olmakla birlikte insan topluluklarında her iki tip aileye de rastlanmaktadır. Ayrıca aile, eşlerin sayısına göre de tek eşliliğe (monogami) dayanan aile, çok eşliliğe (poligami) dayanan aile olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.

İslâm'dan Önceki Din ve Topluluklarda Aile.

1. Yahudilik'te. Yahudilik'te aile sadece sosyal değil, aynı zamanda dinî bir topluluktur. **Atalar kültü*** bir aile ibadetidir. Geleneksel ibadeti muhafaza eden ve onu yeni nesillere aktarma görevini üstlenen aile ve onun reisi olan babadır. İlk metinlere göre yahudilerin ataları (İbrâhim, İshak, Ya'kūb) kurban yerleri hazırlamışlar ve Tanrı'ya kurban takdim etmişlerdir (Tekvîn, 12/7 vd.; 13/18; 26/25; 37/5). Aynı zamanda baba, bir aile ibadeti olarak evde icra edilen **fısıh** (pesah) bayramına da başkanlık etmektedir (Çıkış, 12/1-51). Bu yüzden babanın ruhanî bir hüviyeti vardır ve sınırsız otoritesi de buradan gelmektedir. Aile bağlarını koparan kimse atalarının himayesinden mahrum olur. Evlenmeyerek ailenin ortadan kalkmasına sebep olan kimse ise sadece bir sosyal birimin değil, bir kültün yok olmasına da sebep olmaktadır. Bu yüzden Yahudilik'te bekâr kalmak büyük günahtır.

Yahudi ailesi esas itibariyle ataerkil bir aile ise de en eski dönemlerde anaerkil ailenin var olduğu, sonra yerini babanın üstünlüğüne bıraktığı söylenebilir. Ataerkil ailede, evlenen kadın kocasının kabile veya klanına geçer. Akrabalık, kabile ilişkisi ve miras erkeğe göre belirlenir. Bu yüzden ailenin ve aile isminin devamında erkek çocuklar önemli bir rol oynar. Yine bu aile yapısının bir gereği olarak kocanın karısı üzerinde büyük bir hâkimiyeti vardır. Bu hâkimiyet ilk insanın karısının (Havvâ) cennetteki itaatsizliği ve kocasını yanıltması sebebiyledir (Tekvîn, 3/16). Kitâb-ı Mukaddes'teki bazı ifadeler kadının evlen-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

me akdinde taraf değil, akdin konusu olduğunu ortaya koymaktadır (Tekvîn, 4/19; 6/2; 11/29; 29/28; 34/8; Hâkimler, 1/12-13). İbrânîce **baal** kelimesi hem "koca" hem de "mal sahibi" demektir. Bu kökten türeyen fiil de "evlenmek" ve "mâlik olmak" anlamlarına gelir. Bu, kocanın karısı üzerindeki hâkimiyetinin mal sahibinin hâkimiyetine benzediğini göstermektedir. On emirde kadın ev, köle, câriye, öküz ve eşek ile birlikte kocanın mal varlığı arasında sayılmıştır (Çıkış, 20/17). Bu anlayışın tabii bir sonucu olarak kadının miras hakkı da yoktur; yalnız kendisine verilen hediyelere sahip olur ve sadece kocasının mâlik olduğu hizmetçi kölelerin efendisidir.

Ataerkil olan yahudi ailesi aynı zamanda geniş bir ailedir. Sadece kan ve sıhrî hısımları değil, köle, câriye ve hizmetçileri de içine alır. Hz. Ya'kūb'un ailesi oğullarını, karılarını, oğullarının oğullarını, kızlarını, oğullarının kızlarını ve bütün zürriyetini içine almaktaydı (Tekvîn, 46/5-7). Ailenin bu geniş yapısı İsrâil toplumunun sosyal, dinî ve iktisadî yapısıyla ilgili olduğu kadar, İsrâiloğulları arasında uygulanmış olan çok evlilik (poligami) ile de yakından ilgilidir. Çok evliliğin İsrâiloğulları'nda özellikle ilk dönemlerde yaygın bir uygulaması vardır (II. Samuel, 5/13; I. Krallar, 11/3). Bunun sebepleri arasında birinci eşin çocuk, özellikle erkek çocuk doğuramaması, çok evlilikle sağlanan iş gücü ve yengeyle evlenme kuralı (levirat) gösterilebilir. Ailenin erkek çocukla devam edeceği anlayışı, onun ailesi içinde önemli bir yer tutmasına yol açmıştır. Hanna'nın, "Ey orduların rabbi... câriyeni unutmazsan ve câriyene erkek bir çocuk verirsen hayatının bütün günlerince onu rabbe vereceğim..." (I. Samuel, 1/11) ve Rahel'in Ya'kūb'a "Bana çocuklar ver, yoksa ölürüm" (Tekvîn, 30/1) şeklindeki niyazları da bunu doğrulamaktadır. Bu sebeple oğlu olmayan koca, ailesinin sönmemesi için ikinci veya üçüncü defa evlenir veya câriye istifraş edebilir. Bazan da bunu bizzat çocuğu olmayan birinci eş sağlamaktadır (Tekvîn, 16/2; 30/2, 9). Koca çocuksuz ölürse bu defa dul eşiyle kardeşi evlenir ve doğacak ilk oğul, ölen kardeşin ailesini devam ettirir (Tesniye, 25/5-6). Çok evlilik aileyi annenin başkanlığında alt gruplara böler ve âdeta babanın başkanlığındaki ataerkil aile, alt gruplarda anaerkil bir hale dönüşür. Bu şekilde alt gruplara ayrılma ilk dönemlerde o ölçüde kesindir ki aynı kimsenin farklı kadınlardan olan çocukları birbirleriyle evlenebilirler (Tekvîn, 20/12). Fakat bu uygulama daha sonra yasaklanmıştır (Levililer, 18/9-11). Burada şu hususu da belirtmek gerekir ki sosyo-ekonomik sebeplerle fakir halk tabakaları daha çok tek evlilikle yetinmişlerdir. Ölen kocanın kardeşinin dul eşle evlenmesi kuralı, bu kardeş evli olduğunda çok evliliği de beraberinde getirmiştir. Çünkü bu evlilik ölen kocanın isminin ve ailesinin devam etmesi için gereklidir. Ayrıca bunu yapmamak kardeşin aile ocağının sönmesine yol açacağından toplum buna şiddetle karşı çıkacaktır (Tesniye, 25/5-10). Aynı zamanda bu uygulamada aile mülkünü koruma ve dul eşin mutluluğunu sağlama düşüncesi de vardır.

Yahudilik'te evlenme bir bakıma endogamik, bir bakıma egzogamik bir karakter taşımaktadır. Genel bir kural olarak var olan İsrâiloğulları dışından biriyle evlenmeme, içten evlenmenin (endogami) geniş bir uygulaması olarak yorumlanabilir. Ne var ki bu uygulamaya da istisnalar getirilmiştir. Bâbil sürgününden sonraki dönemde yahudilerin Hititî ve Ken'ânîler'le evliliklerine rastlanmaktadır. Kitâb-ı Mukaddes bu yabancı evliliklerine işaret etmektedir (Ezra, 10/2). Daha sonra bu tür evlilikler yasaklanmıştır (Ezra, 10/11). Bu endogamik sınırlar içerisinde belli sayıdaki akrabalarla evlenmeme kuralı da dıştan evlenmeyi (egzogami) oluşturmaktadır. Evlenme sırasında kadının ailesine bir para veya mal verilir (mohar). Başlangıçta bunun üzerinde evlenen kadının hiçbir hakkı yoktu. Sonraları aileye verilen para ve mal bizzat evlenen kadına ödenen bir hediyeye dönüşmüştür.

Yahudilik'te boşanma meşrû bir olay kabul edilmektedir (Tesniye, 24/1). Ancak yahudi hukuk ekolleri arasında boşanma sebepleri konusunda görüş birliği yoktur. Genel olarak boşanmalara yahudi topluluğunda sıkça başvurulduğu ve bu konuda aşırılığa kaçıldığı görülmektedir.

2. Hıristiyanlık'ta. Hıristiyan aile yapısı yahudi ailesinden çok farklı değildir. Esasen İncil'de de belirtildiği gibi Hz. Îsâ önceki şeriatları lağvetmek için değil, tamamlamak için gelmiştir (Matta, 5/17). Bu bakımdan burada Hıristiyanlık'taki aileden bahsedilirken sadece Yahudilik'ten farklı olan noktalar üzerinde durulacaktır.

Hıristiyanlık aileyi sosyal veya medenî bir kurum olarak değil, tamamen dinî bir kurum olarak kabul etmektedir. Bu bir ölçüde Yahudilik'teki maddeci anlayışa bir tepkidir. Hz. Îsâ'ya göre aile fertleri arasındaki ilişki insanla Allah arasındaki ilişkinin bir aynası ve insanın ruhî-mânevî alandaki gelişmesinin vazgeçilmez bir unsurudur.

Yahudilik'te olduğu gibi Hıristiyanlık'ta da aile kocanın hâkimiyetine dayanan bir ailedir. Îsâ Mesîh kilisenin başı olduğu gibi erkek de ailenin başıdır. Hatta kadın kocasına, rabbine tâbi olduğu gibi tâbi olacaktır (Efesoslular'a Mektup, 5/22-23). Bundan dolayı onun erkeği üzerinde herhangi bir şekilde hâkimiyet kurması kabul edilemez. Bu düşünce, kaynağını Hz. Âdem ile Havvâ'dan almaktadır. Zira önce Âdem, sonra Havvâ yaratılmıştır. Bir diğer husus da Havvâ Âdem'i aldatıp suça sevketmiştir (Timoteos'a Birinci Mektup, 2/12-14). O halde erkeğin kendisini aldatıp suç işlemesine sebep olan kadının hâkimiyeti altına girmesi düşünülemez. Bütün bunlara rağmen Hıristiyanlık'ta kadın, Yahudilik'te olduğu gibi kocasının âdeta mülkiyeti altındaki bir mal da değildir.

Aileyi meydana getiren evliliğe Hıristiyanlık'ta o ölçüde kutsî bir mahiyet verilmiştir ki evlenmekle karı kocanın tek bir beden haline geldiği ve artık ayrılmalarının mümkün olmadığı sonucuna varılmıştır (Markos, 10/8-12). Buna göre boşanıp başkasıyla evlenen eş zina etmiş olmaktadır (Matta, 19/9; Luka, 16/18). Çünkü önceki evliliği henüz devam etmektedir. Her ne kadar bu yasak Yahudilik'teki boşanmaların aşırılığına bir tepki olarak ortaya çıkmışsa da boşanmayı bütünüyle reddettiği için bu defa da bir başka aşırılığa sebebiyet vermiştir. Hıristiyan dünyasında yaşanan çeşitli sosyal çalkantıların bir sebebi de bu yasak olmalıdır. Zira bu durum bir taraftan kilise dışındaki evlenme ve boşanmalara yol açmış, kilisede boşanıp ikinci defa evlenemeyenler bunu kilise dışında yapma yoluna gitmişlerdir. Diğer taraftan bu usulün henüz uygulamaya girmediği dönemlerde birbirlerinden ayrılma imkânı bulamayan çiftler bu evliliklerini istemeyerek kâğıt üzerinde muhafaza etmişler, evlilik dışı meşrû olmayan ilişkiler içerisine girmişlerdir. Bu sebeple Batı dünyasında ahlâkî problemlerin ve çözülmelerin temelinde Hıristiyanlık'taki bu boşanma yasağının bulunduğunu ileri sürmek mümkündür.

Yahudiliğin aksine hıristiyan ailesinin tek evli (monogam) olduğu söylenebilir.

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

Ne var ki bu da kesin değildir. Hıristiyanlığın ilk dönemlerinde hiçbir konsil birden çok kadınla evlenmeye karşı çıkmamıştır. Nitekim Charlemagne çok evliliği sadece papazlara yasaklamıştı. Luter bigamiyi (iki eşlilik) tasvip eder. Bazı hıristiyan mezhepleri de çok evliliği kabul etmektedir. Hatta Anabaptistler 1531'de çok evliliği tavsiye ettiler. Mormonlar da çok evliliği ilâhî bir müessese olarak kabul etmektedirler. Diğer hıristiyanlar arasında çok kadınla evlenme yasağı sonraki dönemlerde başlamıştır.

3. Romalılar'da. Roma toplumunda aile dinî, iktisadî ve sosyal bir birimdir. Roma'da aile biri geniş diğeri dar olmak üzere iki gruba ayrılır. Geniş mânada aile müşterek bir atadan erkek evlâtlar yoluyla gelen bütün fertleri içine alır. Aile reisinin ölümünden sonra erkek evlâtların meydana getirdiği birimler de dar mânada aileyi oluştururlar. Bu sebeple Roma ailesi agnatik bir ailedir (asabe ailesi). Bu tür ailede genel bir kan hısımlığı değil, sadece erkek vasıtasıyla sağlanan kan hısımlığı önemlidir. Erkek yakınların dışındaki akrabaları da içine alan daha geniş kapsamlı kan hısımlığının mânevî ve sosyal bir değeri olmakla birlikte, özellikle miras ve velâyet hakkı bakımından hukukî bir değeri yoktur. Kadın evlenmekle babasının ailesiyle ilişkisini keser ve kocasının ailesine dahil olur.

Roma'da aile ataerkil bir ailedir. Bütün güç ve yetki aile reisinde (pater familias) toplanmıştır. Bir anlamda "pater familias" ailenin reisi, hâkimi ve rahibidir. Çocukları üzerinde özellikle ilk dönemlerde onları öldürmeye, başkalarına satmaya kadar varan geniş yetkileri vardı. Bu durumda çocukların yarı köle bir statüye sahip olduklarını söylemek yanlış olmaz. Aile reisinin bu yetkileri sonradan azaltılmıştır. Kadın evlenmekle aile reisinin veya kocanın velâyet ve vesâyeti altına girmektedir. Ailede erkek çocukların terbiye ve eğitimi babanın, kız çocuklarınki ise annenin sorumluluğu altındadır.

Ailenin içerisinde yaşadığı evin Roma'da dinî ve hukukî bir dokunulmazlığı vardır. Oraya sığınan zorla çıkarılamaz. Evde bulunan kimseyi zorla çıkarıp mahkeme önüne götüren kimse meskene tecavüzde bulunmuş olur. Roma ailesinde evlâtlık kurumu vardır. Bu, özellikle oğlu olmayan kimselerin ailenin ve aile kültünün devam etmesi için başvurdukları bir kurumdur. Bilindiği kadarıyla Roma'da tek evlilik esastır; çok evlilik uygulamasına rastlanmaz.

4. Araplar'da. Câhiliye devri Araplarî'nda ailenin müstakil bir varlığı olduğunu söylemek güçtür. Gerçekte o mensubu bulunduğu kabilenin bir parçasıdır. Zira bu toplumda bir ailenin üyesi olmaktan çok bir kabilenin üyesi olmak değer taşımaktadır. Kabile âdeta büyük bir aile gibidir. O dönemde aile koca, eş veya eşler, çocuklar ve kölelerden oluşmaktaydı. Akrabalık ilişkisi erkek akrabalar (**asabe***) yoluyla kurulur. Bu yönüyle eski Arap ailesi ataerkil bir ailedir. Gerçi bazı sosyologlar Arap toplumunun ilk dönemlerde anaerkil bir aile yapısına sahip olduğunu söylemekte ve Benî Rukayye, Benî Becîle gibi kabile isimlerinin bunların bir anneden türemiş olduklarının işareti sayıldığını ileri sürmektedirler. Bunun gibi, Arapça aile veya kabile anlamında kullanılan **batn** kelimesinin de belli bir dönemde Arap ailesinin anadan geldiğini ortaya koyduğu iddia edilmiştir. Ne var ki bilinen en eski dönemlerden itibaren Araplar'da ataerkil bir aile yapısının var olduğu görülmektedir. Âd, Semûd, Benî Mudar, Benî Hâşim, Kureyş gibi kabile isimlerinin çoğu da bu kabilelerin müşterek bir atadan geldiğini göstermektedir. Eski Arap toplumunda erkek kadından daima daha önemlidir. Zira o, kadının aksine alelâde bir fert değil, bir savaşçı olarak ailenin ve kabilenin güç kaynağıdır. Bu yüzden asabe ilişkisi aile ve kabile bağlarının temelini teşkil eder. Yine bu yüzden kız çocuğuna sahip olmak utanılacak bir şeydir. Hatta bazı kabilelerde kız çocuklarının diri diri toprağa gömüldüğü bilinmektedir. Bunda açlık korkusunun da etkisi vardır. Böyle bir durumda ailenin en değersiz ferdi feda edilerek bu tehlike savuşturulmaya çalışılır.

Bu dönemde evlilik herhangi bir şekil şartına veya merasime tâbi değildir. Yine de **velîme** (düğün yemeği) genel bir uygulama olarak görünmektedir. Çok evlilik on eşe kadar uygulanabilmektedir. Bunun yanı sıra nikâhsız yaşama, süreli nikâh (nikâh-ı muvakkat, nikâh-ı müt'a), eşleri karşılıklı değiştirme (nikâh-ı bedel) veya asil bir erkekten çocuk sahibi olmak için eşi ona sunma ve çocuk olana kadar ona yanaşmama (nikâh-ı istibdâ') gibi muhtelif evlenme şekillerinin de var olduğu görülmektedir. Üvey anneyle evlenme şeklindeki nikâh-ı makt da o dönem Arap toplumunda var olan bir uygulamadır. Bu nikâhta ilk söz sahibi olarak büyük oğul, babasının ölümünden sonra üvey annesiyle evlenebilmekte ve bunun için üvey annenin rızası gerekmemektedir. Büyük oğlun böyle bir istekte bulunmaması halinde diğer oğullar ve asabe akrabalar belirli bir sırayla bu hakka sahip olabilirler.

Evlilik daha ziyade kabile içerisinde olmaktadır (endogami); yabancı bir kadınla evlenmek hoş karşılanmaz. Kız çocuklarının amca oğullarıyla evlenmeleri özellikle teşvik edilmiştir. Amca kızı sözü bu dönemde aynı zamanda eş anlamına gelmektedir.

Velâyet hakkı asabe akrabalara tanınmıştır; annenin çocukları üzerinde böyle bir hakkı yoktur. Velînin velâyeti altındaki kimseler üzerinde Roma hukukunda aile reisinin sahip olduğu haklara benzer geniş hak ve yetkileri vardır; velî velâyeti altındaki çocuğu satabilir, rehin verebilir, miras ve himayeden mahrum edebilir ve hatta öldürebilir. Kız çocuklarını öldürme hakkına sahip olmaları bu dönemde velînin yetkilerinin genişliğini göstermektedir. Buna göre Arap toplumunda da kadın ve çocukların bu dönemdeki statüleri köleden çok farklı değildir. Bunların miras haklarının olmaması da bu tesbiti doğrulamaktadır. Eski Arap ailesinde evlâtlık kurumu vardır ve evlâtlık ilişkisi bir evlilik engeli teşkil etmektedir. Ayrıca evlâtlığın evlât edinenin malları üzerinde miras hakkı da bulunmaktadır.

5. Türkler'de. Eski Türk ailesinin de çağdaşı birçok toplumdaki gibi ataerkil bir yapıda olduğu görülmektedir. Yalnız bu ataerkil aile yapısı yahudilerde veya Roma toplumunda olduğu gibi aile reisine geniş yetkiler veren, eş ve çocukları âdeta bir mülkiyet ilişkisiyle babaya bağlayan bir aile değildir. İlk zamanlarda göçebe ve genellikle savaşçı bir toplum olmanın gereği olarak erkeğin aile ve toplum içerisindeki yeri kadına göre daha önemlidir. Hatta Yakut Türkleri gibi anaerkil bir aile yapısının görüldüğü ve akrabalık ilişkisinin ana vasıtasıyla kurulduğu boylarda bile ailenin reisi kadın değil erkektir. Fakat artık bu erkek baba değil annenin kardeşi olan dayıdır. Akrabalık ilişkilerinin baba kanalıyla kurulduğu ve bu sebeple ataerkil denilen eski Türk ailesine bazı araştırıcılar babanın yetkilerinin diğer ataerkil ailelerdeki kadar geniş olmamasını göz önüne alarak pederşâhî değil, pederî aile ismini vermektedirler (bk. *İTA*, I, 186).

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

Evlenme sırasında Yahudiliğe benzer bir uygulama ile evlenecek erkek tarafından kadının ailesine **kalın** adıyla belirli bir para veya mal verilir. Bu nezaketen verilen bir hediye, kızın yetiştirilmesi ve eğitim masraflarına bir iştirak ve hatta kızın satış bedeli olarak değişik şekillerde değerlendirilmiştir. Kalını bir satış bedeli olarak yorumlamak zordur. Çünkü eski Türk toplumunda kadının çağdaşı toplumlara göre sahip olduğu mevki onun evlenme sırasında bir mal gibi alınıp satılmasına engeldir. Erkek tarafından kadının ailesine ödenen kalın, kadının kusurlu olduğu boşanmalarda erkek tarafına iade edilmek zorundadır.

Fazla yaygın olmamakla birlikte çok evlilik uygulamasının eski Türk toplumunda var olduğu ve buna özellikle zengin tâcirler arasında rastlandığı bilinmektedir. Aynı şekilde babanın veya ağabeyin ölümünden sonra üvey anne veya yengeyle evlenme kuralı belirli bir yaygınlığa sahiptir. Dul eşin ve çocuklarının aile içerisinde kalarak bakım ve gözetimlerinin daha iyi sağlanması, mirasın aile dışına çıkmaması ve bunlar kadar önemli olmasa da aile içerisinde kalan eşin, yeni kocasıyla birlikte eski kocasının ruhuna da hizmet edebileceği inancı bu uygulamada rol oynamıştır.

İslâm'da Aile. İslâm'da aile Hıristiyanlık'ta olduğu gibi tamamen dinî bir kurum değilse bile yine de bu birliğe büyük önem verilmiş ve insanların aile kurmaları muhtelif âyet ve hadislerle teşvik edilmiştir. Çünkü aile hem kişinin huzur bulduğu bir ortam, hem neslin devamı için bir vesile, hem de kişiyi dince günah sayılan çeşitli kötülüklerden alıkoyan bir vasıtadır. "İçinizden kendileriyle huzura kavuşacağınız eşler yaratıp aranızda muhabbet ve rahmet var etmesi O'nun varlığının belgelerindendir. Bunda düşünen insanlar için dersler vardır" (er-Rûm 30/21; ayrıca bk. en-Nahl 16/72; en-Nûr 24/32). "Nikâh benim sünnetimdendir. Kim benim sünnetimi uygulamazsa benden değildir. Evleniniz, ben diğer ümmetlere karşı sizin çokluğunuzla iftihar ederim..." (İbn Mâce, "Nikâḥ", 1; ayrıca bk. *Miftâḥu künûzi's-sünne,* "nikâḥ" md.). Bunun yanı sıra İslâm hukukçuları evlenmenin dinî hükmünün çeşitli durumlara göre farz, sünnet, mubah, mekruh ve haram olduğunu belirtmişlerdir.

Birçok toplumlarda olduğu gibi İslâm aile yapısı da ataerkildir. Fakat bu aile Yahudilik'te, Roma ve eski Arap toplumunda var olanlardan farklı bir yapıdadır. Aile reisinin onu meydana getiren fertler üzerindeki yetkisi öncekilere nisbetle son derece sınırlıdır. Meselâ bir aile reisi olarak babanın çocuklarının şahısları ve mal varlıkları üzerinde onların yararıyla sınırlı bir velâyet hakkı vardır. Çocuklarını satmak veya onların hayat ve ölümleriyle ilgili bir karar vermek yetkileri yoktur (geniş bilgi için bk. VELÂYET). Buna bağlı olarak eski Arap toplumunda yaygın olan kız çocuklarını öldürme âdeti yasaklanmıştır (el-İsrâ 17/31; el-En'âm 6/151). Kocanın karısı üzerindeki yetkileri de aile birliğini devam ettirme esasına yöneliktir ve bununla sınırlıdır. Genel olarak İslâm'ın kadına bakışı, Hıristiyanlığın Hz. Âdem'in cennetten çıkarılışını Hz. Havvâ'ya ve onun şahsında bütün kadınlığa yükleyen anlayışından çok farklıdır. Kur'ân-ı Kerîm'in açık ifadesine göre Hz. Âdem'i aldatan ve onun cennetten çıkmasına sebep olan eşi Havvâ değil şeytandır (bk. el-Bakara 2/36; el-A'râf 7/20). Hatta bazı âyetlerde suç sadece Âdem'e yüklenmiştir (bk. Tâhâ 20/115). O halde İslâm'da kadın ilk günahın vebalini taşımamaktadır. Din ve cemiyet nazarındaki durumu da buna göre şekillenmektedir. O, kocası karşısında bağımsız bir kişiliğe sahip olduğu gibi iktisadî bakımdan da bağımsızdır; İslâm hukukundaki tek kanunî mal rejimi olan mal ayrılığının tabii sonucu olarak karı ve kocanın mal varlıkları birbirinden ayrıdır; hâkim görüşe göre kadın kendi mal varlığında dilediği gibi tasarruf edebilir. Bunun için kocasının rızasına muhtaç değildir. Ayrıca kadın erkekler gibi mirasa ehildir. Bu mallar üzerinde de kocasının bir müdahalesi söz konusu değildir. Zaten İslâm hukuku bakımından kadın ve erkek esas itibariyle eşittir. Nitekim bir hadiste kadınlar erkeklerin mülkiyetinde olan bir mal olarak değil, aynı haklara sahip kimseler olarak takdim edilmektedir (bk. Ebû Dâvûd, "Ṭahâret", 94; Tirmizî, "Ṭahâret", 82; Dârimî, "Vuḍû'", 76; *Müsned,* VI, 256, 377). Aynı şekilde, kadın olma kişinin ehliyeti üzerinde de olumsuz bir etki yapmaz; tam ehliyetli sayılmak için kişide bulunması gereken nitelikler bakımından kadın ve erkek aynı durumdadır (bk. EHLİYET). Ne var ki erkeğin cemiyet hayatında yüklenmiş olduğu ağır yükler onun hak ve yetki bakımından kadına karşı nisbî bir üstünlüğe sahip olmasını gerekli kılmıştır. Nitekim bir âyet-i kerîmede, "Erkeklerin kadınlar üzerinde, kadınların da erkekler üzerinde hakları vardır. Yalnız erkekler için onlar üzerinde bir derece vardır" buyurulmaktadır (el-Bakara 2/228; ayrıca bk. en-Nisâ 4/34).

İslâm belli bir dereceye kadar kan, süt ve sıhrî hısımlarla evlenme yasağı koyarak (bk. en-Nisâ 4/23) esas itibariyle bir aile egzogamisi uygulamıştır (bk. MUHARREMÂT). Bunun yanında kadınların sadece müslüman erkeklerle, erkeklerinse yabancı olarak yalnızca Ehl-i kitap olan yahudi ve hıristiyanlarla evlenebilmeleri kuralı karşısında çok geniş anlamda bir içten evlenmenin (endogami) var olduğu söylenebilir. Esasen müslüman toplumların birçoğunda özellikle Araplar'da daha dar anlamda bir içten evlenme vâkıasının var olduğu görülmektedir. Müslümanların azınlıkta yaşadığı ülkelerde endogami daha dar bir çerçevede uygulanmaktadır. Buna mukabil bazı Türk boylarında özellikle Kırgızlar'da çok geniş bir yakın akraba grubuyla evlenememe anlamında bir dıştan evlenme kuralının var olduğu görülmektedir. İslâm ailesinde üvey anne veya yengeyle evlenme uygulaması da yasaklanmıştır (bk. en-Nisâ 4/19). Yalnız ağabeyin ölümünden sonra küçük kardeşin yengeyle ancak onun rızasıyla ve geçerli bir nikâh akdi ile evlenmesinde bir beis yoktur. Üvey anneyle ise hangi şekil altında olursa olsun evlenme yasaktır (bk. en-Nisâ 4/22).

Evlenme sırasında erkek kadına **mehir** adıyla belirli bir para veya mal öder veya ödeme borcu altına girer. İsim olarak mehir İslâm öncesi Arap toplumunda aynen, Yahudilik'te benzer şekilde (mohar) var ise de mahiyetleri farklıdır. İslâm hukukunda mehir evlenecek kadının ailesine değil, bizzat kendisine verilir ve kadın diğer mallarında olduğu gibi onda da dilediği gibi tasarrufta bulunur. Bu durum ödenen mehrin satış bedeli, nikâhın da bir satış akdi olduğu iddialarını çürütmektedir. Bir kimsenin bir akde hem taraf olup satış bedelini alması, hem de akde konu olması mümkün değildir. Gerçekte mehrin amacı kadına iktisadî bir güç kazandırma ve boşanmanın suistimal edilmesini önlemektir. Özellikle boşanmalara sıkça başvurulduğu dönem ve bölgelerde yüksek tutulan ve çoğu kere boşanma anında ödenmesi kararlaştırılan mehrin bu nevi sebepsiz boşanmalara önemli ölçüde engel olduğu bir gerçektir (bk. MEHİR).

İslâm'da aile esas itibariyle tek evlilik (monogami) üzerine kurulmuştur. Fakat belirli durumlarda kocanın dörde kadar evlenmesine izin verilmiştir. Ancak bunun bir emir değil, belirli şartlar-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

la başvurulan bir ruhsat olduğu unutulmamalıdır. Böyle bir evliliğe izin veren Nisâ sûresinin 3. âyetinin devamında: "...şayet adaleti gözetmekten korkarsanız o zaman bir tane ile veya câriyenizle yetinin. Doğru yoldan ayrılmamak için bu daha elverişlidir" buyrularak tek evlilik teşvik edilmiştir (geniş bilgi için bk. ÇOK EVLİLİK). Uygulamada müslüman toplumların genellikle tek evliliği tercih ettikleri, bazı zengin kimselerin ve tarımla uğraşanların çok evliliğe belirli ölçüde başvurdukları görülmektedir.

İslâm ailesinde evlâtlık kurumuna yer verilmemiş, bu sunî bir ilişki olarak kabul edilmiştir. Kimsesiz çocukların bakılıp büyütülmesi bütün müslümanlara ve bu arada İslâm devletine yüklenen dinî-hukukî bir görev olmakla birlikte, bir kimseyi himayesine alanla o kişi arasında evlenme engeli doğacak, tek veya çift taraflı bir miras ilişkisi kurulacak şekilde bir akrabalık bağının doğduğu kabul edilmemiştir (bk. el-Ahzâb 33/4-5). Esasen çok evliliğin var olduğu toplumlarda hukuken izin verilse bile evlâtlık kurumuna uygulamada pek rastlanmadığı, çocuğu olmayanların evlâtlık yerine bir ikinci evliliği tercih ettikleri sosyal bir vâkıadır.

İslâm dini belirli şartlarla aile birliğinin bozulmasına müsaade etmiştir. Boşanma konusunda kabul edilen sistem, boşanmayı yozlaştıran yahudi uygulamasıyla onu asla kabul etmeyen hıristiyan tatbikatı arasında yer alan orta bir yol görünümündedir. Hz. Peygamber'in eşlerin birbirlerine iyi davranmaları ve aile birliğini devam ettirmeleri hakkında çeşitli emir ve tavsiyeleri vardır (bk. *Miftâḥu künûzi's-sünne*, "nikâḥ" md.). Birbirleriyle uyuşamayan eşlerin en son başvuracakları çözüm şekli boşanmadır. Bundan önce uyuşmazlığın eşler arasında çözülmesi, bu mümkün olmazsa iki tarafın ailelerinden seçilecek birer hakeme havale edilmesi (bk. en-Nisâ 4/35) başvurulacak usullerdendir. Eğer bunlar bir fayda vermezse son çare olarak boşanmaya izin verilmektedir. Ne var ki bu izinle birlikte boşanma yine de hoş görülmemiştir. Bir hadîs-i şerifte, "Allah'ın helâl kıldıklarının en kötüsü boşanmadır" buyrulmuştur (Ebû Dâvûd, "Ṭalâḳ", 3). Özellikle sebepsiz boşanmalar hiçbir şekilde hoş karşılanmamıştır. Bununla beraber artık bir arada bulunmasına imkân kalmayan eşlerin genel olarak boşanma hakları kabul edilmiştir. Hıristiyanlık'ta olduğu gibi eşlerin evlenmekle artık ayrılmaz bir bütün teşkil ettikleri anlayışı ve dolayısıyla aile birliğinin her durumda devamının istenmesi lüzumsuz bir ifrat kabul edilmiştir.

Boşanma konusunda kocanın kadına nisbetle daha geniş bir serbestlik içerisinde bulunduğu görülmektedir. Bu, boşanmanın malî bütün külfetinin kocanın omuzlarında oluşu ve kocayı boşanma kararından önce dikkatli olmaya iteceği düşüncesine dayanmaktadır. Aynı zamanda erkeğin kadın kadar hissî olmaması ve boşanma hakkını genellikle suistimal etmeyeceği anlayışı da bu hususta rol oynamıştır. Nitekim kocanın sahip olduğu bu boşanma serbestisi aynı ölçüde tatbikata yansımamıştır. Bunda kocanın yükleneceği malî külfetin yanı sıra dinin sebepsiz boşanmayı hoş görmemesi de büyük ölçüde müessir olmuştur. Kadın boşanma konusunda daha sınırlı bir yetkiye sahiptir. O ancak kocasıyla anlaşarak (muhâlaa) veya belirli sebeplerin varlığında bir mahkeme kararıyla (tefrik) boşanabilir. Aile birliğinin devamı sırasında olduğu gibi bu birliğin bozulmasından sonra da karı kocanın, özellikle kocanın çocukları üzerinde belirli sorumlulukları devam etmektedir (ayrıca bk. TALÂK).

Aile Hukuku. Ailenin hukukî yapısı ve bu ilişkiden doğan hak ve borçlar, fıkhın münâkehât bölümünde ele alınmış ve işlenmiştir. Klasik fıkıh kitaplarında, konular ibâdât, muâmelât ve ukūbât ana bölümleri içinde incelenmiştir. Münâkehât bu sistematik içerisinde genel olarak ibâdât ve muâmelât arasında yer alır. Bu aile hukukunun hem ibâdetlerle hem de muâmelâtla olan yakın ilişkisi sebebiyledir. Bu bakımdan bazı hukukçular onu ibâdât, bazıları muâmelât bölümüne dahil ederler. Münâkehât da başlıca iki ana bölüme ayrılır: Nikâh ve talâk. Nikâh bölümünde evlenme akdi, bununla ilgili şartlar, evlenme engelleri ile mehir ve nafaka gibi evlenmenin doğurduğu sonuçlar; talâk bölümünde ise boşanma, boşanma çeşitleri, sonuçları, iddet, nafaka gibi konular işlenir. Nesep, süt emzirme (radâ), çocuğun bakım ve terbiyesi (hadâne) ile akrabalık nafakası gibi konular da yine münâkehât bölümünde incelenmektedir.

Çağdaş İslâm hukukçuları aile hukukunu bugün "ahvâl-i şahsiyye" başlığı altında ele almaktadırlar. Kadri Paşa (*el-Aḥkâmü'ş-şerʿiyye fî aḥvâli'ş-şaḫṣiyye*, Kahire, ts.), Ebû Zehre (*el-Aḥvâlü'ş-şaḫṣiyye*, Kahire 1369/1950), Abdurrahman Tâc (*Aḥkâmü'l-aḥvâli'ş-şaḫṣiyye fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye*, Kahire 1955) ve Zekiyyüddin Şâban'ın (*el-Aḥkâmü'ş-şerʿiyye fi'l-aḥvâli'ş-şaḫṣiyye*, Beyrut 1978) eserleri bu sahadaki çalışmaların en dikkate değer örneklerindendir.

BİBLİYOGRAFYA :

Müsned, VI, 256, 377; Dârimî, "Vuḍûʾ", 76; İbn Mâce, Nikâḥ", 1; Ebû Dâvûd, "Ṭahâret", 94, "Ṭalâḳ", 3; Tirmizî, "Ṭahâret", 82; Sadri Maksudi Arsal, *Türk Tarihi ve Hukuk*, İstanbul 1947, s. 333-338; Subhî Mahmesânî, *el-Evżâʿu't-teşrîʿiyye fi'd-düveli'l-ʿArabiyye*, Beyrut 1948, s. 41-71; Z. Fahri Fındıkoğlu, *Hukuk Sosyolojisi*, İstanbul 1958, s. 97-200, 330-356; Halil Cin, *İslâm ve Osmanlı Hukukunda Evlenme*, Ankara 1974, s. 14; Denise Masson, *Monothéisme coranique et monothéisme biblique*, Paris 1976, s. 603-620; *Miftâḥu künûzi's-sünne*, "nikâḥ" md.; Mahmûd Abdüssemî' Şa'lân, *Niẓâmü'l-üsre beyne'l-Mesîḥiyye ve'l-İslâm*, Riyad 1403/1983, I, 49-52; B. Schmidlin — C. A. Cannata, *Droit Prive Romain*, Lausanne 1984, I, 47-56; M. Akif Aydın, *İslâm-Osmanlı Aile Hukuku*, İstanbul 1985, s. 12-56; Kehhâle, *Silsiletü buḥûs̱ ictimâʿiyye*, Beyrut 1405/1985, I, 41-61; III, 8-77; XI, 7-41; Seyyid Sâbık, *Fıḳhü's-Sünne*, Beyrut 1405/1985, II, 5-16, 206-210; Jean Lecerf, "Note sur la famille dans le monde arabe et islamique", *Arabica*, III/1-2, Leiden 1956-57, s. 31-60; a.mlf., "ʿÂʾila", *EI²* (Fr.), I, 315-316; M. Şakir Ülkütaşır, "Âile (Türklerde aile)", *İTA*, I, 186-187; O. J. Baab, "Family", *DB*, II, 238-241; "Marriage", *a.e.*, III, 278-287; T. W. Rhys Davids, "Family", *ERE*, V, 723-728.



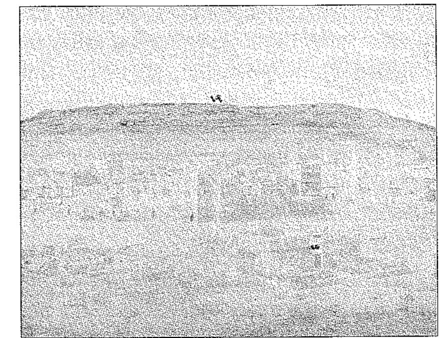
MEHMET AKİF AYDIN

ÂİR
(عاير)

Medine'nin güneyinde yer alan ve Medine hareminin sınırlarından birini teşkil eden dağ.

Mekke gibi Medine'nin de bir **harem***i vardır ve bu saha Zülhuleyfe yakınlarındaki Âir (Ayr: عير) dağıyla Uhud dağı ve Küçük Sevr dağı arasında kalan bölge-

Âir dağı - Suudi Arabistan (İÜ Ktp., Albüm, nr. 90747)



Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

Âir dağının bulunduğu bölge

dir. Âir, Mescid-i Nebevî'nin yaklaşık 8 km. güneyinde, Sevr ise 8 km. kuzeyindedir.

Ṣaḥîḥ-i Buḫârî'de Hz. Ali'den rivayet edilen bir hadiste Hz. Peygamber, "Medine'nin Âir dağından şuraya kadar uzanan sahası haremdir. Kim Medine'nin bu haremi dahilinde Kitap ve Sünnet'e aykırı bir iş yapar veya ehl-i bid'ata yardım ederse Allah'ın azabı, meleklerin lâneti ve bütün halkın nefreti onun üzerine olsun..." ("Feżâ'ilü'l-Medîne", 1) buyurmuştur. *Ṣaḥîḥ-i Müslim*'deki rivayette, bu hadiste "şuraya kadar uzanan saha" diye müphem bırakılan sınırın Sevr dağı olduğu ifade edilmektedir ("Ḥac", 467).

Bazı müellifler Medine'de Âir ve Sevr adında dağlar bulunmadığını, bunların Mekke civarında yer aldığını iddia ederlerse de bu yanlıştır. Çünkü Mekke'de olduğu gibi Medine civarında da Sevr ve Âir adlı dağlar vardır. Bazı âlimler Medine'nin hareminin Mekke'nin haremi gibi olmayıp **harem** kelimesinin Medine için tâzim ve saygı mânasında kullanıldığını, ağaç kesmek, ot yolmak ve avlanmak gibi yasakların hicretten bir müddet sonra kaldırıldığını ve bu tür faaliyetlerin serbest bırakıldığını söylerler.

BİBLİYOGRAFYA :

Kāmus Tercümesi, "şevr" md.; Buhârî, "Feżâ'ilü'l-Medîne", 1-4, "Cizye", 17, "Ferâ'iż", 21; Müslim, "Ḥac", 467; Yâkūt, *Mu'cemü'l-büldân*, IV, 73, 171-172; Nevevî, *Şerḥu Müslim*, Kahire 1392/1972, IX, 143; İbn Hacer, *Fetḥu'l-bârî*, Kahire 1398/1978, VIII, 208-216; *Tecrid Tercemesi*, VI, 226-231 vd.; *Mir'âtü'l-Haremeyn*, II, 219-229; Ömer el-Fârûk, *el-Medînetü'l-Münevvere*, Cidde 1399/1979, s. 52, 57-58; M. Hamîdullah, *Hz. Peygamber'in Savaşları ve Savaş Meydanları* (trc. Salih Tuğ), İstanbul 1981, s. 96-97, 134; Ali Hâfız, *Fuṣûl min târîḫi'l-Medîneti'l-Münevvere*, Cidde, ts., s. 11-12; Sâlih Lem'î Mustafa, *el-Medînetü'l-Münevvere*, Beyrut 1981, s. 9; Kâmil Miras, "Âir", *İTA*, I, 192-193; G. Rentz, "al-'Aḳīḳ", *EI²* (İng.), I, 336; W. M. Watt, "al-Madīna", *EI²* (İng.), V, 994.

AHMET AĞIRAKÇA

ÂİŞE

(عائشة)

Ümmü'l-mü'minîn Âişe bint Ebî Bekr es-Sıddîk el-Kureşiyye
(ö. 58/678)

Hz. Ebû Bekir'in kızı ve Hz. Peygamber'in hanımı.

Babası Ebû Bekir b. Ebû Kuhâfe, es-Sıddîk lakabıyla tanındığı için kendisine Âişe es-Sıddîka (es-Sâdıka) binti's-Sıddîk denilmiştir. Annesi, Kinâne kabilesinden Ümmü Rûmân bint Âmir b. Uveymir'dir.

Bi'setin 4. yılında (614) Mekke'de doğdu. Onun daha önce doğduğunu ve dolayısıyla Hz. Peygamber ile evlendiğinde on dört ile on sekiz yaşlarında olduğunu ileri süren bazı çağdaş araştırmacıların (bk. Süleyman Nedvî, V, 12-25; Akkād, s. 39, 59-60) dayandıkları rivayetler sağlam değildir. İbn İshak, Hz. Ebû Bekir'in daveti ile müslüman olanları sıralarken Hz. Âişe'nin de adını verir ve o sıralarda yaşının küçük olduğunu zikreder. Hz. Âişe'nin, "Ben ebeveynimi bildim bileli onları müslüman buldum" (Buhârî, "Kefâlet", 4) ifadesinden kendisinin bi'set-i nebeviyyeden sonra doğduğu anlaşılmaktadır. Çocukluğu hakkında fazla bilgi yoktur. Hz. Peygamber ile nikâhı hicretten önce Mekke'de kıyılmıştır. Babası Resûl-i Ekrem ile daha önce hicret ettiği için aynı yıl (622) annesi, ağabeyi Abdullah, kız kardeşi Esmâ, Hz. Peygamber'in hanımı Sevde, kızları Fâtıma ve Ümmü Külsûm ile birlikte Medine'ye hicret etti. Önceleri Medine'nin havasına alışamadığı için babası gibi rahatsızlandı. Ancak kısa bir süre sonra sağlığına tekrar kavuştu. Hicretin 2. yılı Şevval ayında (Nisan 624, iki bayram arasında) Hz. Peygamber'le evlendi (Zehebî, II, 141-142). Düğün tarihini hicretin 1. yılı Şevval ayı (Nisan 623) olarak kabul edenler de vardır. Hz. Ebû Bekir, düğünü neden geciktirdiğini Hz. Peygamber'e sormuş, mehir parasını temin edemediği için tehir ettiğini öğrenince ihtiyacı olan 500 dirhemi ona ödünç vermişti.

Hz. Âişe Resûl-i Ekrem ile evlendikten sonra üstün bir mevkie ve haklı bir şöhrete ulaştı. Peygamber hanımlarının müminlerin anneleri (ümmehâtü'l-mü'minîn) olduklarını bildiren ve Hz. Peygamber'den sonra, başkalarının onlarla evlenmesini ebediyen yasaklayan Kur'an âyetleri (bk. Ahzâb 33/6, 53) gereğince "ümmü'l-mü'minîn" diye anılmaya başladı.

Hz. Âişe'nin Bedir Gazvesi'ne iştirak ettiğine dair bazı rivayetler vardır. Ancak bunu Hz. Peygamber ile izdivacının Bedir'den sonra vuku bulduğuna dair rivayetle bağdaştırmaya imkân yoktur. Uhud Gazvesi'nde sırtında su taşıma, haber toplama ve yaralılara bakma gibi geri hizmetlerde çalışmıştır (Vâkıdî, I, 249, 265, 292). Hendek Savaşı'nda ise Benî Hârise kabilesinin kalesinde Sa'd b. Muâz'ın annesiyle birlikte bulunmuştur. Hudeybiye Musâlahası'na da katılmış, Hayber'in fethinden sonra Hz. Peygamber diğer hanımlarıyla birlikte ona da bir miktar hisse ayırmıştır. Hz. Ömer Hayber yahudilerini Filistin taraflarına sürdüğü zaman, Hz. Peygamber'in hanımlarını Hayber'deki hisselerini mahsul veya toprak olarak almakta serbest bırakmış, Hz. Âişe toprak almayı tercih etmiştir. Mekke fethi için hazırlıklara başladığında seferin ne tarafa olacağını herkesten gizleyen Hz. Peygamber bunu sadece Âişe'ye bildirmiş, Hz. Ebû Bekir bu hazırlığın Mekke için olduğunu kızından öğrenmişti. Hicretin 10. yılında yapılan Vedâ haccına diğer ümmehâtü'l-mü'minîn ile birlikte katılmıştır.

Hz. Âişe'nin iştirak ettiği en mühim seferlerden biri, hicretin 5. yılı (bazı kaynaklara göre 6. yıl) Şâban ayındaki (Ocak 627) Benî Mustalik Gazvesi'dir. Hz. Peygamber sefere çıkarken Hz. Âişe'yi de yanına almış, savaş sonrası Medine'ye dönülürken ordunun konakladığı bir yerde Hz. Âişe devesinden (mahmil) inip bir ihtiyacını gidermek için ordugâhtan biraz uzaklaşmış, dönüşünde boynundaki gerdanlığın düştüğünü farketmişti. Gerdanlığı aramaya çıktığı sırada onun mahmilde olduğu düşünülerek orduya hareket emri verilmişti. Hz. Âişe geri dönünce konak yerinde kimseyi bulamadı

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

ve kendisini almaya gelecekleri ümidiyle beklemeye başladı. Ordunun artçısı Safvân b. Muattal Hz. Âişe'yi görünce onu devesine bindirip orduya yetiştirdi. Bu savaşa katılmış olan münafıkların reisi Abdullah b. Übey b. Selûl, Hz. Âişe aleyhine iftira ve dedikoduya başladı. Bazı müslümanlar da onun bu çirkin iftirasına alet oldular. Hz. Peygamber ve Âişe'nin ebeveyni dedikodular sebebiyle çok üzüldüler. Savaş dönüşü bir ay kadar hastalanan Hz. Âişe, kendisine yapılan bu iftirayı çok sonra tesadüfen öğrendi, Hz. Peygamber'den izin alıp babasının evine gitti ve üzüntüsünden günlerce ağlayıp ıstırap çekti. Nihayet Nûr sûresinin 11-21. âyetleri nâzil oldu ve Allah Teâlâ yapılan dedikoduların tamamen asılsız olduğunu ve Âişe'ye iftira edildiğini bildirdi. Bu âyetlerin nâzil olmasıyla çok sevinen Hz. Ebû Bekir ile hanımı Ümmü Rûmân, kızlarına Hz. Peygamber'e gidip teşekkür etmesini söyledilerse de Hz. Âişe, "Hayır! Vallahi gitmem! Ben yalnızca suçsuz olduğumu ortaya çıkaran Allah'a hamdederim" dedi (Buhârî, "Şehâdât", 15) (daha geniş bilgi için bk. İFK). Hz. Âişe katıldığı bir başka seferde (Mekke fethi yahut Zâtürrikā') kardeşi Esmâ'dan ödünç aldığı gerdanlığı yine kaybetti. Hz. Peygamber gerdanlığın aranması için bazı kimseleri gönderdi. Müslümanlar susuz bir yerde bulunuyorlardı. Sabah namazı vakti yaklaştığı ve su da olmadığı için gerek Hz. Ebû Bekir gerekse diğer bazı müslümanlar Hz. Âişe'ye çok kızdılar. Bunun üzerine teyemmüm âyeti nâzil oldu. Babası ve diğer müslümanlar hayırlı bir işe vesile olduğu için ona dua ettiler.

Hz. Peygamber hicretin 11. yılı Safer ayının (Mayıs 632) son haftasında rahatsızlanınca, diğer hanımlarının iznini alarak Hz. Âişe'nin odasına geçti ve mübârek başı onun kucağında olduğu halde vefat etti ve onun odasına defnedildi. On sekiz yaşında dul kalan Hz. Âişe, Peygamber hanımlarının başkalarıyla evlenmelerini yasaklayan Kur'an hükmüne uyarak bir daha evlenmedi. Hz. Peygamber'den sonra kırk yedi yıl daha yaşadı ve altmış beş (veya atmış altı) yaşında iken 17 Ramazan 58 (14 Temmuz 678) Çarşamba gecesi, vitir namazını kıldıktan sonra Medine'de vefat etti. 56, 57 veya 59 yıllarında 19 veya 13 Ramazan'da vefat ettiği de rivayet edilmiştir. Ölümü Medine'de büyük bir üzüntüyle karşılanmış, cenazesi aynı gece kaldırılmıştır. Kadınlar da dahil olmak üzere Medine ve civarındaki bölgelerde yaşayan bütün halk geceleyin Cennetü'l-Bakī'a gelmiş, cenaze namazı mezarlığın ortasında Medine vali vekili Ebû Hüreyre tarafından kıldırılmış, vasiyeti üzerine Bakī'a defnedilmiştir. Onu kabre erkek ve kız kardeşlerinin çocukları (Kāsım b. Muhammed, Abdullah b. Abdurrahman, Abdullah b. Muhammed b. Abdurrahman, Urve b. Zübeyr ve Abdullah b. Zübeyr) koymuşlardır.

Hz. Âişe gelişmesini, yetişmesini ve şahsiyetinin olgunlaşmasını Peygamber evinde tamamlama imkânı buldu. Çocuğu olmadı. Bununla birlikte, Araplar'da anne ve babaların büyük erkek çocuğun adını künye olarak almaları âdeti sebebiyle bir künyesi olmadığına üzüldüğünü söyleyince, Hz. Peygamber ona kız kardeşi Esmâ'nın oğlu Abdullah b. Zübeyr'e nisbetle Ümmü Abdullah künyesini vermişti. Hz. Peygamber onu çok sevdiği için kendisine Ayşe (عيشة), Uveyş (عويش) ve Âiş (عائش) diye de hitap ederdi. Ayrıca beyaz tenli olmasından dolayı Hz. Âişe'ye Humeyrâ (حميراء) denildiği, kendisine Hz. Peygamber'in bu şekilde hitap ettiği de rivayet edilmiştir. Hz. Ali bir hadis rivayetinde ondan "Resûlullah'ın sevgilisi" (خليلة رسول الله) diye söz etmiş, tâbiînden Mesrûk ise Hz. Âişe'den rivayet ettiği hadislerin senedinde, "Allah'ın sevgilisinin sevgilisi, semadan inen âyetle temize çıkan" ifadesini kullanmıştır. Hz. Âişe ile Hz. Peygamber arasındaki aile bağı sevgi, anlayış ve hürmet esası üzerine kurulmuştur. Kendisine büyük yakınlık ve sevgi gösteren Hz. Peygamber ile koşu yaptığı, onun omuzuna dayanarak Mescid-i Nebevî'de mızraklarıyla savaş oyunları oynayan Habeşliler'i seyrettiği ve Hz. Peygamber'e nazlanmaktan hoşlandığı bilinmektedir. Hz. Peygamber de onunla bir arada bulunmaktan, bilhassa gece seyahatlerinde kendisiyle sohbet etmekten, davetlere onunla birlikte katılmaktan (bk. Müslim, "Eşribe", 139), sorularına cevap vermekten pek memnun olurdu. Esâsen Hz. Âişe zekâsı, anlayışı, kuvvetli hâfızası, güzel konuşması, Kur'ân-ı Kerîm'i ve Hz. Peygamber'i en iyi şekilde anlamaya çalışması gibi vasıfları sayesinde Hz. Peygamber'in yanında müstesna bir mevki kazandı. Hz. Peygamber onun kabiliyetlerinin gelişmesine yardım edince baba evindeki eğitimi, vahyin aydınlattığı Peygamber evinde daha da gelişti, olgunlaştı ve derinleşti. Bilemediklerini, anlayamadıklarını, eksik ve yanlışlarını, hatta Kur'an ile Hz. Peygamber'in hadisleri arasındaki kendi anlayışına göre farklılık arzeden hususları Hz. Peygamber'e sormak ve onunla müzakere etmek gibi güzel bir alışkanlığı vardı.

Hz. Peygamber, hanımları arasında Hz. Hatice'den sonra en çok onu sevmiş, dünyada en çok kimi sevdiği sorusuna karşılık olarak onun adını vermiş ve bu sevgisini dile getirmiştir. Hanımları içinde yalnızca Âişe ile birlikte bulunduğunda kendisine vahiy geldiğini açıklaması, onun diğer hanımlarından daha faziletli olduğunu ve Hz. Peygamber'in ona duyduğu sevginin -Zehebî'nin dediği gibi- ilâhî kaynağa dayandığını göstermektedir (*Aʿlâmü'n-nübelâ*, II, 141-143). Sahâbîler Hz. Peygamber'e sunacakları hediyeleri onun odasında bulunduğu günlerde takdim ederlerdi. Hanımları arasında Hz. Peygamber'i en fazla kıskanan ve sevgisini kazanmak için en çok gayret sarfeden de o idi. Hz. Peygamber'in çok sevdiği ve hâtırasını daima canlı tuttuğu Hz. Hatice'yi bile kıskanır ve bu husustaki hislerini Resûl-i Ekrem'e ifade etmekten çekinmezdi. Hz. Peygamber de ona Hz. Hatice'nin faziletlerini sayar, ondan çocukları olduğunu söylerdi.

Ev işlerini kendisi yapardı. Hz. Peygamber ile beraberken onunla sohbet eder ve nâfile ibadet ile meşgul olurdu. Kadınlarla namaz kılarken onlara imamlık ederdi.

Hz. Peygamber'e karşı beslediği derin sevgi yanında ona itaat ve emirlerine dikkat etmekle de temayüz etmişti. Geceleri namaz kılar, günlerinin çoğunu oruçla geçirirdi. Kimsenin aleyhinde konuşmayı sevmezdi. Kanaatkâr, mahviyetkâr, mütevazi, aynı zamanda vakur ve cömert idi. Öksüz ve fakir çocukları himayesine alır, onların terbiye ve yetiştirilmesine itina eder, sonra da kendilerini evlendirirdi. Birçok köle ve câriyesini âzat etmiştir; bazı rivayetlerde sayıları altmış iki olarak zikredilen bu âzatlılardan bir kısmı ilim ve hadisle meşgul olmuştur. Hz. Peygamber'in diğer hanımlarıyla, kızı Fâtıma, Hz. Ali ve diğer sahâbîlerin faziletlerine dair birçok hadisi rivayet etmek ve onları ümmete tanıtmak suretiyle âlicenap olduğunu da göstermiştir.

Siyasî Hayatı. Hz. Âişe, Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ömer'in halifeliği sırasında herhangi bir siyasî faaliyette bulunmadı. Onun her iki halife ile münasebetleri karşılıklı saygı ve anlayış içerisinde geçti. Hz. Ebû Bekir, Hz. Peygamber'in verdiği bazı arazi gelirlerini ümmehâtü'l-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

mü'minîne, kızı da dahil olmak üzere, aynen vermeye devam etti. Vefatından önce çok sevdiği kızına, Bahreyn'deki bir araziyi **iktâ*** olarak bıraktı. Ayrıca kendisinin Hz. Peygamber'in yanına defnedilmesi için ondan izin aldı.

Hz. Ömer, Hz. Âişe'ye yılda on iki bin dirhem tahsis etti. Bu miktar Hz. Peygamber'in diğer hanımlarının gelirlerinden fazla idi. Hz. Ömer kadınlarla ilgili fıkhî meselelerde daima Hz. Âişe'nin görüşünü alırdı. Bir suikast sonucu ağır yaralanınca, Hz. Peygamber'in ayak ucuna defnedilmesi için, kızı Hafsa vasıtasıyla ondan izin istedi. Hz. Âişe kendisi için düşündüğü bu yere, "Ömer'i kendime tercih ederim" diyerek onun defnedilmesine izin verdi ve böylece büyük bir feragat ve kadirşinaslık örneği gösterdi. Hz. Ömer'in defnedilmesine kadar Resûlullah'ın kabrini serbestçe ziyaret ederken daha sonra ziyaretlerine örtünerek devam etti.

Hz. Osman'ın on iki yıllık hilâfetinin birinci yarısında ilk iki halife dönemindeki hayatını sürdürdü. Ancak Hz. Osman'ın bazı karar ve tasarruflarının aleyhinde faaliyetlerin başladığı ikinci devrede, halifeye karşı son derece sert davranan muhalefet hareketinin başında yer aldı. Çeşitli bölgelerden şikâyet için Medine'ye gelenler ondan halifeyi bazı tayinlerden vazgeçirmesini isterlerdi. Bu sebeple, halifenin süt kardeşleri olan Mısır Valisi İbn Ebû Serh ile Kûfe Valisi Velîd b. Ukbe'nin azledilmelerini ısrarla talep etti. Öte yandan halife, Abdullah b. Mes'ûd ile Ammâr b. Yâsir'den kendilerinde bulunan mushafları getirip teslim etmelerini istemiş, teklifi kabul edilmeyince onlara karşı menfi bir tavır takınmıştı. Bunun üzerine Hz. Âişe halifenin istifa etmesini istedi. Hz. Osman'ın onun şikâyetlerinden ve muhalefetinden çok rahatsız olduğu rivayet edilir.

Böylece siyasî olaylara karışan Hz. Âişe, Hz. Osman'ın evinde muhasara edildiği sırada haccetmek üzere Medine'den ayrılıp Mekke'ye gitti. Başta Mervân b. Hakem olmak üzere bazı kimseler böyle kritik bir dönemde onun Medine'de kalmasını istediler; ancak o bu istekleri reddetti. Halifenin şehid edildiğini, yerine Hz. Ali'nin halife olduğunu Medine'ye dönerken yolda Talha ve Zübeyr'den öğrendi. Onlar Hz. Ali'ye istemeyerek biat ettiklerini, fakat daha sonra bu biattan vazgeçtiklerini söylediler. Bunun üzerine Hz. Âişe onlarla birlikte Mekke'ye döndü. Hz. Osman'ın öldürülmesine karşı çıkanlar ile bilhassa Ümeyyeoğulları'nın bazı mensupları onun etrafında toplanarak halifenin intikamını almak ve müslümanlar arasındaki ihtilâflara son vermek üzere, Medine veya Şam yerine Basra'ya gitmeye onu ikna ettiler. O da etrafına toplananlarla birlikte, iddia edildiğinin aksine, Hz. Ali'ye karşı hiçbir kırgınlığı olmadığı halde Hz. Osman'ın katillerini cezalandırmak ve müslümanları içinde bulundukları fitneden kurtarmak için Basra'ya hareket etti. Nitekim Hav'eb'den geri dönmek isteyince başta Zübeyr olmak üzere hemen herkes ondan geri dönmemesini rica etmiş ve belki de Allah Teâlâ'nın onun sayesinde müslümanlar arasında barış ve huzuru temin edeceğini söylemişlerdi. Yine Amre bint Abdurrahman'ın rivayetine göre Hz. Âişe, iki mümin grup arasında savaş çıkarsa saldırgan taraf Allah'ın emrine dönünceye kadar onlarla savaşmayı ve sonunda tarafların arasını bulup adalet dairesinde uzlaştırmayı emreden âyet-i kerîmenin (el-Hucurât 49/9) hükmüne uyarak olaylar karşısında ilgisiz kalmamış ve sadece iç savaşa son vererek müslüman kanının haksız yere akıtılmasını önlemek gayesiyle yola çıkmıştır. Hz. Âişe ve maiyetindekiler Basra'ya varınca Hz. Ali'nin valisi Osman b. Huneyf'i küçük bir çatışmadan sonra bertaraf edip şehre hâkim oldular.

Suriye'ye Muâviye üzerine yürümek için hazırlık yapmakta olan Hz. Ali bu gelişmeleri öğrenince Medine'den Irak'a hareket etti. Hz. Âişe ile Hz. Ali arasında çeşitli mektuplaşmalar ve müzakereler olmuşsa da 36 yılı Cemâziyelâhirinde (Aralık 656) müslümanlar arasındaki ilk kanlı çarpışma engellenemedi. Bu olay, Hz. Âişe'nin savaşı devesinin üzerinde idare etmesinden dolayı Cemel Vak'ası diye meşhur oldu. Sonunda Hz. Âişe tarafı savaşı kaybetti. Hz. Ali kendisine esir muamelesi yapılmasına izin vermedi. Kardeşi Muhammed b. Ebû Bekir'in nezaretinde onu önce Basra'ya, kendisine on iki bin dirhem verdikten sonra, oradan yanına kattığı Basralı kırk kadınla birlikte Medine'ye gönderdi. Fakat Hz. Âişe o yıl da hacca iştirak etmek istediğinden önce Mekke'ye gitti. Oradan da Medine'ye döndü. Sadece Allah'ın emrini yerine getirmek gayesiyle katılmış olmasına rağmen, Hz. Osman'ın halifeliğinin son yıllarında başlayıp Cemel Vak'ası'yla sona eren siyasî faaliyetleri sonraları onu çok üzmüştür. Birçok müslümanın ölümüne sebep olan bu acı olayları yaşamaktansa daha önce ölmeyi tercih ettiğini söylemiş, Peygamber hanımlarının evlerinde oturmalarını emreden âyeti (el-Ahzâb 33/33) her okudukça baş örtüsü ıslanıncaya kadar ağlamıştır. Cemel Vak'ası'ndan sonra Medine'de sakin bir hayat sürmüş, bir daha siyasete karışmamış ve Hz. Ali ile barışmıştır. Ancak Muâviye devrindeki bazı icraatı tenkit etmekten çekinmemiştir. Hz. Ali ve taraftarlarına sövmeyi reddeden sahâbî Hucr b. Adî'nin öldürülmesinden dolayı Muâviye'ye çıkışması da bu kabildendir. Bazı Şîîler'in, Hz. Hasan'ın Resûl-i Ekrem'in yanına defnedilmesine onun izin vermediğini iddia etmeleri doğru değildir. Hz. Âişe bunu uygun görmüş, ancak başta Medine Valisi Mervân b. Hakem olmak üzere Emevî ileri gelenleri istemediği için Hz. Hasan oraya defnedilememiştir.

İlmî Hayatı. Hz. Peygamber vefat ettiği zaman çok genç olmasına rağmen Kur'ân-ı Kerîm'i ve Hz. Peygamber'in sünnetini en iyi bilen, anlayan ve muhafaza eden sahâbîlerin başında yer alır. O hem baba evinde, hem Peygamber'in yanında zekâsı, anlayış kabiliyeti, öğrenme arzusu, kuvvetli hâfızası, aşk ve imanı sayesinde en iyi şekilde yetişti ve başkalarına nasip olmayan bilgiler edindi. Arap dilini maharetle kullanması yanında Arap şiirini de çok iyi bilirdi. Lebîd'in birçok beyti, Kâ'b b. Mâlik'in hemen bütün kasideleri, Hassân b. Sâbit ve Abdullah b. Revâha'nın manzumeleri onun ezbere bildiği şiirler arasında yer alır. Kur'an ve hadisin anlaşılması için olduğu kadar Arap dili bakımından da şiirin önemine işaret ederek, "Çocuklarınıza şiir öğretiniz ki dilleri tatlansın" derdi.

Hz. Âişe fesahat ve belâgatıyla da ünlü bir hatip olduğu için konuşması insanlara çok tesir ederdi. Babasının vefatı üzerine kabri başında yaptığı dua, Cemel Vak'ası'ndaki hutbesi ve bazı mektupları onun edebî kabiliyetini gösteren şaheser örneklerdir. Babası hakkındaki hutbesini Muhammed b. Kâsım el-Enbârî *Şerḥu Ḫuṭbeti ʿÂʾişe Ümmi'l-müʾminîn fî ebîhâ* adıyla şerhetmiş ve bu şerh bir risâle halinde Selâhaddin el-Müneccid tarafından yayımlanmıştır (*MMİADm.*, 1962, 16 sayfa; Beyrut 1950, 40 sayfa). Ayrıca Arap tarihi, **ensâb*** ilmi, Câhiliye çağının içtimaî vaziyeti, örf ve âdetleri hakkında geniş bilgi sahibi idi. Şiir ve edebiyat ile tarih ve ensâbı, bu konularda ihtisas derece-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

sinde bilgi sahibi olan babası Hz. Ebû Bekir'den öğrenmişti. Ahlâk ve davranışlarında olduğu gibi ilme merakı bakımından da babasına benzemişti. Hz. Peygamber'den aldığı feyiz sayesinde İslâm esaslarının en mümtaz öğreticisi oldu. Kur'ân-ı Kerîm'i tefsir etti. Sünnet-i nebeviyyeyi nakl ve şerhetmekle kalmadı, aynı zamanda onun doğru anlaşılması hususunda ilmî tenkit zihniyetini ortaya koydu. Küçük yaşından itibaren Kur'an'ı ezberlemeye başlamış, âyetlerin kıraat tarzını iyice öğrenmişti. Bilhassa Medine'de nâzil olan âyetlerin nüzûl sebeplerini, delâletlerini, tahlil ve değerlendirmelerini ve her âyetle nasıl istidlâl edilip ahkâm çıkarılacağını çok iyi bilirdi. Kur'an'ı en iyi anlayanlardan biriydi. Sünneti de çok iyi anlamış olan Hz. Âişe, hadislerden istinbât ve kıyas suretiyle yeni hükümler çıkardı. Onun ictihad ve fetvaları, kendisinin bir fakih ve müctehid olarak kabul edilmesini sağladı. Hz. Peygamber'in ashabı arasında, çok sayıda fetva vermesiyle meşhur olan yedi kişiden biri de Hz. Âişe'dir. Birçok fıkhî mesele yanında usûl-i fıkıh, hikmet-i teşrî ve bilhassa ferâiz sahalarında derin bir kültür ve anlayışa sahipti. Talebelerinden Kûfe fakihi Mesrûk'un söylediğine göre, ashabın büyükleri ferâize dair meseleleri hep ondan sorarlardı. Hadis ve fıkıh kaynaklarında onun bazı sahâbîlerden farklı fetvalarının geniş yer tuttuğu görülür. Tâbiîn devrinin birçok hukukçusu, yüksek seviyedeki hukuk bilgisinden faydalanmak üzere kendisiyle ilmî istişarelerde bulunmuştur. İslâm hukuku sahasındaki görüşleri yeğenleri Kāsım, Urve ve diğer talebeleri tarafından nakledilmiştir.

Kuvvetli hâfızası sayesinde Hz. Peygamber'in hadis ve sünnetinin daha sonraki nesillere ulaştırılmasında emsalsiz hizmetler ifa etti. Rivayet ettiği hadislerin sayısı 2210'dur. Bunlardan Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*'lerinde rivayet ettikleri 297 hadisin 174'ü her iki eserde, elli dördü yalnız Buhârî'de, altmış dokuzu da yalnız Müslim'de yer almaktadır. O hem Hz. Peygamber'in diğer hanımlarından, hem de Ebû Hüreyre, Abdullah b. Ömer ve Enes b. Mâlik dışında diğer bütün sahâbîlerden fazla hadis rivayet etmiş olan tek kadındır. Binden fazla hadis rivayet eden ve "müksirûn" diye adlandırılan yedi sahâbînin dördüncüsü oldu. Rivayet ettiği hadislerin çoğunu doğrudan doğruya Hz. Peygamber'den nakletmiştir. Bununla birlikte bazı hadisleri babasından, Hz. Ömer, Hz. Fâtıma, Sa'd b. Ebû Vakkās, Hamza b. Amr el-Eslemî ve Cüdâme bint Vehb el-Esediyye'den almıştır. Ebû Hüreyre, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Abbas, Ebû Mûsâ el-Eş'arî gibi bazı sahâbîler başta olmak üzere Hz. Âişe'den hadis nakledenlerin sayısı 200'den fazladır. Bunlar arasında, kız kardeşi Esmâ'nın oğulları Abdullah b. Zübeyr ile Urve b. Zübeyr, kardeşi Muhammed'in oğulları Abdullah ile Kāsım, tâbiîn neslinin ileri gelenlerinden Saîd b. Müseyyeb, Süleyman b. Yesâr, Şa'bî, Atâ b. Ebû Rebâh, Mücâhid, İbn Sîrîn, Mesrûk zikredilebilir. Kadınlardan da kardeşi Abdurrahman'ın kızları Hafsa ve Esmâ ile Âişe bint Talha, Hasan-ı Basrî'nin annesi Hayre ve ondan nakledilen hadisleri en iyi bilen Amre bint Abdurrahman sayılabilir. Rivayet ettiği hadislerin sebeb-i vürûdunu ve delâletlerini beyan eder, ayrıca Kur'ân-ı Kerîm'e muhalif bir unsur ihtiva edip etmemesi bakımından onları incelemeye tâbi tutar, bazı sahâbîlerin rivayet sırasında yaptıkları hataları düzeltirdi. Bir kısım hadislerin baş veya son taraflarının, yahut esbâb-ı vürûdunun iyi bilinmemesinden kaynaklanan hataları düzeltirken "yanıldı", "unuttu", "hadisin baş tarafını nakletmeyip sonunu nakletti" gibi ifadeler kullanarak İslâm dünyasında tenkit zihniyetinin gelişmesine öncülük etti.

Aralarında bazı meşhur sahâbîlerin de bulunduğu çağdaşlarından kimlerin hangi yanlışlarını tashih ettiği ve bu yanlışların hangi sebeplerden ileri geldiğini gösteren **istidrâk***leri hususunda müstakil eserler kaleme alınmıştır. Bu sahada bilinen en eski eser, Ebû Mansûr Abdülmuhsin b. Muhammed eş-Şîhî el-Bağdâdî'nin (ö. 489/1096), içinde yirmi beş hadisin yer aldığı bildirilen *İstidrâkü Ümmi'l-mü'minîn ʿÂ'işe ʿale'ṣ-ṣaḥâbe* adlı risâlesidir. Adının *el-Kifâye* olması da muhtemel olan bu eserin Haydarâbâd Saîdiyye Kütüphanesi'nde (Hadis, nr. 360) bir nüshası olduğu bildirilmektedir (Hatiboğlu, s. 61). Hz. Âişe'nin istidrâklerine dair ikinci ve en geniş eser, Türk asıllı Mısırlı âlim Bedreddin ez-Zerkeşî'nin *el-İcâbe li-îrâdi me'stedrekethü ʿÂ'işe ʿale'ṣ-ṣaḥâbe* (nşr. Saîd el-Efgānî, Beyrut 1970) adlı kitabıdır. Bu eserin telhisi sayılabilecek bir diğer çalışma, Süyûtî'nin *ʿAynü'l-iṣâbe fi'stidrâki ʿÂ'işe ʿale'ṣ-ṣaḥâbe* (Dımaşk 1983) adlı eseridir.

Hz. Âişe'nin naklettiği hadislerin muhtevaları incelendiğinde, başta Resûlullah'ın peygamberliği, aile hayatı, günlük yaşayışı, savaşları, Vedâ haccı, vefatı ve ahlâkı olmak üzere, Câhiliye çağı tarihi, kadınlara dair hükümler, Mekke ve Medine devirlerindeki müslümanların çeşitli faaliyetleri, ibadetler ve ibadetler tarihi, **rü'yetullah***, gaybın bilinmesi, kıyamet, ölüm ve âhiret hayatına dair bazı kelâmî mesele ve haberleri ihtiva ettiği görülür.

Hz. Âişe'nin en belirgin özelliklerinden biri de İslâm dininin esaslarını anlatmak hususundaki faaliyetleridir. Hz. Peygamber'den sonra onun evi, kadın erkek, büyük küçük birçok kimsenin huzuruna gelip kendisini dinlediği, varsa sorusunu sorup cevabını aldığı bir ilim ve irfan ocağı oldu. Ashaptan bazılarının vefat etmiş olması, birçoğunun da fetihler sebebiyle muhtelif bölgelere gitmesi sonucunda Medine'de çok az sahâbî kalmıştı. Hz. Âişe'nin varlığı sayesinde, "Peygamber şehri Medine" ilim merkezi olmaya devam etti. Bu şehirde onun yıllarca süren eğitim ve öğretim faaliyetleri sonunda, İslâm ilimlerinin temellerinin atılması ve ilmî hareketin gelişmesi yanında, hadis ve fıkıh sahalarında Medine ekolü teşekkül etti. Hz. Âişe, yalnızca şifahî sorularla değil aynı zamanda muhtelif şehir ve bölgelerde yaşayan müslümanların mektupla sordukları sorulara da cevaplar vermiştir. Böylece hadislerin ve bazı fıkhî meselelerin yazılmasına da öncülük etmiş oldu. Diğer taraftan 23 (644) yılından vefatına kadar her yıl hac için Mekke'ye gittiğinde, muhtelif yerlerden gelenlerin kendisini çadırında ziyaret etmelerine ve soru sormalarına izin verdi. Hz. Peygamber zamanından başlamak üzere kadınların eğitim ve öğretimiyle çok yakından meşgul oldu; çevresinde ders dinleyen ve hadis nakleden birçok kız ve kadın yer aldı. Böylece o hem bizzat, hem de yetiştirdiği öğrencileri ile İslâm dünyasında kadınların ilimle meşgul olmaları gerektiğini, hiçbir tereddüde meydan vermeyecek şekilde göstermiş oldu.

Hz. Âişe İslâm dünyasının en meşhur kadınlarından biridir. Hz. Peygamber'in hanımı olması yanında **ifk***, **îlâ*** ve **tahyîr*** hadiseleri dolayısıyla kendisi hakkında Kur'an âyetleri nâzil olmuştur. Onun hayatı ve şahsiyeti ile rivayet ettiği hadisler, istidrâkleri, fetvaları, siyasî faaliyetleri hakkında tefsir, hadis ve fıkıh külliyatı, siyer ve megazî, tarih ve tabakat, şiir ve edebiyat kitaplarında pek çok vesika ve geniş bilgi bulunmaktadır. Hz. Peygamber'in hanımları hak-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

kında yazılmış müstakil eserler de dikkate alınırsa Hz. Âişe'nin biyografisi için başvurulması gereken kaynakların çok zengin olduğu görülür.

Hz. Âişe hakkındaki müstakil eserler şöylece sıralanabilir: Abdülcelîl b. Muhammed el-Kazvînî'nin, *Tenzîhü ʿÂʾişe ʿani'l-fevâhişi'l-ʿazîme*'si (*Hediyyetü'l-ʿârifîn*, I, 500); Abdülkādir b. Muhammed eş-Şâzelî'nin 1090'da (1679) yazdığı *Reddü'l-ʿuḳūli't-ṭaʾişe fî ma'ḥtusṣat bihî Ḫadîce ve ʿÂʾişe* (Rabat, Hizânetü'l-melekiyye, nr. 296); Abdullah b. İbrâhim Mîrganî el-Hüseynî'nin 1168'de (1755) kaleme aldığı *el-Cevheretü'ş-şifâfiyye fî baʿżı menâḳıbi's-Seyyide eṣ-Ṣıddîḳıyye* (bk. Müneccid, s. 220); müellifi meçhul, *Ḥadîṣü nikâḥı Muḥammed min Ḫadîce ve Ḥadîṣü nikâḥı Muḥammed min ʿÂʾişe* (Berlin Ktp., nr. 9631). Hz. Âişe'nin hayatında önemli bir yeri olan ifk ve Cemel vak'alarıyla ilgili kitaplar da yazılmıştır.

Hz. Âişe'nin babası hakkındaki hutbesini Hatîb el-Bağdâdî de şerhetmiştir. Abdullah b. Ebû Dâvûd es-Sicistânî Hz. Âişe'nin rivayet ettiği hadisleri *Müsnedü ʿÂʾişe* adıyla müstakil bir eserde toplamıştır (Sezgin, I, 343). Başka müelliflerin de bu nevi çalışmaları vardır (bk. Abdülhay el-Kettânî, II, 434).

BİBLİYOGRAFYA :

Müsned, VI, 29-282; a.mlf., *Fezâʾilü'ṣ-ṣaḥâbe* (nşr. Vasiyyullah b. Muhammed Abbas), Mekke 1403/1983, II, 868-881; Buhârî, "Vuḍûʾ", 45, "Teyemmüm", 1, 2, "Ṣalât", 69, 86, 102, "Eẕân", 39, "Cenâʾiz", 33, 96, "Büyûʿ", 57, "Kefâlet", 4, "Meẓâlim", 25, "Hibe", 7, 8, 14, 15, "Şehâdât", 15, 30, "Farżü'l-ḫumus", 4, "Bedʾü'l-ḫalḳ", 6, "Enbiyâʾ", 19, 32, 46, "Menâḳıb", 25, "Feżâʾil", 5, 8, 30, "Menâḳıbü'l-enṣâr", 20, 44, 45, 46, 48, "Meġāzî", 8, 12, 34, 38, 39, 65, 82, 83, 97, 98, 108, 114, "Ṭalâḳ", 20, "Ṭıb", 22, "Libâs", 31, 58, "Edeb", 62, 63, 64, 111, "Fiten", 18; a.mlf., *et-Târîḫu'ṣ-ṣaġîr* (nşr. Mahmûd İbrâhim Zâyed), Kahire 1396-97/1976-77, I, 125-126; Müslim, "Ḥayız", 108, 109, "Ṣalât", 90-97, 267-272, "Ṣalâtü'l-ʿîdeyn", 16-21, "Cenâʾiz", 22, 25, 26-27, 102-103, "Nikâḥ", 69-72, 78, "Raḍâʿ", 47-50, "Ṭalâḳ", 20-21, "Müsâḳât", 1-3, "Eşribe", 139, "Feżâʾilü'ṣ-ṣaḥâbe", 8, 70, 74-92, 155-156, 160, "Tevbe", 56-58, "Ṣıfâtü'l-münâfiḳîn", 70; İbn İshak, *es-Sîre*, s. 239-240, 249-250; İbn Zebâle, *Müntehab min Kitâbi Ezvâcı'n-Nebî*, Medine 1981, s. 39-44; Vâkıdî, *el-Meġāzî*, I, 249, 265, 292, 426-439; II, 554-555, 708-709, 719-720, ayrıca bk. İndeks; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 57, 83, 254; II, 289-290, 294-295, 296 vd., 351, 643, 644; Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, II, 295-296, 302; İbn Sa'd, *eṭ-Ṭabaḳāt*, VIII, 58-81, 179-192, ayrıca bk. İndeks; Halîfe b. Hayyât, *Târîḫ* (Zekkâr), s. 25, 47-48, 191-192; İbn Şebbe, *Târîḫu'l-Medîneti'l-Münevvere* (nşr. Fehîm Muhammed Şeltût), Cidde 1399/1979, I, 311-349; İbn Kuteybe, *el-Maʿârif* (Ukkâşe), s. 134-135, 153, 173, 176, 208-209, 282, 328, 549; Fesevî, *Kitâbü'l-Maʿrife ve't-târîḫ*, I, 446-447, 486-487, 489, 524, 559, 645; II, 374; III, 186, 268-269; Belâzürî, *Ensâb*, I, 167, 224-225, 269-270, 341-343, 409-422, 423-427, 450, 466-467, 545-557, 559-560, 562; IV/1, s. 23, 29, 263-266, 583-584; Ebû Zür'a ed-Dımaşkī, *Târîḫ* (nşr. Şükrullah b. Nimetullah el-Kūcânî), Dımaşk 1980, I, 291, 490, 494, 529, 589; Taberî, *Târîḫ* (de Goeje), I, 1261-1263, 1517-1528, 1766-1771, 1808-1816, 3096-3129, 3154-3254; Muhammed b. Kāsım el-Enbârî, *Şerḥu Ḫuṭbeti ʿÂʾişe Ümmi'l-müʾminîn fî ,ebîhâ* (nşr. Selâhaddin el-Müneccid), *MMİADm.*, XXXVII (1962); İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, Kahire 1348, s. 86, 142-143, 154, 318-319; Ebû Nuaym, *Ḥilye*, II, 43-50; İbn Abdülber, *el-İstîʿâb* (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî), Kahire 1969, IV, 1881-1885; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ġābe*, V, 501-504; Muhibbüddin et-Taberî, *es-Simṭü'ṣ-ṣemîn fî menâḳıbi ümmehâti'l-müʾminîn*, Haleb 1346/1928, s. 29-83, 169, 183-188; Zehebî, *Aʿlâmü'n-nübelâʾ*, II, 135-201; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III, 127-130, 130-133, 331; IV, 160-164; V, 291-301; VI, 211-212; VII, 230-247, 304-305; VIII, 91-94; Zerkeşî, *el-İcâbe li-îrâdi me'stedrekethü ʿÂʾişe ʿale'ṣ-ṣaḥâbe* (nşr. Saîd el-Efgânî), Beyrut 1970, s. 32-33, 37-38, 39-40, 41-44, 45-70, 76-77, 114-177; İbn Hacer, *Tehẕîbü't-Tehẕîb*, XII, 433-436; a.mlf., *el-İṣâbe* (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî), Kahire 1390-92/1970-72, VIII, 16-20; Âmirî, *er-Riyâżü'l-müsteṭâbe* (nşr. Ömer Ebû Hacle), Beyrut 1979, s. 310-311; İbnü'l-İmâd, *Şeẕerât*, I, 61-63; Abdülhay el-Kettânî, *et-Terâtîbü'l-idâriyye*, I, 52-53; II, 432-434; Süleyman Nedvî, *İslâm Tarihi: Asr-ı Saadet* (trc. Ömer Rıza Doğrul), İstanbul 1346/1928, V, 10-268; *Hediyyetü'l-ʿârifîn*, I, 500; Akkād, *eṣ-Ṣıddîḳa bintü'ṣ-Ṣıddîḳ*, Kahire 1963, s. 39, 59-60, 64-65, 70, 82-85, 95-97; Sezgin, *GAS*, I, 343; Saîd el-Efgānî, *ʿÂʾişe ve's-siyâse*, Beyrut 1391/1971; Nevzat Aşık, *Sahabe ve Hadis Rivayeti*, İzmir 1981, s. 79-80, 244-247, 249-251, 259-270, 278-289, ayrıca bk. İndeks; a.mlf., *Hazreti Âişe'nin Hadisciliği*, İzmir 1987; Müneccid, *Muʿcem mâ üllife ʿan Resûlillâh*, Beyrut 1402/1982, s. 219-223; Kehhâle, *Aʿlâmü'n-nisâʾ*, III, 9-131; Nabia Abbott, *Aishah: The Beloved of Mohammed*, London 1985; Mehmed S. Hatiboğlu, "Hazret-i Âişe'nin Hadis Tenkidciliği", *AÜİFD*, XIX (1973), s. 59-74; Ömer Rıza Doğrul, "Aişe", *İTA*, I, 193-205; M. Seligsohn, "A'işe", *İA*, I, 229-230; W. Montgomery Watt, "ʿÂʾisha bint Abī Bakr", *EI²* (Fr.), I, 317-318; Emînullah Vesîr, "ʿÂʾişe bint Ebî Bekr, Ümmü'l-müʾminîn", *UDMİ*, XII, 707-713.

 MUSTAFA FAYDA

ÂİŞE el-BÂÛNİYYE

(bk. BÂÛNİYYE).

ÂİŞE İSMET TEYMUR

(عائشة عصمت التيمور)

Âişe İsmet bint İsmâîl
b. Muhammed Kâşif et-Teymûr
(1840-1902)

Mısırlı şair ve mütefekkir.

Meşhur Teymûriyye Kütüphanesi'nin (el-Hizânetü't-Teymûriyye) sahibi Ahmed Teymur Paşa'nın ablasıdır. Dedesi Muhammed Kâşif Teymur, Fransızlar'ın Mısır'ı terketmesinden sonra Osmanlı askerleriyle birlikte oraya gidip yerleşti. Âişe Teymur Kahire'de dünyaya geldi. Daha çocukken şiir ve edebiyatla fazlaca ilgilendiğini, ev işlerini sevmediğini gören babası İsmâil Paşa özel hocalar tutarak kızının Arapça, Türkçe, Farsça ve Fransızca'yı öğrenmesine itina gösterdi. Âişe, ilk üç dili her birinde şiir yazabilecek seviyede öğrendi. Devrinin tanınmış erkek ve kadın hocalarından Kur'ân-ı Kerîm, fıkıh, gramer, aruz ve hat dersleri aldı. Daha sonra İstanbullu Muhammed Tevfik Bey'le evlendi (1854) ve İstanbul'a gitti. Önce babasını (1872), sonra da kocasını (1875) kaybedince Kahire'ye döndü ve kendini tamamıyla okumaya verdi. Türkçe, Arapça ve Farsça olarak yazdığı şiirlerini neşretti. On sekiz yaşındaki kızı Tevhîde'nin ölümü Âişe İsmet Hanım'ı çok sarstı; yedi yıl süren bir hüzün ve inziva dönemine girdi. Etrafındakilerin ısrarıyla tekrar şiir ve edebiyata döndü ve önce Türkçe şiirlerini topladığı *Şükûfe* adlı divanını, daha sonra da *Ḥilyetü't-ṭırâz* adını verdiği Arapça divanını yayımladı. Eserleri büyük yankılar uyandırdı. Abbas Mahmûd el-Akkād onun şiirinin, Mahmûd Sâmî el-Bârûdî ile Mahmûd Safvet es-Sââtî istisna edilecek olursa, XIX. yüzyılın ortalarında Mısır edebiyatçılarının ulaştığı zirvenin en üst noktasında yer aldığını söyler.

Küçük kardeşi Ahmed Teymur Paşa'nın söylediğine göre daima baş örtüsüyle dolaşan Âişe Teymur, müslüman kadınları İslâmî bir anlayışla yeniden derlenip toparlanmaya davet etmiş, aile saadetinin tamamıyla kız çocuklarının terbiye ve tahsiline bağlı olduğunu ısrarla belirtmiştir. Ânise Mey takma adıyla *ʿÂʾişe Teymûr* isimli bir kitap yazan hıristiyan müellif Mari Ziyâde, bu eserinde şairin evinin ünlü ediplerin buluşma yeri olduğunu belirterek Âişe Teymur'un bu toplantılarda örtülü mü, yoksa örtüsüz mü bulunduğunu kesin olarak bilemediğini söylüyorsa da bir beytinde, "Örtümün şerefini iffetimle korur, yaşıtlarımdan da ismetimle yücelirim" diyen Âişe Hanım'ın hayatının her döneminde tesettüre riayet ettiği anlaşılmaktadır.

Kahire'de vefat eden Âişe Teymur'un belli başlı eserleri şunlardır: **1.** *Ḥilyetü't-ṭırâz.* Arapça şiirlerinin çoğunu toplayan divanıdır (Kahire 1303, 1310). **2.** *Şükûfe.* Türkçe şiirlerinden meydana gelen bir divandır (İstanbul, ts.). **3.** *Netâʾicü'l-aḥvâl fi'l-aḳvâl ve'l-efʿâl.* Edebiya-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.


Âişe İsmet Teymur

ta dair olan bu Arapça eserinde kullandığı üslûp bazı edebiyatçılar tarafından makāmat dili diye övülmüştür (Kahire 1305). **4.** *Mir'âtü't-te'emmül fi'l-umûr.* İçtimaî ve ahlâkî konuları ele aldığı bu Arapça kitap da Kahire'de basılmıştır (1310). **5.** *Lâ taslîhu'l-ʿâ'ilât illâ bi-terbiyeti'l-benât.* İdeal bir neslin ancak kültürlü ve bilgili anneler tarafından yetiştirilebileceği konusunu işleyen Arapça bir eserdir (Kahire 1306).

BİBLİYOGRAFYA :

Serkîs, *Muʿcem*, II, 1256-1258; Ânise Mey (Mari Ziyâde), *Şâʿiretü't-talîʿa ʿÂ'işe Teymûr*, Kahire 1956; C. Zeydan, *Âdâb* (Dayf), IV, 224; Kehhâle, *Aʿlâmü'n-nisâ'*, Beyrut 1404/1984, III, 162-179; a.mlf., *Muʿcemü'l-mü'ellifîn*, V, 55-56; Akkâd, *Aʿlâmü'ş-şiʿr*, Beyrut 1970, s. 347-351; Ziriklî, *el-Aʿlâm* (Fethullah), III, 240.

 Fuat Günel

ÂİŞE el-MENNÛBİYYE

(عائشة المنوبية)

Âişe bint İmrân b. Süleymân el-Mennûbiyye (ö. 655/1257 [?])

Seyyide diye tanınan Tunuslu bir kadın sûfî.

Tunus şehrinin 8 km. batısındaki Mennûbe köyünde doğdu. Yaşadığı devirde Tunus'a hâkim olan Hafsî hânedanı ve Mennûbe köyü hakkında bilgi veren kaynaklar, Seyyide Âişe'den bahsetmezler. Mennûbe Camii imamının kaleme aldığı menâkıb mecmuasından faydalanılarak hayatı hakkında küçük bir menkıbevî eser yazılmıştır. Bu esere göre, Âişe'nin daha çocuk denilecek yaşlarda tasavvufa yatkın olduğu görülmüş, sonraları mânevî hayatı gelişip zenginleşerek kendisinden kerametler zuhûr etmeye başlamıştır. Ailesi tarafından amcasının oğlu ile evlendirilmek istendiğinde zâhidâne bir tavırla bu evliliğe karşı çıkmış, Tunus'a kaçarak Bâbülgürcânî dışındaki bir kervansaraya sığınmış, eliyle eğirdiği ve dokuduğu yünle geçinmiştir. Ebû Hasan eş-Şâzelî'ye intisap eden Mennûbiyye'nin kendisi için hiçbir şey biriktirmeyip elindekini fakirlere dağıttığı, yanındaki bir dirhemi bağışlamadan yattığında, "Bugün kulluğumuz noksandır" dediği nakledilmektedir. Halk arasında evliya olarak tanınan Âişe el-Mennûbiyye yetmiş altı yaşlarında iken 16 Şevval 653 (18 Kasım 1255) veya 21 Receb 655'te (4 Ağustos 1257), rivayete göre, "Allah şüphesiz takvâ sahipleriyle ve iyilik yapanlarla beraberdir" (en-Nahl 16/128) âyetini okurken vefat etmiş ve Bâbülgürcânî'deki Makberetüş-şeref Mezarlığı'na defnedilmiştir.

Hâtırasına aşırı derecede bağlı olanlardan biri, XX. yüzyıl başlarında, Mennûbiyye'nin mezarının kendisine mâlum olduğunu söyleyerek kabri üzerine ahşap bir türbe yaptırmış ve burası Tunuslu kadınların ziyaret yeri olmuştur. Seyyide Âişe'nin ailesinden ayrıldıktan sonra sığındığı ve ömrünü geçirdiği kervansarayın çevresine zamanla bir mescid, misafir odaları, birkaç ev ve dükkân inşa edilmiş ve burada küçük bir tekke meydana gelmiştir. Seyyide Âişe'nin doğduğu ev, Hüseynîler'den Muhammed es-Sâdık Bey devrinde (1859-1882) kutsal sayılan bir yer olmuş, zâviyesi, özel daireleri ve tarikat âyinlerinin topluca yapıldığı üstü kapalı bir avlu ile tam bir tekkeye dönüşmüştür. Adı geçen binalar bugün harabe halindedir.

Küçük yaşlarda Kur'ân-ı Kerîm'i ezberlediği, hayatı boyunca 1520 hatim yaptığı söylenen ve "Kalp iştirak etmedikçe yalnızca dille yapılan zikirde hayır yoktur" diyen Seyyide Âişe hakkında halk arasında dolaşan pek çok menkıbe vardır. Tunus'ta kızlara Seyyide ve Âişe, erkeklere de Mennûbî isminin yaygın olarak verilmesi, onun yaşayan şöhretinden kaynaklanmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

Muhammed el-Bâcî el-Mes'ûdî, *el-Hulâsatü'n-nakıyye fî ümerâ'i İfrîkıyye*, Tunus 1323/1905, s. 64; Kehhâle, *Aʿlâmü'n-nisâ'*, Beyrut 1404/1984, III, 183-184; H. H. Abdülvehhâb, *eş-Şehîrâtü't-Tûnisiyyât*, Tunus 1353/1934, s. 74; a.mlf., "Mennûbiye", *İA*, VII, 720-721; a.mlf., "ʿÂ'isha al-Mannūbiyya", *EI²* (İng.), I, 308-309.

 İrfan Gündüz

ÂİŞE bint MUHAMMED

(عائشة بنت محمد)

Ümmü Muhammed Âişe bint Muhammed b. Abdilhâdî el-Makdisiyye (ö. 816/1413)

Sekizinci hicrî asrın tanınmış hadis âlimi.

723'te (1323) Dımaşk'ta doğdu. Henüz dört yaşlarında iken Ahmed b. Ebû Tâlib el-Haccâr'dan *Sahîh-i Buhârî*'yi, daha sonra Şerefeddin Abdullah b. Hasan'dan *Sahîh-i Müslim*'i dinleyerek hadis tahsil etmeye başladı. Babasından ve ayrıca devrinin meşhur âlimi Ebû Bekir er-Râzî'den İbn Hişâm'ın *es-Sîre*'si ile Dârimî'nin *es-Sünen*'i gibi bazı önemli kitapları okuyarak icâzet aldı. Tahsilini tamamladıktan sonra bütün vaktini hadis okutmaya ve icâzetini aldığı kitapları rivayet etmeye ayırdı. İbn Hacer el-Askalânî kendisinden *Sahîh-i Buhârî* başta olmak üzere birkaç kitap okumuştur.

Âişe bint Muhammed, *Sahîh-i Buhârî*'nin rivayet tariklerini kendisinde toplamış olan Hâfız el-Haccâr'dan bu kitabı rivayet edenlerin sonuncusudur. Hanbelî mezhebine mensup olan Âişe Bağdat'ta vefat etti (Rebîülevvel 816/Haziran 1413). İki kardeşi Fâtıma ve Zeyneb de devrinin ileri gelen hadis âlimlerindendi.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Hacer, *İnbâ'ü'l-gumr bi-enbâ'i'l-ʿumr* (nşr. Abdullah b. Ahmed el-Alevî — Muhammed Sâdıkuddin el-Ensârî), Haydarâbâd 1396/1976 → Beyrut 1406/1986, VII, 132-133; Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmiʿ*, XII, 81; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, VII, 120-121; Kehhâle, *Aʿlâmü'n-nisâ'*, Dımaşk 1378/1959, III, 187-188.

 Mücteba Uğur

ÂİŞE bint TALHA b. UBEYDULLAH

(عائشة بنت طلحة بن عبيد الله)

Ümmü İmrân Âişe bint Talha b. Ubeydillâh et-Temîmiyye (ö. 101/719)

Meşhur kadın tâbiî.

Babası aşere-i mübeşşere* den Talha b. Ubeydullah, annesi Hz. Ebû Bekir'in kızı Ümmü Külsûm'dur. Önce Hz. Ebû Bekir'in torunu Abdullah b. Abdurrahman'la evlendi. Bu evlilikten İmrân, Abdurrahman, Ebû Bekir ve Talha adında dört oğlu ve Nefîse isminde bir kızı oldu. Kocasının ölümü üzerine Mus'ab b.

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. -- Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

Zübeyr, onun öldürülmesinden sonra da Ömer b. Ubeydullah ile evlendi.

Âişe iffet, metanet ve dirayet sahibi, kendinden son derece emin bir hanımdı. Arap tarihi, edebiyatı ve özellikle şiiri konusunda geniş bilgisi vardı. Teyzesi Hz. Âişe ile yakın teması dolayısıyla hadis kültürü de sağlamdı. Hz. Âişe'den hadis rivayet etti. Kendisinden de oğlu Talha b. Abdullah, üç yeğeni Talha b. Yahyâ, Muâviye b. İshak ve Mûsâ b. Ubeydullah, ayrıca Atâ b. Ebû Rebâh gibi muhaddisler hadis nakletmişlerdir. Meşhur hadis tenkitçilerinden Yahyâ b. Maîn onun hakkında, "sika ve hüccettir"; İclî, "Medineli güvenilir bir tâbiîdir"; Ebû Zür'a ed-Dımaşkî de, "İnsanlar ondan edep ve fazilet sahibi olması sebebiyle hadis nakletmişlerdir" demektedirler. İbn Hibbân da onu güvenilir râviler arasında zikretmektedir. Rivayetleri *Kütüb-i Sitte*'de yer almıştır.

Âişe, bir gün halkın dert ve şikâyetlerini arzetmek için Halife Hişâm b. Abdülmelik'e gitmiş, geliş sebebi sorulunca, "Gökten rahmet yağmıyor, sen de hakkımızı vermiyorsun" demiştir. Şerefine düzenlenen toplantıya katılan Emevî hânedanının ileri gelenleri onun Arap tarihi, edebiyatı ve özellikle Hz. Âişe'den öğrendiği yıldızlara dair engin bilgisi karşısında takdir ve hayranlıklarını ifade etmişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Sa'd, *et-Tabakāt*, VIII, 467; İbn Abdû Rabbih, *el-ʿİkdü'l-ferîd*, IV, 322, 407; VI, 109, 140; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Eğānî*, Kahire 1927, XI, 176-194; Zehebî, *Aʿlâmü'n-nübelâʾ*, IV, 369-370; İbn Hacer, *Tehẕîbü't-Tehẕîb*, XII, 436-437; Mehmed Zihnî, *Meşâhîrü'n-nisâ*, İstanbul 1295, II, 18; Ronart, *CEAC*, s. 29; Kehhâle, *Aʿlâmü'n-nisâʾ*, Beyrut 1977, III, 137-155; K. V. Zetterstéen, "Â'işe", *İA*, I, 230.

 A. Lütfi Kazancı

ÂİZ b. AMR

(عائذ بن عمرو)

Ebû Hübeyre Âiz b. Amr
b. Hilâl el-Müzenî el-Basrî
(ö. 61/680-81)

Bey'atürrıdvân'da bulunan mücahid sahâbî.

Hudeybiye'de Hz. Peygamber'e biatından önceki hayatı hakkında bilgi yoktur. Huneyn Gazvesi'nde düşmanla göğüs göğüse çarpıştı ve yüzünden ağır şekilde yaralandı. Yarasını bizzat Hz. Peygamber sardı (Hâkim, III, 587-588). Hz. Peygamber'in vefatından sonra Mezopotamya bölgesi fethedilince Basra'da yerleşti. Bir ilim ve irfan mektebi olan evinin kapısı herkese açıktı. Doğru bildiğini söylemekten çekinmeyen bir tabiata sahipti. Bir gün Basra valisi ve Hz. Hüseyin'in katili Ubeydullah b. Ziyâd'ın huzuruna girdi ve, "Zalimler en kötü idarecilerdir" hadisini bizzat Hz. Peygamber'den duyduğunu söyleyerek zulümden sakınmasını tavsiye etti. Valinin ona, "Peygamber'in seçkin ashabındansın" diye yer göstermesi üzerine de ashap arasında seçkinlik diye bir şey olmadığını, böyle şeylerin sonradan meydana çıktığını söyledi (bk. Müslim, "Fezâʾilü'ṣ-ṣaḥâbe", 170). Cenaze namazını Ubeydullah b. Ziyâd'ın kıldırmasını önlemek için ashaptan Ebû Berze el-Eslemî'nin kıldırmasını vasiyet etti.

Hasan-ı Basrî, Muâviye b. Kurre, Âmir el-Ahvel, Abdullah b. Halîfe, kendi oğlu Haşrec Âiz'den hadis rivayet ettiler. Hadislerinden on üçü Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde (V, 64-65), ikisi de *Ṣaḥîḥ-i Müslim*'de mevcuttur ("İmâre", 23; "Fezâʾilü'ṣ-ṣaḥâbe", 170). *Ṣaḥîḥ-i Buḫârî*'de de bir **mevkuf*** rivayeti bulunmaktadır ("Meġāzî", 35).

BİBLİYOGRAFYA :

Müsned, V, 64-65; Buhârî, "Meġāzî", 35; a.mlf., *et-Târîḫu'l-Kebîr*, VII, 58; Müslim, "İmâre", 23, "Fezâʾilü'ṣ-ṣaḥâbe", 170; İbn Sa'd, *et-Tabakāt*, VII, 31; Halîfe b. Hayyât, *et-Tabakāt* (Zekkâr), I, 84; İbn Hibbân, *Meşâhîr*, s. 41; İbn Abdülber, *el-İstîʿâb*, III, 152; Hâkim, *el-Müstedrek*, III, 587-588; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ġābe*, Kahire 1285-87, II, 262; İbn Hacer, *Tehẕîbü't-Tehẕîb*, V, 89.

 Ali Yardım

ÂİZ b. SAÎD

(عائذ بن سعيد)

Âiz b. Saîd b. Zeyd
el-Muhâribî el-Cesrî
(ö. 37/657)

Hz. Peygamber'in duasını alan sahâbîlerden biri.

Hicretin onuncu yılında Muhârib kabilesi tarafından Hz. Peygamber'e gönderilen on kişilik heyet içinde yer aldı. Hanımı Ümmü'l-Benîn'in verdiği bilgiye göre, Âiz Hz. Peygamber'den elleriyle yüzünü sıvazlamasını ve kendisine hayır duada bulunmasını istemiş, Peygamber de onun bu isteğini yerine getirmiştir. Bu sebeple Âiz'in yüzünün daima parlaklığını ve tazeliğini koruduğu rivayet edilmiştir.

Âiz b. Saîd Hz. Peygamber'den sonra askerî ve siyasî hareketlere katıldı. İran fetihlerinde, Kādisiyye ve Celûlâ savaşlarında bulundu. Kabilesi Benî Muhârib'in bayraktarı olarak Cemel Vak'ası'na iştirak etti. Sıffîn Savaşı'nda Hz. Ali safında yer aldı ve bu savaşta şehid düştü.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Sa'd, *et-Tabakāt*, I, 299; İbn Abdülber, *el-İstîʿâb*, III, 152; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ġābe*, Kahire 1285-87, III, 97-98; Heysemî, *Mecmaʿu'z-zevâʾid*, Beyrut 1967, V, 412; İbn Hacer, *el-İṣâbe*, II, 262.

 Ali Yardım

ÂİZULLAH b. ABDULLAH

(bk. EBÛ İDRÎS el-HAVLÂNÎ).

AK (Benî Ak)

(بنو عك)

Ak b. Udsân'ın soyundan gelen eski bir Arap kabilesi.

Akk lugatta "rüzgârsız, sıcak ve bunaltıcı hava" anlamına gelir. Muhtemelen bulundukları çevrenin havasıyla ilgili olarak bu adı alan Benî Akk'in Kahtânîler'e mensup oldukları söylendiği gibi, Adnân evlâdından olduğu hakkında da bazı rivayetler vardır. Kâbe'yi çırılçıplak tavaf eden kabilelerden biri idi. Milâdî VII. yüzyılın başlarında, Yemen'in Tihâme yöresindeki Mevr vadisinden Sürdüd'ün ötesindeki Vâdiisehâm'a kadar uzanan sahada (Lühayye ile Hüdeyde arasında) Eş'arîler'le birlikte yaşayan Benî Ak çoğunlukla aynı reis tarafından idare edilmişlerdi. Mekke'nin fethinden sonra, Hz. Peygamber Benî Akk'e kendilerinden birinin vali olmasını uygun buldu ve Tâhir b. Ebû Hâle'yi vali tayin etti. Muâz b. Cebel'i de Kur'an öğretmek için gönderdi. Hz. Peygamber'in ölümünden sonra ilk irtidad hareketi Benî Ak ve Eş'arîler arasında görüldü. Sahil yolu üzerinde A'lâb denilen yerde toplanarak isyan eden Benî Ak, Eş'arîler ve dağınık halde yaşayan bir kısım bedevîler tarafından da destekleniyordu. Tâhir b. Ebû Hâle, bu durumu Hz. Ebû Bekir'e bir mektupla bildirdikten sonra üzerlerine yürüdü. Yapılan savaşta Benî Ak ve müttefikleri kesin bir yenilgiye uğratıldı. Benî Akk'in burada toplanan grubu ile onlara katılanlar irtidad ettikleri için bu tarihten itibaren "Ehâbis" (kötü insanlar) adıyla anılmaya başlandı ve bu yola da "Ehâbis yolu" denildi.

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

Mısır'ın fethinde Amr b. Âs'ın yanında yer alan Benî Ak, Sıffîn Savaşı'nda Muâviye'yi desteklemiş ve Hz. Ali'nin meşhur kumandanı Mâlik el-Eşter'e karşı savaşmışlardır. 64 (683) yılında meydana gelen Harre Savaşı'nda ve Haccâc'ın Abdullah b. Zübeyr'i muhasarasında (73/692) Emevîler'in safında yer almışlardır.

BİBLİYOGRAFYA :

Ezrâkī, *Aḫbâru Mekke* (Melhas), I, 182; Belâzürî, *Ensâb*, I, 13; Taberî, *Târîḫ* (Ebü'l-Fazl), III, 318, 320-321; İbn Haldûn, *el-ʿİber*, Bulak 1284 — Beyrut 1399/1979, II, 299; Kalkaşendî, *Nihâyetü'l-ereb*, Beyrut 1405/1984, s. 332; *Tâcü'l-ʿarûs*, "ḫbṣ" ve "ʿakk" md.leri; Cevad Ali, *el-Mufaṣṣal*, I, 390-391; Kehhâle, *Muʿcemü ḳabâʾili'l-ʿArab*, Beyrut 1402/1982, II, 802; Reckendorf, "Akk", *İA*, 249-250; W. Caskel, "ʿAkk", *EI²* (İng.), I, 340-341.

 A. LÜTFİ KAZANCI

AK ALEM

(bk. ALEM).

AK ORDA HANLIĞI

(bk. ALTIN ORDA HANLIĞI).

AKA

(bk. AĞA).

AKA GÜNDÜZ

(1885-1958)

Türk romancısı, gazeteci ve şair.

Asıl adı Hüseyin Avni'dir. İlk yazılarında Enis Avni, daha sonra da Aka Gündüz adını kullandı ve bu sonuncu isimle tanındı. Rumeli'de Alasonya kasabasında doğdu. İlk tahsilini Serez ve Selânik'te yaptı; Selânik Rüşdiyesi'nden sonra Eğrikapı Sırp Rüşdiyesi'ne devam etti. Okumasını istemeyen üvey annesinden kaçıp İstanbul'a geldi ve sırasıyla Galatasaray, Edirne ve Kuleli askerî idâdîlerinde okudu. Harbiye'nin ikinci sınıfında iken siyasete karıştığı için hastalığı da bahane edilerek okuldan ihraç edildi ve tekrar Selânik'e döndü. Daha sonra Paris'e gitti; orada Collège de France, Paris Güzel Sanatlar Okulu ve Hukuk Fakültesi'nde iki buçuk yıl çeşitli derslere devam ettikten sonra İstanbul'a döndü. Hariciye gümrüğünde bir memuriyete tayin edildi. Bu vazifede çok kalmadan Selânik'te ikamete mecbur olarak sürgün edildi. 31 Mart Vak'ası sırasında Hareket Ordusu ile birlikte İstanbul'a geldi (1909). Adana'daki Ermeni ayaklanması üzerine oraya vali tayin edilen Bahriye nâzırı Büyük Cemal Paşa'nın maiyetinde, on dört ay Adana vilâyet meclisi başkâtipliğinde bulundu. Bu sırada *Adana Vilâyet Gazetesi*'nde birçok yazısı çıktı. İstanbul'a döndükten sonra matbuat hayatına atıldı. İstanbul'un işgali üzerine İngilizler tarafından Malta'ya sürüldü. Sürgün dönüşü Ankara'ya giderek Millî Mücadele'ye kalemiyle katıldı ve Paşa Kâzım ile *Anadolu'da Peyâm-ı Şabah* (1920) gazetesini çıkararak İstanbul'da Millî Mücadele aleyhinde yazılar neşreden *Peyâm-ı Sabah*'a karşı çıktı ve muhaliflerin sindirilmesinde rol oynadı. Cumhuriyet'ten sonra Millî Mücadele'yi yücelten ve Cumhuriyet'in resmî prensiplerini yaymaya çalışan eserlerini yayımladı. 1932-1946 yılları arasında Ankara milletvekilliği yaptı. 6 Kasım 1958'de öldü.

Edebiyat dünyasına oldukça genç sayılabilecek bir çağda, on altı yaşında, Edebiyât-ı Cedîde şairleri tarzında manzumeler yazmakla giren Aka Gündüz, Enis Safvet, Avni, Muallim ve Serkenkebîn takma adlarıyla edebî ve mizahî birçok şiir ve yazı kaleme almıştır. 1901 Martında *Mecmûa-i Edebiyye*'de (1315-1318) çıkan bir şiirle yayın dünyasına ayak basmış, daha sonra Selânik'te yayımlanan *Çocuk Bahçesi* (1903) ve *Genç Kalemler* (1911) dergilerinde yer alan yazılarıyla edebiyat çalışmalarını sürdürmüş ve kısa sürede tanınmıştır. Selânik'te haftalık *Kadın* gazetesini yayımlamış (1908) ve burada Seniha Hikmet adıyla yazdığı şiir ve makaleler ilgi uyandırmıştır. *Karagöz* (1908) gazetesinin başmuharrirliğini yapmış, Ubeydullah Efendi ile birlikte *Hak Yolu* adlı bir akşam gazetesi de çıkarmıştır (1910). Daha sonra İstanbul'da Ercümend Ekrem (Talu) ile beraber mizahî *Alay* dergisini yayımlamıştır (1920). *Sabah* (1889), *Zaman* (1909), *Hizmet* (1925), *Âhenk* (1928), *Tercüman* (1887-1917), *Tanin* (1324-1341), *İleri* (1334-1340), *Hâkimiyet-i Milliye* (1336-1928) gibi birçok gazetelerde yayımlanan şiir, hikâye, roman ve makaleleriyle gazetecilik ve yazarlığı sürdürmüştür.

Asıl şöhretini millî edebiyat cereyanına katıldıktan sonra kazanan Aka Gündüz, 1923'ten önce yayımladığı eserlerinde, daha çok, Türklük duygusuyla Rumeli'de düşman elinde kalan Türk



Aka Gündüz

toprakları karşısında duyduğu ıstırabı, bir avuç Türk'ün bu topraklarda verdiği kahramanca mücadeleyi dile getirmiştir. Cumhuriyet'ten sonra neşrettiği eserlerinin büyük bir kısmı ise doğrudan doğruya tezli roman niteliğinde olup ele aldığı zaman dilimi, imparatorluktan millî devlete geçiş dönemidir. Romanlarında kadın ve çocuk terbiyesi, suça ve fuhşa sürüklenmenin sosyal-psikolojik sebepleri, bâtıl inançların kötü etkileri, savaşın doğurduğu ekonomik ve ahlâkî çöküş, inkılâplardan sonra ortaya çıkan yeni ve yerli hayat tarzının müdafaası ön planda bulunmaktadır. Devrinde geniş bir okuyucu kitlesi tarafından tutulmuş ve eserleri okunmuş bir yazar olan Aka Gündüz'ün şiir, hikâye, piyes, roman, mizahî hikâye, fıkra ve çocuk hikâyesi türlerinde yetmişe yakın eseri yayımlanmıştır. Şiirlerinden bazıları bestelenmiş ve sevilen şarkılar arasında yer almıştır.

Eserleri. Çoğu devrin gazete ve mecmualarında tefrika edilen ve bir kısmı bu halde kalan eserlerinden kitap halinde basılan başlıcaları şunlardır: **Şiir ve Piyesleri:** *Bozgun* (şiir, İstanbul 1334); *Muhterem Katil* (piyes, İstanbul 1330); *Yarım Türkler* (piyes, İstanbul 1919); *Beyaz Kahraman* (piyes, Ankara 1932); *Yarım Osman* (piyes, Ankara 1933); *Mavi Yıldırım* (piyes, Ankara 1933). **Hikâye ve Romanları:** *Türk Kalbi* (İstanbul 1327); *Türkün Kitabı* (İstanbul 1329); *Kurbağacık* (İstanbul 1335); *Bu Toprağın Kızları* (Ankara 1927); *Hayattan Hikâyeler* (İstanbul 1928); *Dikmen Yıldızı* (İstanbul 1928); *Odun Kokusu* (İstanbul 1928, eser daha sonra *Odun Kokusundaki Hicran* adıyla yeniden basılmıştır, İstanbul 1938); *Tank-Tango* (İstanbul 1928); *İki Süngü Arasında* (İstanbul 1929); *Yaldız* (İstanbul 1930); *Çapkın Kız* (İstanbul 1930); *Aysel* (İstanbul 1932); *Ben Öldürmedim* (İstanbul 1933); *Onların Romanı*

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

(İstanbul 1933); *Kokain* (İstanbul 1933); *Üvey Ana* (Ankara 1933); *Üç Kızın Hikâyesi* (İstanbul 1933); *Aşkın Temizi* (İstanbul 1937); *Çapraz Delikanlı* (İstanbul 1938); *Zekeriya Sofrası* (İstanbul 1938); *Mezar Kazıcıları* (İstanbul 1939); *Giderayak* (İstanbul 1939); *Yayla Kızı* (İstanbul 1940); *Türk Duygusu* (mensure/kısa yazı, Ankara 1941); *Bebek* (İstanbul 1941); *Bir Şöförün Gizli Defteri* (İstanbul 1943); *Sansaros* (İstanbul 1945); *Eğer Aşk* (İstanbul 1946); *Bir Kızın Masalı* (İstanbul 1954). **Çocuk Kitapları:** *Gazi'nin Gizli Ordusu* (İstanbul 1930); *Demirelin Hikâyeleri* (İstanbul 1930); *Meçhul Asker* (İstanbul 1930); *Köy Muallimi* (piyes, Ankara 1932); *Yılmazların İkizleri* (piyes, Ankara 1932).

Bunlardan *İki Süngü Arasında* ve *Bir Şöförün Gizli Defteri* adlı eserleri filme alınmıştır. Eserlerinin geniş bir listesini Ferit Ragıp Tuncor, *Yeni Defne*'de (s. 8-9) ve Abide Doğan, *Aka Gündüz* adlı eserinde (s. 184-187) vermişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA :

S. Nüzhet Ergun, *Aka Gündüz, Hayatı, Eserleri*, İstanbul 1937; a.mlf., *Türk Şairleri*, I, 387-394; Murat Uraz, *Akagündüz-Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve Eserlerinden Parçalar*, İstanbul 1938; İsmail Habib [Sevük], *Tanzimat'tan Beri Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul 1943, s. 484; Hilmi Yücebaş, *Bütün Cepheleriyle Aka Gündüz*, İstanbul 1959; Kocatürk, *Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 850; Akyüz, *Modern Türk Edebiyatı*, s. 171, 174, 182-183, 233; Abide Doğan, *Aka Gündüz*, Ankara 1989; Ferit Ragıp Tuncor, "Aka Gündüz (Enis Avni) 1885-1958", *Yeni Defne*, II/20, İstanbul 1983, s. 3-9; "Aka Gündüz", *TDEA*, I, 83-84.



SEMA UĞURCAN

AKABE

(العقبة)

Allah'a giden yolda sâlikin önüne çıkan aşılması güç engelleri ifade etmek için kullanılan bir tasavvuf terimi.

Sözlükte "sarp yol, dağdaki aşılması zor dik geçit" anlamına gelen **akabe**, Kur'ân-ı Kerîm'de mecazi olarak köle âzat etmek, bir yetim veya yoksulu doyurmak; mümin, sabırlı ve haktan yana kimselerden olmak gibi faziletler için kullanılmıştır (bk. el-Beled 90/11-14). Kur'an insanı, kendisine birçok nimetler verilmiş olmasına rağmen, neticesi hayır olan bu sarp ve dik yokuşu tırmanarak faziletler kazanma çabasını göstermediği için kınamıştır.

Mutasavvıflar Kur'an'da geçen akabe kelimesini, "maksada ulaşmak için aşılması, yok edilmesi gereken tabii engeller ve nefsânî bağlar" olarak yorumlamışlardır. İbrâhim b. Edhem, bir kimsenin sâlih kişiler derecesine çıkabilmesi için refah, izzet, rahatlık, uyku, zenginlik, tamah kapılarını kapatıp sıkıntı, zillet, cehd, uykusuzluk, fakirlik, ölüme hazırlık kapılarını açmaktan ibaret olan "altı akabe"yi aşması gerektiğini söyler. İbnü'l-Arabî'ye göre sûfî ile muradı olan hak arasında sarp ve dik bir yokuş vardır. O, tabiat itibariyle bu yokuşun alt tarafındadır. Zirveye çıkmak için bu dik yokuşun aşılması gerekir. Tepe noktasına çıkılıp öte tarafına bakılınca artık bir daha geri dönülemez; çünkü dönülmesi imkânsız bir noktaya ulaşılmıştır. Sûfîlerin, "Dönen yoldan döner, eren dönmez" sözü bu makam için söylenmiştir. Bu tepe noktası "işrâf" ve "ıttılâ" makamıdır.

Halvetiyye tarikatında nefsin emmâre, levvâme, mülhime, mutmainne, râziyye, marziyye ve kâmile sıfatları onun akabeleri kabul edilir. Bu yedi akabe lâilâhe illallah, Allah, hû, hak, hay, kayyûm, kahhâr zikriyle aşılır ve her akabe safhasında bir nur tecelli eder. Bu nurlar sırasıyla şöyledir: Mavi, sarı, kırmızı, siyah, yeşil, beyaz ve renksiz.

"Yalnız sana ibadet eder ve yalnız senden yardım dileriz" (el-Fâtiha 1/5) âyetinde, "Yalnız sana ibadet ederiz" şeriata "Yalnız senden yardım dileriz" hakikate işaret eder. Şeriata, "faydalı ilim" ve "ihlâslı amel" akabeleri geçilerek ulaşılır. "Yalnız sana ibadet ederiz"deki akabeleri geçmek için, çocuğu sütten keser gibi organları şeriata aykırı işlerden, nefsi kötü alışkanlıklardan, sırrı tabiatın bulanıklığından, aklı vehim ve hayalden, ruhu mâsivâdan arındırmak gerekir. Hakikate ise yedi akabe geçilerek ulaşılır: Birinci akabeden ihlâslı niyet, ikincisinden hikmet, üçüncüsünden ledünnî bilgiler, dördüncüsünden melekûttaki münâcâtlar, beşincisinden kurbiyet makamındaki nurlar, altıncısından sevgi halindeki müşahedenin ışıkları görünür. Yedinci akabeyi aşanlar kutsiyet gülistanına konarlar. Burası fenâ ve mahv makamıdır. Bazı kaynaklarda ilim, tövbe, alâik (dünya, nefis, şeytan), avârız (rızk, tehlike, kazâ, musibet), bâis (havf-recâ), kādih (ucb-riya), hamd ve şükürden ibaret yedi akabeden söz edilir.

Akabeler, Gazzâlî'nin *Risâletü't-ṭayr*'ından sonra Attâr'ın *Manṭıku't-ṭayr*'ında oldukça geniş ve edebî bir üslûpla işlenmiştir. Ancak Attâr **akabe** yerine **vâdi** terimini kullanmıştır. Ona göre Allah'a vâsıl olmak, ancak son derece zor ve tehlikeli olan aşk, mârifet, istiğnâ, tevhid, hayret, fakr ve fenâ vadileri aşıldıktan sonra mümkündür. Sâlikin sadece Allah'ı görmesi ve mâsivâyı görmemesi makamına **cem'** adı verilir. Bu halden sonra **fark-ı sânî** denilen ve yaratıcıyı yaratıcı, yaratılmışı da yaratılmış olarak görme ve ikisini birbirinden ayırma hali gelir. En değerli ve en yüce hal budur. Ancak fark-ı sânîye ulaşmaya genellikle cem' hali engel olduğundan buna **akabetü'l-cem'** denilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Sülemî, *Ṭabakāt*, s. 38; Gazzâlî, *Risâletü't-ṭayr* (*Mecmûʿatü'r-resâʾil* içinde), Beyrut 1406/1986, s. 47-53; İbnü'l-Arabî, *el-Fütûḥât*, IV, 107-108; Attâr, *Manṭıku't-ṭayr* (nşr. Cevad Şekûr), Tahran 1962; Gümüşhânevî, *Câmiʿu'l-uṣûl*, İstanbul 1276, s. 76; Sâdık Vicdânî, *Tomar-Halvetiyye*, s. 35; Abdülmün'im el-Hifnî, *Muʿcemü muṣṭalaḥâti'ṣ-ṣûfiyye*, Beyrut 1400/1980, s. 185.



SÜLEYMAN ULUDAĞ

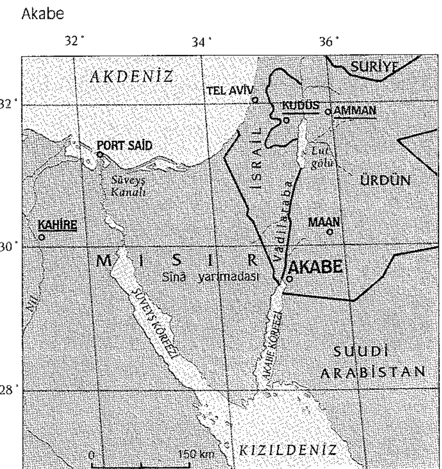
AKABE

(العقبة)

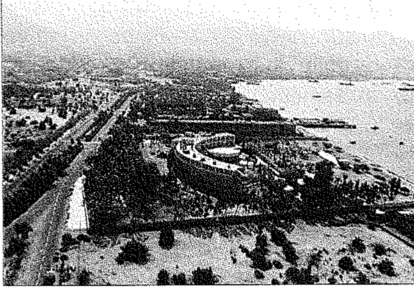
Ürdün Hâşimî Krallığı'nın Kızıldeniz kıyısında bulunan önemli bir liman şehri.

Akabe körfezinin kuzeydoğu köşesinde bulunan ve önceleri Eyle (Elath) adıyla anılan Akabe, Ürdün'ün denize açılan tek limanıdır. Şehir, Maan ile doğudaki Vâdilhismâ'dan gelen yolların Vâdîism

Akabe



Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

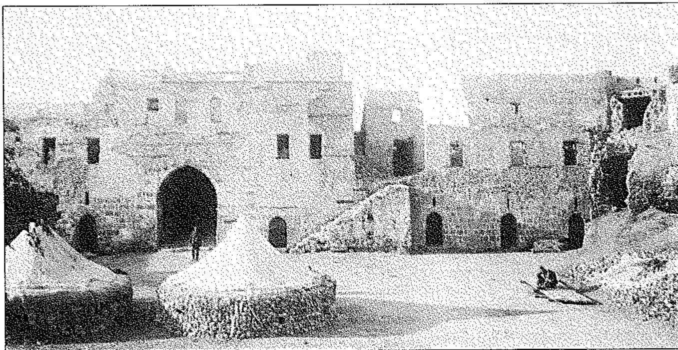


Akabe şehrinden bir görünüş

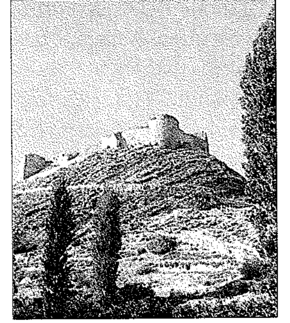
(وادى إثم) üzerinden geçerek körfeze ulaştığı yerde kurulmuştur. Dağlardan körfeze doğru açılan geçit Akabetü'l-Eyle olarak bilinirken sonraları Akabe olarak kısaltılmış ve şehrin de adı olmuştur.

İslâmiyet'ten önce Eyle Bizanslılar'a bağlı olarak Gassânîler tarafından idare edilmiştir. Eski devirlerde, kısmen de Ortaçağ'da deniz ve kara ticareti için büyük önemi haizdi. Zira şehir kervan yolları ile limanın birleştiği noktada bulunuyordu. Eyle ile İslâmî devirdeki ilk münasebet, 9 (630-31) yılında Tebük Seferi sırasında rahip Yuhannâ b. Ru'be başkanlığında halkın itaat etmesi ve bağlılık bildirmesi ile görülmektedir. Hz. Peygamber, Eyle rahibine gönderdiği mektuba verilen müsbet cevap üzerine kendilerine bir **ahidnâme*** göndermiştir (bk. M. Hamîdullah, s. 117).

İlk İslâm fetihleri sırasında müslümanlar tarafından alınan Akabe, 1115 yılında I. Haçlı Seferi esnasında Kudüs Krallığı'nın hâkimiyetine girdi. Kral Baudouin önce Şevbek dolaylarında bir kale yaptırdı, daha sonra da Franklar tarafından Aila veya Elyn şeklinde adlandırılan şehri işgal ve bir iç kale inşa ederek tahkim etti. Bundan sonra şehrin karşısında bulunan ve Franklar'ın Graye dedikleri Cezîretülfir'avn'a geçerek burada da bir kale inşa ettirdi. Her iki müstahkem mevkide garnizonlar kuruldu. Bunların yardımı ile artık Franklar Şam ile Arabistan ve Mısır arasındaki yollara hâkim olmuş bulunuyorlardı. Ancak Selâhaddîn-i Eyyûbî 1170 Aralık ortalarında şehri ve adayı zaptetti. Böylece Eyle ve dolayısıyla hac yolları tekrar müslümanların eline geçmiş oldu. Akabe daha sonra Memlük Devleti'nin idaresi altına girdi. Sultan Nâsır Muhammed b. Kalavun zamanında (1309-1340) hac kafilelerinin rahatça seyahat etmesi için bazı imar faaliyetlerine girişildi. Memlükler devrinin sonlarında Sultan Kansu Gavri (ö. 1516) de bölgeden geçen hac kafilelerinin emniyetini sağlamak için burada bir kale yaptırdı. Yavuz Sultan Selim'in Mısır seferi sırasında Osmanlı idaresine giren Akabe, Osmanlı idarî teşkilâtında Hicaz bölgesine bağlı idi ve Cidde'deki valinin kontrolü altında bulunan kale muhafızı burada oturuyordu. Osmanlı döneminde de hac yoluna itina gösterilmiş ve yolların muhafazası için bir kale inşa edilmiştir. İdrîsî ve Evliya Çelebi gibi seyyahlar kervan yolunun gayet sarp inişli, iki tarafı yalçın kayalarla çevrili olduğunu belirtmektedirler. Bu yollardan geçen hacılar daima koruma altına alınmış ve güvenlikleri sağlanmıştır. Osmanlılar'ın yaptırdığı kaleyi Evliya Çelebi ayrıntılı bir şekilde anlatmakta ve içindeki kulelerden, hisarlardan, camisinden, hamamından, kapılarından, değirmeninden bahsetmektedir. Dört tarafı hurma bahçeleri ile kaplı olan kaleye erzak Kudüs, Halîlürrahman, Nablus, Aclûn, Remle ve Gazze'den gelmekte idi. Osmanlı topraklarından hacca gidenlerin Şam'dan sonra ikinci ana durağı olan Akabe, aynı zamanda Şam ile Mısır üzerinden gelen hacıların da buluşma noktası idi. Akabe, 1869 yılında Süveyş Kanalı'nın açılması ve 1908'de Hicaz demiryolunun yapılması ile önemini kısmen kaybetti.



XX. Yüzyıl başlarında Akabe Kalesi'nin içten görünüşü (İÜ Ktp., Albüm, nr. 90644)



Akabe'de Şevbek Kalesi kalıntıları

Osmanlı Devleti 1892'de Hidiv Abbas Hilmi Paşa'dan Mısır idaresinde olan bölgeleri tahliye etmesini istedi. 1906 yılına kadar bir gelişme olmaması üzerine Osmanlılar Akabe'yi ve yakınındaki Tâbe'yi idareleri altına aldılar. Ancak Hindistan yolunun emniyeti için bölgeyi önemli gören İngiltere Bâbıâli'den Akabe'nin derhal tahliye edilmesini istedi ve on günlük bir süre tanıdı (3 Mayıs 1906). Bu olay son devir Türk siyasi tarihinde Akabe meselesi adıyla geçmektedir.

I. Dünya Savaşı'ndan sonra idarî bakımdan eskiden olduğu gibi Hicaz'a bağlı kalan Akabe, Hicaz'ın Ekim 1925'te Necid bölgesinden gelen Suûdîler'in eline geçmesi üzerine Maan ile birlikte Ürdün'e bağlandı. 1948-1949 Filistin Savaşı'ndan sonra yeni yerleşime sahne olan şehirde nüfus süratle çoğaldı. Bugün Ürdün'ün Kızıldeniz'e ve yurt dışına açılan tek liman şehri olması ve ülkenin gelir kaynakları arasında önemli yeri bulunan fosfatın bu limandan ihraç edilmesi sebebiyle Akabe ticarî bir merkez durumundadır. Ayrıca iktisadî duruma bağlı olarak lüks oteller ve turistik yatırımlarla şehir modern bir görünüm kazanmıştır. Akabe'nin nüfusu 1952'de 2.835 iken 1988'de 40.275'e ulaşmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

İdrîsî, *Şıfatü'l-Mağrib*, s. 163-164; İbn Battûta, *Tuhfetü'n-nüzzâr*, Kahire 1322-23, I, 80; II, 215; İbn Tağrîberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire*, Kahire 1383/1963, IX, 104; Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, II, 115; Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, IX, 460, 585; X, 822-824; Abdullah b. Hüseyin, *Müzekkirâtî*, Beytülmakdis, ts.; Danişmend, *Kronoloji*, IV, 352; *el-Kāmûsü'l-İslâmî*, V, 427; Yûsuf Derviş Gavânime, *Târîhu's-siyâsî li-şarkı'l-Ürdün fi'l-ʿasri'l-Memlûkî, el-Memâlîki'l-bahriyye*, Amman 1982, s. 187, ayrıca bk. İndeks; Ramazan Şeşen, *Salâhaddîn Devrinde Eyyûbîler Devleti*, İstanbul 1983, s. 40; M. Hamîdullah, *el-Vesâʾiku's-siyâsiyye*, Beyrut 1405/1985, s. 117; *The Middle East and North Africa*, London 1985, II, 453, 458, 462; S. Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi* (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1987, II, 81; A. Musil, "Eyle", *İA*, IV, 420-421; H. W. Glidden, "Ayla", *EI²* (İng.), I, 783-784.



MUSTAFA L. BİLGE

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

AKABE BİATLARI

(بيعتا العقبة)

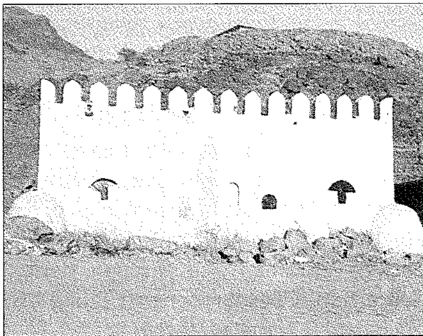
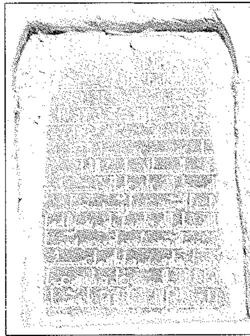
Mekke'nin Akabe mevkiinde, 621-622 yıllarında Medineli müslümanlarla Hz. Peygamber arasında yapılan iki anlaşma.

Arap yarımadasında Akabe adını taşıyan birçok yer vardır. Akabe biatlarının yapıldığı yer ise Mekke'de Mescid-i Harâm'a yaklaşık 3 km. uzaklıkta ve Mina hudutları içindedir. Hac sırasında şeytan taşlanan Cemerât bölgesinde, Cemre-i Akabe ismiyle anılan büyük şeytanın taşlandığı yere yakın etrafı tepelerle çevrili küçük, kuytu bir vadidir. Bugün burada, Medineli müslümanların Hz. Peygamber'e biat ettiğini hatırlatmak maksadıyla inşa edilmiş bir mescid bulunmaktadır.

Hz. Peygamber, Câhiliye devri âdetlerine göre hac vazifesini yerine getirmek ve çevrede kurulan panayırlara katılmak için değişik bölgelerden Mekke'ye gelen Araplar arasında İslâm'ı yaymak maksadıyla çeşitli faaliyetlerde bulunmaktaydı. Nübüvvetin on birinci yılına (620) rastlayan hac mevsiminde Yesrib (Medine) halkından bir grupla Akabe'de karşılaştı ve onlara İslâm'ı tebliğ etti. Hazrec kabilesine mensup olan altı kişilik bu grup İslâmiyet'i kabul edince, Hz. Peygamber onlardan kendisini Yesrib'e götürüp himaye etmelerini ve böylece İslâm dinini yaymasına yardımcı olmalarını istedi. Onlar da Evs kabilesiyle aralarında yıllardır süregelen savaşların yol açtığı düşmanlığın ortadan kalkacağını, bu yeni din vasıtasıyla iki kabile arasında birlik ve beraberliğin yeniden doğacağını ümit ettiklerini ifade ettiler. Medine'ye döndüklerinde Hazrec ve Evs kabilelerine İslâm'ı anlatacaklarını söyleyerek ertesi yıl Hz. Peygamber'le buluşmaya söz verdiler.

Bu küçük müslüman grubun Medine'de gösterdiği faaliyet sayesinde birçok kişi İslâmiyet'i kabul etti. Bunlardan on Hazrecli ve iki Evsli verilen söz üzerine ertesi yıl Mekke'ye gelip Akabe'de Hz. Peygamber'le buluştular. "Hiçbir şeyi Allah'a eş koşmayacaklarına, hırsızlık ve zina yapmayacaklarına, çocuklarını öldürmeyeceklerine, birbirlerine iftira etmeyeceklerine, emirlerine uyacaklarına" dair Hz. Peygamber'e söz verdiler ve ona biat ettiler. Nübüvvetin on ikinci senesi (621) Zilhicce ayında Akabe'de yapılan bu biata Birinci Akabe Biatı denir. Birinci Akabe Biatı, savaşla ilgili hususları ihtiva etmediği için Bey'atü'n-nisâ adıyla da anılmıştır. Hz. Peygamber Yesrib halkına İslâm'ı ve Kur'an'ı öğretmesi, orayı İslâm'ın merkezi olmaya elverişli hale getirmesi için Mus'ab b. Umeyr'i Yesrib'e gönderdi. Bir yıl boyunca Mus'ab'ın gösterdiği faaliyet, Yesrib'in iki büyük reisi Sa'd b. Muâz ile Üseyd b. Hudayr'ın müslüman olmaları ve çevrede İslâmiyet'in büyük kabul görmesi gibi birçok faydalar sağladı.

Nübüvvetin on üçüncü senesi (622) hac mevsiminde Hz. Peygamber'i Medine'ye davet etmeye karar veren, ikisi kadın yetmiş beş Medineli, asıl niyetlerini gizli tutarak hac için Mekke'ye giden müşrik Medineliler'le birlikte yola çıktılar. Mekke'ye varınca Hz. Peygamber'le gizlice haberleşerek hac vazifesinin ifasından sonra bir gece Akabe'de buluşmayı kararlaştırdılar. O gece Akabe'ye herkesten önce gelen Hz. Peygamber'in yanında sadece amcası Abbas b. Abdülmuttalib vardı. Abbas bir konuşma yaparak Hz. Muhammed'in kendi kabilesi arasında şerefli bir yeri bulunduğunu, ona inananların bağlılıklarından dolayı, inanmayanların da aynı soydan oldukları için onu korumayı bir vazife bildiklerini, buna rağmen Hz. Muhammed'in Medineliler'in davetini kabul ederek oraya hicret etme arzusunda olduğunu söyledi. Hz. Muhammed'i memleketlerine götürdükleri zaman başlarına çeşitli sıkıntılar gelebileceğine, bütün Arap kabilelerinin kendilerine düşman olacağına dikkatlerini çekti. Böyle bir durumda onu düşmanlarına teslim edeceklerse bu işten şimdi vazgeçmelerinin daha iyi olacağını ifade etti. Medineliler söylenenleri kabul ettiler ve Hz. Peygamber'e istediği şartlarda biata hazır olduklarını belirttiler. Bunun üzerine Hz. Peygamber bir konuşma yaptı, Kur'an okudu, onları İslâm'a daha kuvvetle bağlanmaya teşvik etti. Hicret ettiği takdirde kendisini canlarını, mallarını, çocuklarını ve kadınlarını korudukları gibi koruyacaklarına, rahat günlerde de sıkıntılı anlarda da ona itaat edeceklerine, bollukta da darlıkta da gerekli malî yardımları yapacaklarına, iyiliği emredip kötülüğe engel olacaklarına, hiç kimseden çekinmeden hak üzere bulunacaklarına ant içip biat etmeye davet etti. Orada bulunan Medineliler'in hepsi bu şartlarla ona biat ettiler. Bundan sonra Hz. Peygamber'in emri üzerine, Peygamber'le aralarındaki irtibatı sağlayacak on iki temsilci (**nakib***) seçtiler. Bu anlaşmaya da İkinci Akabe Biatı denildi. İkinci Akabe Biatı, savaşla ilgili hususları ihtiva ettiği için Bey'atü'l-harb adıyla da anılmıştır. Bu anlaşmadan sonra Hz. Peygamber ashabına Medine'ye hicret etmeleri için izin verdi. Aynı yıl içinde kendisi de Hz. Ebû Bekir'le hicret etti. Böylece İslâm tarihinde yeni bir dönem, Medine dönemi başlamış oldu.

Akabe biatlarının yapıldığı yerde daha sonra inşa edilen mescid ve kitâbesi

BİBLİYOGRAFYA :

Buhârî, "Menâkıbü'l-ensâr", 43; Müslim, "Ḥudûd", 43; İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 428-467; İbn Sa'd, *eṭ-Ṭabaḳāt*, I, 217-223; Taberî, *Târîḫ* (Ebü'l-Fazl), II, 353-368; Yâkūt, *Muʿcemü'l-büldân*, IV, 134; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, II, 95-100; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-meʿâd* (nşr. Şuayb el-Arnavût — Abdülkādir el-Arnavût), Kahire 1970, II, 57; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III, 148-168; Hamîdullah, *İslâm Peygamberi* (İstanbul 1980), I, 159; Martin Lings, *Muhammad, his life based on the earliest sources*, London 1983, s. 108-112.



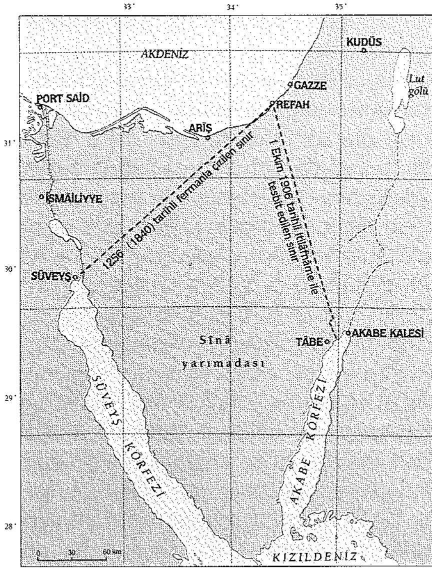
AHMET ÖNKAL

AKABE MESELESİ

Osmanlı Devleti ile İngiltere arasında 1906'da meydana gelen siyasî olay.

Mısır'dan sonra Küveyt'in de İngiliz nüfuzuna girmesi, Kızıldeniz'de büyük stratejik ehemmiyeti olan Akabe'nin önemini biraz daha arttırmıştı. Sînâ yarıma-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.



Akabe meselesini halleden antlaşmaya göre Osmanlı - Mısır sınırı

dasıyla Arap yarımadası arasında Hicaz demiryolu hattının Kızıldeniz'e açılan kapısı durumunda bulunan Akabe, Mehmed Ali Paşa zamanında Mısır hacılarının güvenliği için Mısırlı muhafızların kontrolüne verilmişti. Ancak Süveyş Kanalı'nın açılması, eski hac karayolunun önemini kaybedip deniz yoluna kaymasına sebep olurken, Hicaz demiryolunun emniyeti için Arîş'ten Akabe'ye kadar Sînâ yarımadasının ve özellikle Akabe Kalesi'nin Osmanlılar açısından önemi daha da arttı. Diğer yandan İngilizler de Arap yarımadasını Akabe, Küveyt ve San'a üçgeni içinde kontrol altına almak, Hicaz demiryolunun güneye doğru inmesiyle Süveyş Kanalı'nın emniyetini sağlamak ve böylece Hindistan'a giden ulaşım yollarını ellerinde tutmak istiyorlardı. Bunun için, Mısır'dan sonra 1882'den itibaren bir hareket üssü haline getirdikleri Akabe'yi de, Mısır muhafız kıtasını kendi kuvvetleriyle destekleyerek elde etmek istediler. Ancak II. Abdülhamid, yaverlerinden Rüşdü Bey'i bir askerî fırka ile Akabe'ye gönderip orayı işgal ettirdi. Rüşdü Bey Akabe'ye girdikten sonra Sînâ yarımadasında Tâbe'yi de aldı. Bunun üzerine daha geniş bir askerî harekâta hazırlanan ve Avrupa tarafından da desteklenen İngiltere, 3 Mayıs 1906'da verdiği ültimatomla, on gün içinde Sînâ yarımadasının boşaltılmasını istedi. Mısır'ı kendi mülkiyetinde sayan ve İngiliz işgalini reddeden II. Abdülhamid, kararlı bir politikayla, yeni sınırın belirlenmesi için oluşturulacak komisyonun Türk ve Mısırlılar'dan teşekkül etmesini sağladı. 1 Ekim 1906'da imzalanan ve sekiz maddeden meydana gelen itilâfnâmeyle yeni sınır tesbit edildi. Buna göre Tâbe Mısır'a, Akabe Osmanlı Devleti'ne bırakıldı ve direklerle tesbit edilecek düz hattın Refah'ta son bulması kararlaştırıldı. Bu itilâfnâmeyle Akabe meselesi halledilmiş, ancak bölgedeki Osmanlı - İngiliz rekabeti I. Dünya Savaşı sonlarına kadar devam etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

el-Cerîdetü'r-resmiyye (1257, 1283 ve 1296 tarihli fermân-ı hümâyunlar), Mısır 14 Nisan 1892; Mirliva Rüşdü, *Akabe Meselesi*, İstanbul 1326; Tahsin Paşa, *Abdülhamîd'in Yıldız Hatıraları*, İstanbul 1931, s. 23; Danişmend, *Kronoloji*, IV, 351-355; Bayur, *Türk İnkılâbı Tarihi*, I/1, s. 207-209; Erol Ulubelen, *İngiliz Gizli Belgelerinde Türkiye*, İstanbul 1982, s. 55-56; J. H. Kramers, "Mısır", *İA*, VIII, 253.

 AZMİ SÜSLÜ

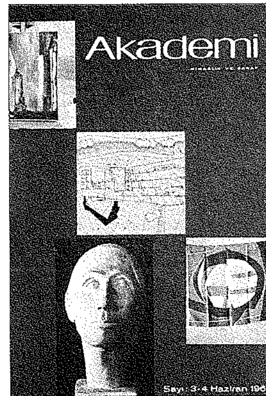
AKABETÜ'L-CEM

(bk. AKABE).

AKADEMİ

İstanbul'da yayımlanmış sanat dergisi.

İstanbul Güzel Sanatlar Akademisi (şimdi Mimar Sinan Üniversitesi) tarafından Mart 1964'te yayımlanmaya başlandı. Bir mimarlık ve sanat dergisi hüviyetiyle yılda üç sayı çıkmak üzere planlandıysa da uzun aralıklarla ancak on sayı neşredilebildi ve 1981 yılından sonra yayımına son verildi. Daha çok modern sanata dair yazılara yer verilmekle birlikte, içinde bilhassa eski Türk evleriyle eski küçük sanatlar ve süsleme sanatlarına dair pek çok makale ve resim bulunmaktadır.



Akademi dergisinin bir kapağı

 SEMAVİ EYİCE

AKADÎ

(bk. EBÛ ÂMİR el-AKADÎ).

AKAĞALAR

Osmanlı sarayında hizmet eden hadım ağalarının unvanı

(bk. DÂRÜSSAÂDE).

AKAİD

(العقائد)

İslâm dininde inanılması gereken esasların bütünü ve bunları konu edinen ilmin adı.

Akaid, "düğümlemek" mânasındaki **akd** kökünden türemiş bulunan **akîde** kelimesinin çoğuludur. Aynı kökten türetilen ve "iman" ile eş anlamlı olarak kullanılan **i'tikad** ise "düğüm atmışçasına bağlanmak, bir şeye gönülden inanmak, gönülden benimsemek" demektir. Bu durumda **akîde** "gönülden bağlanılan şey" anlamına gelir; bir terim olarak da "inanılması zaruri olan ilke" (iman esası, mü'menün bih) diye tarif edilebilir. Buna göre akaid, "İslâm dininin temel kaideleri, inanılması zaruri hükümleri" mânasına gelir. Bu temel kaidelerden bahseden ilme de akaid ilmi denilmiştir.

Akîde kavramı melek akîdesi, âhiret akîdesi gibi belli bir inanç esası için kullanıldığı gibi belli bir mezhebin veya bir mezhebi temsil eden kişinin çeşitli iman esaslarıyla ilgili özel telakki ve anlayışını ifade etmek üzere de kullanılır; Mâtürîdî'nin sıfâtullah akîdesi, Mu'tezile'nin kader akîdesi gibi. Ayrıca akîde iman konularını ihtiva eden bazı risâlelerin de adı olmuştur; *el-ʿAkîdetü't-Ṭaḥâviyye*, *el-ʿAkîdetü'n-Niẓâmiyye* gibi.

İslâm inancına göre ilâhî dinlerin akîde esasları, aslında vahye dayalı dinlerde ilk peygamber Hz. Âdem'den son peygamber Hz. Muhammed'e kadar değişikliğe uğramamıştır. Kur'ân-ı Kerîm'e göre bütün peygamberlerin tebliğ ettiği akaidin temelini tevhid inancı oluş-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

turmuştur (bk. el-Enbiyâ 21/25). Ancak zaman içinde tevhid inancından sapmalar olmuş, insanların müdahaleleriyle İslâm öncesi ilâhî dinlerin akîdelerinde bazı tahrifler meydana gelmiştir. Kur'an'da, Hz. Muhammed'e gönderilen vahyin önceki peygamberlerinkine benzer olduğu (bk. en-Nisâ 4/163) ve ona vahyedilen kitabın önceki ilâhî kitapları tasdik ettiği (bk. Fâtır 35/31) ifade edilir. Yine Kur'an'da, İslâm akaidinin üç ana konusunu (usûl-i selâse) teşkil eden ulûhiyyet, nübüvvet ve âhiret esaslarının geçmiş ilâhî dinlerde de mevcut olduğu (bk. en-Nahl 16/36; Fâtır 35/24; ayrıca bk. **ÂHİRET**) belirtilir. Vahiy ve nübüvvetin bulunduğu yerde meleklerin ve kitapların da bulunacağı şüphesizdir (bk. en-Nahl 16/2; Âl-i İmrân 3/3-4; el-İsrâ 17/55; el-Hadîd 57/25).

Bununla birlikte bugünkü Ahd-i Atîk'te Allah'a iman, Ahd-i Cedîd metinlerinde Allah'a ve âhirete iman prensibi dışında akaid esaslarıyla ilgili açık ifadeler bulmak mümkün değildir. Bunun sebebi, söz konusu ilâhî metinlerin tebliğcilerinin dönemlerinde veya dönemlerine yakın bir zaman içinde zapta geçirilip muhafaza edilememiş olmasıdır. Ahd-i Atîk'te yer alan on emir (Çıkış, 20/1-17; Tesniye, 5/6-21) içinde ve İsrâiloğulları'nca temel dua kabul edilen Şema duasında (Tesniye, 6/4-9) akaid esaslarından sadece Allah'ın birliği ve onu sevmenin gerekliliği ilkesi yer alır. Yahudi mukaddes metinlerinin incelenmesinden anlaşıldığına göre bu din iki temel üzerine kurulmuştur: Tek Tanrı'nın varlığına inanmak ve imanın tebliğcisi olarak İsrâiloğulları'nın seçilmiş olduğunu benimsemek. Âhiret inancı ise açık ve net değildir. Âhir zamanda vuku bulacak olan hükümranlık, ceza ve mükâfat, üzerinde yaşadığımız âlemde olacağa benzer. Bunu âhiret mânasına almak mümkün olduğu gibi yahudilerin beklediği dünya hükümranlığı şeklinde anlamak da mümkündür. Yahudi teolojisiyle ilgili çalışmalar İskenderiyeli Filon (ö. 60) tarafından başlatılmışsa da bu çalışmalar dinî zümrelerin tasvibini alamamıştır. Yahudi akaidinin tedvîni diye ifade edilebilecek ciddi çalışmalar, yahudilerin İslâm dünyası ile temasından sonra, derli toplu ve güçlü İslâm akaidinin tesiriyle başlamış ve gelişmiştir. Yahudilerin büyük çoğunluğu tarafından kabul edilen ve günümüzde de geçerli olan iman esasları İbn Meymûn (ö. 1204) tarafından şöyle tesbit edilmiştir: **1.** Allah vardır, birdir, benzeri yoktur, ezelî ve ebedîdir, her şeyi bilicidir. **2.** Peygamberlik müessesesi vardır, Hz. Mûsâ en büyük peygamber olup kendisine Tevrat vahyedilmiştir. **3.** Mesih gelecektir. **4.** Âhiret hayatı, ceza ve mükâfat haktır. İbn Meymûn'dan sonra yahudi teolojisi üzerindeki tartışmalar devam etmişse de söz konusu prensiplerde önemli bir değişiklik olmamıştır.

Hıristiyanlığın benimsediği mukaddes metinlerde akaidle ilgili fazla bir şey bulunmamakla birlikte hıristiyan teolojisi çalışmaları erken dönemlerden itibaren başlayıp geliştirilmiştir. Bugün hıristiyanlarca benimsenen ve çeşitli ibadetlerde tekrarlanan akaid esasları "İznik-İstanbul iman esasları" diye bilinir (bk. **HIRİSTİYANLIK**). Bu akaidin muhtevası havârilere ait akaid muhtevasına nisbetle biraz daha ayrıntılı görünmektedir. Hıristiyan çoğunluğunun benimsediği bu akaid esasları Allah'a, nübüvvete ve âhirete imanı kapsaması yanında Îsâ Mesîh, bâkire Meryem, kutsal kilise ve vaftiz müessesesiyle ilgili bazı inançlar da ihtiva eder.

İslâm akaidini oluşturan esaslar Kur'ân-ı Kerîm'de ve hadislerde hiçbir yoruma mahal bırakmayacak şekilde açık ve seçik olarak yer almıştır. Kur'an'da Allah'a, peygamberlerine, kitaplara, meleklere, âhirete, kazâ ve kadere iman konusuna temas eden ve yer yer ayrıntılı bilgiler veren birçok âyet vardır (bk. Jules La Beaume, İndeks; Muhammed Fâris Berekât, İndeks, ilgili bölümler). Hadis kitaplarının birçok bölümünde de (Îmân, İ'tisâm bi'l-kitâb ve's-sünne, Enbiyâ, İstitâbetü'l-mürteddîn, Bed'ü'l-halk, Tevhîd, Cennet, Cehennem, Sünnet, Münâfikūn, Kader, Kıyâmet, Fiten, Melâhim ve Mehdî gibi) iman esasları ile ilgili çeşitli bilgiler mevcuttur.

İslâm akaidinin konuları iki bölüm halinde ele alınabilir: **1.** Mânaya delâlet yönüyle de kesinlik ifade eden mütevâtir naslarla sabit olmuş, inkârı küfrü gerektiren temel esaslar; **2.** Tevâtür derecesine ulaşmayan veya mütevâtir olsa da mânası açısından zan ifade eden naslarla sabit olan prensipler. Bu sonuncuların inkâr edilmesi küfrü gerektirmez. Akaid hükümleri zamana, mekâna, fert ve toplumlara göre değişiklik göstermez ve bir bütün olup bölünme kabul etmez yani akîde esaslarının bir kısmına inanıp bir kısmına inanmamak söz konusu olamaz.

Âyet ve hadislerle akaid-kelâm literatürü çerçevesinde, ayrıntılarla ilgili bazı görüş farklılıkları bir yana, bütün İslâm ümmeti ve genel olarak İslâm mezheplerince kabul ve tasdik edilen İslâm akaidini şu şekilde özetlemek mümkündür: **1.** Allah vardır, varlığı kendinden olup kimseye muhtaç değildir, ezelî ve ebedîdir. **2.** Kâinat bütün nesne ve olaylarıyla yaratılmıştır, tek yaratıcısı Allah'tır. **3.** Allah birdir, yegâne tapılacak varlık O'dur; hiçbir şeye benzemez; cisimlere has zaman, mekân ve benzeri kategorilere, durumlara bağımlılıktan ve her türlü eksiklikten münezzehtir. **4.** Allah diridir, bilendir, irade edendir, güç yetirendir, işitendir, görendir, yaratandır, kelâm sahibidir; O, bütün kemal ifade eden sıfatlarla vasıflanmıştır. **5.** Her insanın bir kaderi vardır, fakat kul cebir altında değildir. **6.** Peygamberlik müessesesi haktır; Hz. Muhammed son peygamberdir; peygamberler güvenilen, tebliğ görevini yerine getiren, günah işlemekten korunmuş kimselerdir, fakat onlarda tanrılık özelliği yoktur; peygamberlerin mûcizeleri haktır. **7.** Meleklere ve ilâhî kitaplara iman gereklidir; melekler Allah'ın bütün emirlerine boyun eğen ruhanî varlıklardır; Tevrat, İncil, Zebur, Kur'an, Hz. İbrâhim ve Mûsâ'nın "sahîfeler"i Allah tarafından indirilmiş kitaplardır. **8.** Âhiret hayatı, cennet ve cehennem haktır.

Akaid ilmi İslâm dininin itikadî hükümlerinden bahseder. Bu ilimde akîdeyi oluşturan prensipler, selef metoduna bağlı kalınarak naklin ışığı altında incelendiği gibi kelâm metodu kullanılarak aklî yorumlara da tâbi tutulmuştur. Buna göre akaid ilmi, hangi metotla olursa olsun iman esaslarından bahseden ilmin genel adıdır. Özel mânada ise akaid, İslâm dininin iman esaslarından tartışmaya girmeden muhtasar olarak bahseden bir ilimdir. Bu noktayı göz önünde bulunduran bazı âlimler akaid ile kelâmı birbirinden ayırmış, akaidi "Allah Teâlâ'nın zâtından, sıfatlarından, nübüvvet meseleleri ve âhiret hallerinden bahseden ilim" diye tarif ederken kelâm ilmini, "hem bunlardan hem de akaide malzeme teşkil etmesi bakımından bütün kâinattan bahseden ilim" şeklinde ifade etmişlerdir. Kelâm iman esaslarını incelerken muhaliflerin ileri sürebileceği itirazları tartışır, onları aklî ve naklî delillerle çürütmeye çalışır. Bunun için de **münazara** ve **cedel** gibi te-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

rimlerle ifade edilen tartışma metotlarına fazla yer verir. Akaid ilmi dinin aslî hükümlerinden bahsettiği için "usûlü'd-dîn", en önemli konusunu Allah'ın birliği ve sıfatları teşkil ettiği için "ilmü't-tevhîd ve's-sıfât" adlarıyla da anılmıştır. Ebû Hanîfe, genel anlamda fıkhı, "kişinin, lehine ve aleyhine olan şeyleri bilmesidir" şeklinde tarif etmiş ve akaid konularını fer'î hükümlerden ayırmak için bu ilme "el-fıkhü'l-ekber" adını vermiştir.

Akaid ilminin konusu, **âmentü*** de ifadesini bulan iman esaslarıdır. Gayesi, iman esaslarının felsefesini yaparak kişilerin imanını taklitten kurtarmak, doğru yolu arayanları irşad etmek, bâtıl ve bid'at ehlinin görüş ve itirazlarını aklî ve ilmî delillerle çürütmek suretiyle iman esaslarını savunmaktır.

Akaid İlminin Tarihçesi. Hz. Muhammed'in peygamberliği süresince akaidin ve diğer İslâmî ilimlerin kaynağını teşkil eden vahyin gelişi devam ettiğinden, bu dönemde tedvîn edilmiş bir akaid ilminin varlığından söz etmek mümkün değildir. Asr-ı saâdet'te bütün konularda olduğu gibi itikadî konularda da sorusu olanlar Resûlullah'a başvurmuş, gerekli cevabı aldıktan sonra gönül huzuruna kavuşmuşlardır. Bu sebeple Hz. Peygamber döneminde itikadî konularda tam bir teslimiyet hâkimdir. Fakat bu teslimiyet onun vefatından sonra yerini yavaş yavaş ihtilâflara bırakmaya başlamıştır. Peygamber'in vefatıyla ortaya çıkan hilâfet konusu Şîa mezhebinin doğuşuna zemin hazırlamıştır. Daha sonra üçüncü halifenin şehid edilmesi, Cemel Vak'ası ve Sıffîn Savaşı gibi iç olaylar, adam öldürmek suretiyle büyük günah işleyen (mürtekib-i kebîre) kimsenin iman bakımından durumu ve dolayısıyla iman ile küfrün sınırı, ayrıca insanın irade hürriyeti ve bu hürriyetin sınırları gibi çözümü güç bazı itikadî problemlerin ortaya çıkmasına ve bu konuda farklı fikirler ileri süren Mürcie, Hâricîler, Kaderiyye, Mu'tezile ve Cehmiyye gibi mezheplerin doğmasına sebep teşkil etmiştir. Bunlardan başka, fetihler sebebiyle müslümanların farklı din ve kültürlere sahip topluluklarla temas kurması, felsefenin İslâm dünyasında yayılmaya başlaması gibi dış tesirler de akaid konusunda farklı görüş ve ekollerin doğmasını kolaylaştırmıştır.

Ashap döneminin sonlarına doğru Ma'bed el-Cühenî ilk defa kader meselesini tartışmaya açmış, ihtiyarî fiillerin hür irade ile meydana geldiğini söylemiştir (bk. Müslim, "Îmân", 1). Gaylân ed-Dımaşkī de Hişâm b. Abdülmelik döneminde kader meselesi üzerinde durmuş ve Ma'bed'in görüşlerini devam ettirmiştir. Abdullah b. Ömer, Câbir b. Abdullah, Ebû Hüreyre, Abdullah b. Abbas, Enes b. Mâlik gibi son devir sahâbîleri ise kaderi inkâr edenleri tasvip etmemiş ve bu tür fikirlerden uzak durmanın önemini vurgulamışlardır. Yine bu dönemde Ca'd b. Dirhem Kur'an'ın mahlûk olduğunu söyleyerek Allah'ın kelâm sıfatını inkâr etmiştir. Cehm b. Safvân da kulun iradesini kabul etmeyerek İslâm tarihinde ilk defa **cebr*** fikrini ortaya atmış, ayrıca **teşbih*** endişesiyle ilâhî sıfatları reddetmiş (bk. TA'TÎL), Kur'an'ın mahlûk olduğunu, Allah'ın âhirette görülemeyeceğini iddia etmiş, cennet ve cehennemin ebedî olmadığını ileri sürmüştür. Özellikle sıfatların inkârı (nefy) ve bununla ilgili bazı âyetlerin te'vili konularında Cehm'in Mu'tezile'ye öncülük ettiği kabul edilir.

I. yüzyılın sonu ile II. yüzyılın başlarında beliren fikir hareketlerinin ardından Mu'tezile mezhebi doğmuştur. Vâsıl b. Atâ'nın kurduğu bu ekol, itikadî konuların özellikle ilâhiyyât bahislerinde naklin yanında akla da yer vermiş, akıl ile çelişik gördüğü nassı (müteşâbih) aklın ışığında te'vil etmiştir. Allah'a mâna sıfatı nisbet etmemiş (bk. SIFAT), Kur'an'ın mahlûk olduğunu söylemiş, kulun fiilini hür iradesiyle kendisinin yarattığını ileri sürmüş, büyük günah işleyen kimsenin imandan çıktığını fakat küfre girmediğini belirtmiştir. Mu'tezile âlimleri kendilerine muhalif gördükleri diğer mezhep ve cereyanlarla mücadele ettikleri gibi İslâm dışı akımlar, mezhepler ve dinlerle de mücadele etmişler, bunlar karşısında İslâmiyet'i müdafaa eden eserler kaleme almışlardır.

Muhtelif tarih ve tabakat kitapları, ilk dönemlerde yaşayan (h. II-III. yüzyıl) Mu'tezile, Havâric, Mürcie ve Şîa'ya mensup "ehl-i bid'at" âlimlerine akaide dair bazı eserler nisbet etmektedir. Bu eserler daha çok Allah'ın sıfatları, kader, büyük günah, imanın tarifi ve imâmet konularında karşı görüş sahiplerini red ve tenkit eder mahiyettedir.

Sünnî akaide zemin hazırlayan telif faaliyetleri hicrî I. yüzyılda başlamıştır. Fakat bu ilk dönem eserleri akaid konularının tamamını ihtiva eden müstakil telifler olmaktan çok bid'at fırkalarının reddini hedef alan çalışmalar mahiyetinde olup hadis ve fıkıh âlimleriyle mutasavvıfların itikadî görüşlerini aksettiren risâleler halindedir. Bu risâleler genellikle, "Akîde", "Risâletü't-tevhîd", "el-Fıkhü'l-ekber", "Kitâbü'l-asl", "Kitâbü'l-îmân" gibi adlar almışlardır. Akaidi oluşturan esaslar ancak IV. yüzyılda İmam Eş'arî ve İmam Mâtürîdî ile kurulan Sünnî kelâm içinde sistemleştirilmiştir (kelâmî çalışmalar KELÂM maddesinde tanıtılacağı için burada sadece Sünnî kelâmın doğuşuna kadar Sünnî âlimler tarafından yapılan çalışmalar ile akaid tarzında yazılmış sonraki eserler zikredilecektir).

Abdülkāhir el-Bağdâdî'ye göre, Ehl-i sünnet'ten itikadî konularla ilgili olarak ilk defa görüş beyan eden Hz. Ali'dir. Çünkü o Hâricîler'le **va'd ve vaîd***, Kaderiyye ile de kader, kazâ, **meşîet*** ve **istitâat*** konularını tartışmıştır. Bağdâdî'nin zikrettiği en eski müellif de *Risâle fî zemmi'l-Ḳaderiyye* adlı bir eserin sahibi olduğu iddia edilen Ebü'l-Esved ed-Düelî'dir. Yahyâ b. Ya'mer, Abdullah b. Ebû İshak el-Hadramî, Îsâ b. Ömer es-Sekafî, Ebû Amr b. Alâ' vb. ilk dönem nahivcileri de Kaderiyye ve Mu'tezile'yi reddetmek için kitaplar yazmışlardır. Hasan-ı Basrî'nin Halife Abdülmelik'e yazdığı kader risâlesi de bilinmektedir.

Fakihlerden akaide dair ilk eser yazan ve eseri günümüze kadar ulaşan Ebû Hanîfe'dir. Onun *el-Fıḳhü'l-ekber, el-Fıḳhü'l-ebsaṭ, er-Risâle, el-ʿÂlim ve'l-müteʿallim* ve *el-Vaṣıyye* diye tanınan beş eserinde akaid meselelerinin çoğu bahis konusu edilmekle beraber belirli bir tertip yoktur. Bu risâlelerde hâkim olan fikir Kaderiyye, Mu'tezile, Mürcie, Cebriyye ve Havâric'in görüşlerini reddetmek ve doğru akîdeyi açıklamaktan ibarettir. Şâfiî'nin, biri nübüvvetin sıhhati ve Berâhime'nin reddi, diğeri ehl-i bid'atin tenkidine dair olmak üzere iki kitap yazdığı bilinmektedir. Ebû Hanîfe ve Şâfiî'den başka Ahmed b. Hanbel, Taberî ve Tahâvî gibi âlimler, başta Buhârî olmak üzere Dârimî, Ebû Dâvûd, İbn Mende gibi muhaddisler akaid konularıyla da ilgilenmiş, bid'at ehlini reddeden ve "sünnet akîdesi"ni ortaya koyan risâleler yazmışlardır. Bu tür eserlerden yazma halinde veya basılmış olarak günümüze kadar intikal edenler az değildir. İbn Ebû Ya'lâ'nın *Ṭabaḳātü'l-Ḥanâbile*'sinde bu nevi "akîdeler"in birçok örneğini bulmak mümkündür.

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

Ehl-i sünnet kelâmının doğuşuna kadar Sünnî itikadı savunan Abdullah b. Küllâb el-Basrî, Hâris el-Muhâsibî ve Ebü'l-Abbas el-Kalânisî gibi âlimler, Sünnî itikada yöneltilen itirazları cevaplandırmak düşüncesiyle kelâm öğrenmişler ve selef mezhebinin akîdelerini kelâm delilleriyle teyit etmeye başlamışlar, böylece bir asır sonra gelecek olan Sünnî kelâmcılara zemin hazırlamışlardır. İbn Küllâb, Selefiyye ile Mu'tezile arasında yer almış, Allah'ın sübûtî sıfatları konusunda selefe tâbi olurken fiilî sıfatlarda Mu'tezile'nin görüşünü benimsemiş ve Eş'arî'ye öncülük etmiştir. Şehristânî, İbn Küllâb'ın bu görüşlerini benimseyenleri "cemâatü'l-Küllâbiyye" diye adlandırmakta ve onları selef kelâmcıları olarak kabul etmektedir (*el-Milel*, I, 86).

Eş'arî ve Mâtürîdî ekollerinin kuruluşu ile Sünnî akîdeden bahseden ilim kelâmî bir özellik kazanmıştır. Ancak sayıları az da olsa daha ziyade Hanbelîler'in oluşturduğu selef âlimleri ve muhaddisler akaid tarzında eser telifine devam etmişlerdir. Bunlar arasında İsmâil b. Abdurrahman es-Sâbûnî'nin *ʿAķīdetü's-selef ve aṣḥâbi'l-ḥadîs̱*'i, Beyhakī'nin *el-Esmâʾ ve'ṣ-ṣıfât* ve *el-İʿtiķād*'ı, İbn Kudâme'nin *Lümʿatü'l-iʿtiķād*'ı sayılabilir. Müteahhir selef âlimlerinin öncüsü sayılan İbn Teymiyye de akaidle ilgili pek çok eser yazmış, ayrıca çeşitli eserlerinde akaid konularına temas etmiştir. Bunlar arasında özellikle *el-ʿAķīdetü'l-Vâsıṭıyye*'si selef akîdesini hülâsa eden bir risâledir. Bir diğer selef âlimi olan Şevkânî'nin de selef akîdesine dair eserleri vardır. Çağdaş müelliflerden Seyyid Sâbık'ın *el-ʿAķāʾidü'l-İslâmiyye*'si ile Abdurrahman Habenneke el-Meydânî'nin *el-ʿAķīdetü'l-İslâmiyye*'si iman esaslarını nakle dayalı olarak anlatan akaid tarzında eserlerdir.

Sünnî kelâm dönemine ait olmakla beraber Eş'arî'nin *el-İbâne*'si, Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin *el-ʿAķīde*'si, Cüveynî'nin *el-ʿAķīdetü'n-Niẓâmiyye*'si, İbn Tûmert'in *el-ʿAķīde*'si, Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin *el-ʿUmde*'si, Nesefî'nin *ʿAķāʾid*'i, Îcî'nin *el-ʿAķāʾidü'l-ʿAḍudiyye*'si, Senûsî'nin *ʿAķāʾid*'i, Birgivî'nin *Vaṣıyye*'si, Lekānî'nin *Cevheretü't-tevḥîd*'i de akaid tarzında eserler arasında mütalaa edilebilir.

Hicrî VIII. yüzyıldan itibaren kelâm ilminde şerh ve derlemecilik dönemi başlamış, bu dönemde ayrıca isbât-ı vâcib, elfâz-ı küfür, kader, esmâ-i hüsnâ, rü'yetullah, ismetü'l-enbiyâ vb. konularda müstakil risâlelerin yazılmasına önem verilmiştir. Ancak bu tip eserler daha çok kelâm metoduyla işlenmiştir.

Akaid literatürü İslâmî ilimler içinde geniş bir yer tutar. İlk dönemlerden itibaren "Kitâbü't-tevhîd", "Kitâbü's-sünne", "Akîde", "Usûlü'd-din", "el-Fıkhü'l-ekber" vb. adlarla muhtelif akaid eserlerinin meydana getirildiği bilinmektedir. Yine ilk dönemlerden itibaren -belki akaidden de önce- meydana getirilen ve bugün birçoğuna sahip olduğumuz mezhepler tarihi kitapları da akaid eserleri kabul edilmelidir. Aradaki fark, bu sonuncu eserlerin iç plan açısından akaid meselelerini değil de bunları kendi açılarından yorumlayan şahıs veya fırkaları esas alarak görüşlerine dolaylı şekilde yer vermeleridir. Müslüman halka belli bir seviyede dinî bilgi kazandırmak ve onların dinî hayatlarını tanzim etmek maksadıyla kaleme alınan ilmihal kitapları da ibadet, ahlâk, helâl-haram ve bazı muâmelât konularının yanında akaid meselelerine de yer vermiş ve büyük kitlelerin bu alandaki ilk ihtiyaçlarını karşılamıştır.

Hadis kitaplarının pek çoğunda da akaid konularıyla ilgili özel bölümler mevcuttur. *Kütüb-i Sitte*, İmam Mâlik'in *el-Muvaṭṭaʾ*ı ve Dârimî'nin *es-Sünen*'i gibi yaygın hadis eserlerinde çeşitli bölümler (kitâb) akaid konularına ayrılmıştır. Bu konular genellikle, itikad sahasında bid'atten sakınıp sünnete uymak (Kitâbü's-sünne, el-İ'tisâm bi'l-kitâb ve's-sünne), iman (el-Îmân, et-Tevhîd), kader, kıyamet alâmetleri (el-Fiten ve'l-melâhim), âhiret hayatı, cennet ve cehennem meseleleridir.

Akaid konularını inceleyen İslâmî ilimlerden biri de tasavvuftur. Bu inceleme, Kelâbâzî'nin *et-Taʿarruf*'unda olduğu gibi, ya akaid konularının tamamının ele alınması veya tevhid, iman, ilim ve mârifet, irade, kader, kerâmet, ruh, keşf vb. konular işlenirken sûfîlerin itikadî görüşlerinin zikredilmesi şeklinde olmaktadır. Tasavvuf düşüncesindeki gelişmeye paralel olarak mutasavvıfların akaidle ilgili görüş ve fikirlerinde birtakım değişiklik ve farklılıklar da olmuştur. Tasavvuf kitaplarındaki akaidle ilgili konular daha ziyade yazarının itikadî mezhebi doğrultusunda ele alınmıştır. Akaid meselelerine yer veren tasavvuf eserlerine örnek olarak Kelâbâzî'nin *et-Taʿarruf li-mezhebi ehli't-taṣavvuf*'unu, Hücvîrî'nin *Keşfü'l-maḥcûb*'unu, Kuşeyrî'nin *er-Risâle*'sini, Gazzâlî'nin *İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn*'ini, İbnü'l-Arabî'nin *Fuṣûṣü'l-ḥikem*'ini ve İmam Rabbânî'nin *Mektûbât*'ını zikretmek mümkündür.

İslâm filozofları da eserlerinin metafizikle ilgili bölümlerinde İslâm akaidinin üç ana konusunun her birine dair görüş ve yorumlarını ortaya koymuşlardır. Allah'ın varlığı, birliği ve sıfatları, birlikten çokluğun doğuşu (sudûr teorisi), vahyin mahiyeti ve peygamberin özellikleri, âhiretin gerçekleşme şekli, cennet ile cehennemin ve bunlardaki nimet ve azabın özelliği gibi konular filozofların en çok ilgi gösterdikleri akaid meseleleridir. İslâm filozofları akaid konularını kendi felsefî sistemlerinin çerçevesi içinde ve kendilerine has aklî istidlâller ile ele alıp işledikleri için çoğu zaman nasların beyanlarına ters düşen sonuçlara varmışlar ve te'vil metodunu fazlaca kullanmaya mecbur olmuşlardır. Bu sebeple de başta Gazzâlî ve İbn Teymiyye olmak üzere İslâm âlimlerinin sert tenkitlerine mâruz kalmışlardır. Bununla beraber akılcı bir ekol kurmayı başaran Mu'tezile kelâmcıları ile İslâm filozoflarının çalışmaları Ehl-i sünnet âlimlerini sistemli ve tenkitçi bir zihniyetle çalışmaya sevketmiştir.

İslâm tarihi boyunca, özellikle eğitim ve öğretim çalışmalarında ezberleme kolaylığı sağlayan ve uzun süre hâfızada kalabilen manzum akaid kitapları da yazılmıştır. Arapça, Farsça ve Türkçe olan bu eserler genellikle aruz ölçüsüyle kaleme alınmıştır. Ebû Dâvûd es-Sicistânî'nin oğlu Abdullah'a ait manzum selef akîdesi, İbn Ebû Ya'lâ'nın *Ṭabaķātü'l-Ḥanâbile*'sinde yer almıştır (II, 53-54). Ûşî'nin *el-Emâlî*'si ile Hızır Bey'in *el-Ķaṣîdetü'n-nûniyye*'si Mâtürîdî ekolüne, Lekānî'nin *Cevheretü't-tevḥîd*'i de Eş'arî ekolüne bağlı manzum akaid kitaplarına örnek olarak gösterilebilir. XVII. yüzyıl şairlerinden olan ve Rızâî mahlasıyla anılan Tokatlı İshâk-ı Zencânî'nin *Manzûme-i Akāid*'i de Mâtürîdî akaidini yansıtan Türkçe manzum akaid risâlelerinin en önemlilerindendir. Erzurumlu İbrâhim Hakkı'nın *Mârifetnâme*'sinde bulunan Türkçe manzum akaid de bir Mâtürîdî akaididir.

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

BİBLİYOGRAFYA :

Kāmus Tercümesi, "ᶜaḳd" ve "iᶜtiḳād" md.leri; Tehânevî, *Keşşâf*, "ᶜİlmü'l-kelâm" md.;Müslim, "Îmân", 1, 6; Eş'arî, *Maḳālât* (Ritter), I, 279-280, 298-299; Ebû Bekir el-Kelâbâzî, *et-Ta'arruf: Doğuş Devrinde Tasavvuf* (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1979, s. 61-125; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 201-203, 216, 223, 230-231, 233-234, 236, 256, 260, 285-286; Bağdâdî, *Uṣûlü'd-dîn*, s. 307-309, 316; a.mlf., *el-Farḳ* (Kevserî), s. 17-18, 197-214; *Ṭabaḳātü'l-Ḥanâbile*, I, 24-36; II, 18-45, 53-54; Şehristânî, *el-Milel* (Kîlânî), I, 86, 93; İbnü'l-Arabî, *Fuṣûṣ* (Afîfî), s. 113; İbn Teymiyye, *Mecmûᶜatü'r-resâʾili'l-kübrâ*, Beyrut 1392/1972, I, 391-411, 435; Cürcânî, *Şerḥu'l-Mevâḳıf*, I, 25; *Keşfü'ẓ-ẓunûn*, II, 1142-1143; Zebîdî, *İtḥâf*, II, 14; Kāsımî, *Târîḫu'l-Cehmiyye ve'l-Muᶜtezile*, Kahire 1331, s. 157; İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, I, 75-78; Jules La Beaume, *Tafṣîlü āyâti'l-Ḳurʾâni'l-ḥakîm* (trc. M. Fuâd Abdülbâkī), Kahire 1374/1955, bk. İndeks; Muhammed Fâris Berekât, *el-Câmiᶜ li-mevâżîᶜi āyâti'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm*, Dımaşk 1379/1959, bk. İndeks; Brockelmann, *GAL* (Ar.), IV, 29-52; Sezgin, *GAS* (Ar.), II, 345-416; Yaşar Kutluay, *İslâm ve Yahudi Mezhepleri*, Ankara 1965, s. 122-132; W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri* (trc. E. Ruhi Fığlalı), Ankara 1981, s. 20, 93-95, 99-107, 165, 178, 234, 348-371; a.mlf., "ᶜAḳīda", *EI²* (İng.), I, 332-336; Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi: Giriş*, İstanbul 1981, s. 19-23, 58, 130-133; Cemil Salîbâ, *el-Muᶜcemü'l-felsefî*, Beyrut 1982, II, 92; Ahmed Abdülhalîm Atıyye, *el-Muᶜcemü'l-felsefiyyetü'l-ᶜArabiyye*, Beyrut 1986, s. 603-604; Alexander Altmann, "Articles of Faith", *EJd.*, III, 654-660; A. E. Burn, "Creeds and Articles (Ecumenical)", *ERE*, IV, 237-242; Hartwig Hirschfeld, "Creeds and Articles (Jewish)", *a.e.*, IV, 244-246; A. E. Suffrin, "Confession (Hebrew)", *a.e.*, III, 829-831; W. A. Curtis, "Confessions", *a.e.*, III, 831-892; Emil G. Hirsch, "Articles of Faith", *JE*, II, 148-151; Kaufmann Kohler, "The Articles", *a.e.*, II, 151-152; Carra de Vaux, "Akîde", *İA*, I, 240-242.

 AHMET SAİM KILAVUZ

el-AKĀİDÜ'l-ADUDİYYE

(العقائد العضدية)

Eş'arî kelâmcılarından Adudüddin el-Îcî'nin (ö. 756/1355) **akaide dair risâlesi.**

İtikadî mezheplerin tam olarak teşekkül ettiği hicrî V. asırdan itibaren Ehl-i sünnet âlimleri, halkı ehl-i bid'atın yanlış inançlarından korumak ve Sünnî akîdeyi kolayca öğrenmelerini sağlamak için, akaid problemlerini Sünnî çerçevede ele alan küçük akîde risâleleri yazmayı bir gelenek haline getirmişlerdir. Bu risâlelerden biri de Îcî'nin *el-ᶜAḳāʾidü'l-ᶜAḍudiyye*'sidir. Müellifin, "Ümmetim yetmiş üç fırkaya ayrılacaktır..." mealindeki hadiste belirtilen **fırka-i nâciye*** ile Eş'ariyye'nin (yani Ehl-i sünnet; bk. Zebîdî, II, 6) kastedildiğini ispat etmek gayesiyle yazdığı ve vefatından on iki gün önce tamamladığı risâlede Eş'ariyye'nin diğer fırkalardan ayrılan tarafları, Allah'ın varlığı, tenzîhî ve sübûtî sıfatları, tefekkürün bilgi kaynağı oluşu, **rü'yetullah***, irade sıfatının küllîliği, **vücûb*** alellah ve **aslah*** fikrinin reddi, **hüsün*** ve **kubuh***un şer'î oluşu, meleklerin sınıfları ve dereceleri, Kur'an'ın kadîm oluşu, haşr-ı ecsâd, hisâb, mîzan, sırat, cennet ve cehennemin ebedîliği, günah, tövbe, şefaat, kabir azabı, peygamberliğin mûcize ile ispatı, Hz. Muhammed'in son peygamber oluşu, peygamberlerin vasıfları, kerâmet, imâmet, iman ve küfrün sınırları konularına yer verilir. Delil getirmeksizin işlenen kelâm konuları, klasik kelâm kitaplarındaki bab ve fasıl taksimine başvurulmadan ele alınır ve **ilâhiyyât***, **nübüvvât***, **sem'iyyât*** tarzındaki tertibin dışına çıkılarak bazı takdim ve tehirler yapılır.

Îcî'nin bu eseri küçük hacmine rağmen âlimlerin ilgisini çekmiş, akaidin hemen bütün meselelerine temas ettiği için çeşitli şerhleri yapılmıştır. Topkapı Sarayı Müzesi ve Süleymaniye kütüphanelerinde, Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî, Seyyid Şerif el-Cürcânî, Muhammed b. Süleyman el-Kâfiyeci, Celâleddin ed-Devvânî, Süleyman b. Ahmed er-Rûmî, Muhsin b. Burhân el-A'cemî ve Hâkim Şerif b. Nâsır el-Husaynî gibi kelâmcılar tarafından yazılmış yirmiyi aşkın şerhi bulunmaktadır. Bunlar içinde üzerinde en çok durulan, Cürcânî ve Devvânî şerhleridir. Molla Hüsrev, Ahmed b. Mûsâ el-Hayâlî, Ali et-Tûsî, Muslihuddin Mustafa el-Kastallânî ve Halîl b. Ahmed el-Konevî, Cürcânî şerhi üzerine hâşiyeler yazmışlardır. *el-ᶜAḳāʾidü'l-ᶜAḍudiyye*'ye yapılan şerhleri beğenmeyen Devvânî, risâlenin üstü kapalı ifadelerini açıklamak, akaid ilminin halli güç meselelerini çözmek ve böylece eseri daha faydalı hale getirmek düşüncesiyle, 905 (1499) yılında tamamladığı yeni bir şerh yazmıştır. Devvânî'nin büyük ilgi gören bu şerhine hâşiye yazanlar arasında şu isimler vardır: Mevlâ Ahmed b. Muhammed, Şah Muhammed b. Mübârek el-Kazvînî, İbrâhim b. Muhammed el-İsferâînî, Yûsuf b. Muhammed el-Karabâgî, Abdülhakîm b. Şemseddin es-Siyâlkûtî, İsmâil b. Mustafa el-Gelenbevî, Mustafa Fevzi ve Ahmed Edirnevî.

Osmanlı medreselerinde uzun müddet ders kitabı olarak okutulan Devvânî şerhi, Siyâlkûtî, Gelenbevî ve Edirnevî hâşiyeleriyle birlikte yayımlanmıştır (İstanbul 1306, 1325). Eserin Serbestzâde Ahmed Hamdi tarafından yapılan bir Türkçe tercümesi de vardır (Trabzon 1309). *el-ᶜAḳāʾidü'l-ᶜAḍudiyye*'yi Nureddin Sadak da *Akaid Risalesi Tercümesi* adıyla Türkçe'ye çevirmiş ve bu tercüme Arapça metniyle birlikte basılmıştır (İstanbul 1966).

BİBLİYOGRAFYA :

Îcî, *el-ᶜAḳāʾidü'l-ᶜAḍudiyye*, Süleymaniye Ktp., Damad İbrâhim Paşa, nr. 1206; *a.e.*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1414; Devvânî, *Şerḥu'l-ᶜAḳāʾid*, İstanbul 1325, s. 6; *Keşfü'ẓ-ẓunûn*, II, 1144; Zebîdî, *İtḥâf*, II, 6; *Hediyyetü'l-ᶜârifîn*, I, 527; *Îżâḥu'l-meknûn*, II, 252; Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilâtı*, s. 23; Mustafa Sait Yazıcıoğlu, "XV. ve XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreselerinde İlm-i Kelâm Öğretimi ve Genel Eğitim İçindeki Yeri", *AÜİF İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*, sy. 4, Ankara 1980, s. 277-278.

 YUSUF ŞEVKİ YAVUZ

AKĀİDÜ İBNİ'l-ARABÎ

(عقائد ابن العربى)

Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) **akaide dair üç risâlesinin ortak adı.**

İbnü'l-Arabî'nin itikad anlayışını ihtiva eden *ᶜAḳîdetü'l-ᶜavâm*, *ᶜAḳîdetü'n-nâşiyeti'ş-şâdiye* ile *ᶜAḳîdetü ehli'l-iḫtiṣâṣ* adlı risâleler aslında *el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye*'nin mukaddimesinde bulunmaktadır. Ancak müellifin müslümanları dinî hayat ve mertebeleri bakımından "ehlullah", "ehl-i rüsûm" (şeriat ve zâhir âlimleri) ve "ehl-i İslâm" (müslüman halk kitlesi) şeklinde üç zümreye ayırdığı göz önüne alınarak bunların her biri için ayrı bir risâle yazdığı kabul edilmiş ve bu düşünceyle *el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye* mukaddimesinin ilgili bölümleri sonradan müstakil birer risâle haline getirilmiştir (*GAL Suppl.*, I, 801). Kâtip Çelebi bu risâlelerin ortak adını *ᶜAḳāʾidü'ş-Şeyḫi'l-ekber* şeklinde kaydetmiştir (bk. *Keşfü'ẓ-ẓunûn*, II, 1143).

1. *ᶜAḳîdetü'l-ᶜavâm* adlı risâle *ᶜAḳîdetü ehli'l-İslâm* diye de bilinir (bk. Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 2718). İbnü'l-Arabî bu risâleyi kendi itikadını açıklamak ve bu hususta müslümanların hüsn-i şehadetini kazanmak maksadıyla yazdığını belirtmektedir (*el-Fütûḥât*, I, 163). Kelime-i şehâdetin tef-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

siri mahiyetinde olan risâle iki bölümden oluşur. "eş-Şehâdetü'l-ûlâ" başlığını taşıyan birinci bölümde Allah'ın birliği ve sıfatları üzerinde durulur. Ulûhiyyetinde, zâtında ve sıfatlarında tek, mekân tutmak ve bir yönde bulunmaktan münezzeh olan Allah'ın Kur'an'da açıklandığı şekilde ve dilediği mânada arşa **istivâ*** ettiği, zâtını zaman ve mekânın kuşatamayacağı, zira mekânı da zamanı da onun yarattığı, dilediği zaman kalp ve gözlerle görülebileceği, arşı yaratıp istivâyı sınır kıldığı, **kürsî***'yi var edip yeri ve gökleri onun içine aldığı anlatıldıktan sonra ilim, irade ve tekvin sıfatları âyetlerin ışığı altında izah edilir. Kâinatta mevcut zıtlık, ayrılık ve benzerliklerin bütünüyle ilâhî iradenin sonucu olduğuna, küllî iradenin her şeyi kuşattığına, âlemin yokken ezelî ilim ve iradeye göre yaratıldığına dikkat çekilerek kelâm, sem' ve basar sıfatlarına kısaca temas edilir. Daha sonra yegâne fâilin Allah olduğu belirtilerek birinci bölüm tamamlanır. "eş-Şehâdetü's-sâniye" adı verilen ikinci bölümde Hz. Muhammed'in bütün insanlara gönderilen son peygamber olduğu ve onun Allah'tan getirdiği bütün haberlere inanmak gerektiği ifade edilerek **sem'iyyât*** konuları sıralanır. Risâle şefaate, cennet ve cehennemin ebedîliğine temasla sona erer.

İbnü'l-Arabî'nin bu risâlesi, herhangi bir delil ve ispata lüzum kalmaksızın sıradan her müslümanın kabul etmesi gereken umumi itikad esaslarına yer veren bir akaid metni mahiyetinde olup Ehl-i sünnet esaslarına tamamen uygundur. Risâle plan, şekil ve yer yer muhteva ve ifade bakımından Gazzâlî'ye ait *Kavâʿidü'l-ʿaḳāʾid*'in birinci faslına benzemektedir. *ʿAḳīdetü'l-ʿavâm*'ın hacmi, büyük boy on sayfa civarındadır. Süleymaniye Kütüphanesi'nde birçok yazma nüshası mevcut olup *el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye* içinde yayımlanmıştır (I, 162-173). Risâle ayrıca Şa'rânî tarafından *el-Yevâḳīt ve'l-cevâhir*'in baş tarafında iktibas edilmiştir (Kahire 1378/1959, I, 4-6).

2. *ʿAḳīdetü'n-nâşiyeti'ş-şâdiye*. Müellifi tarafından *Risâletü'l-maʿlûm min ʿaḳāʾidi ehli'r-rüsûm* şeklinde de adlandırılan (*el-Fütûḥât*, I, 173) risâle bir giriş ve dört bölümden ibarettir. Girişte Batı'dan, Doğu'dan, Yemen'den ve Şam'dan ekvatorun altındaki "Eryen kubbesi"ne gelen ve sahibini ebedî saadete götüremeyen, boş gayelerden uzaklaştıramayan ilmin faydasızlığı konusunda fikir birliğine varmış, ilimleri ve isimlerle kavramlar (rüsûm) arasındaki farkı idrak etmiş olan dört âlimin, insan çabasıyla kazanılan (iktisabî) ilimlerin ötesinde daha yüce bir bilgiyi araştırmak için yaptıkları karşılıklı konuşmalardan bahsedilir. Batılı âlimin "el-hâmilü'l-kāim" (evveliyyât), Doğulu âlimin "el-hâmilü'l-mahmûlü'l-lâzım", Şamlı âlimin "el-ibdâ' ve't-terkîb", Yemenli âlimin de "et-telhîs ve't-tertîb" bilgisine sahip olduğu zikredilerek her âlimin ihtisas sahasıyla ilgili açıklamaları sırasıyla dört bölümü teşkil eder. Çok kısa muhtevalı on dört babdan oluşan birinci bölümde her **hâdis***in bir sebebi olduğu, hâdislerden ayrılamayan bir varlığın hâdis olması gerektiği, **kıdem*-bekā***, **kümûn*-zuhûr***, arazın intikalinin ve başlangıcı bulunmayan hâdislerin reddi, kadîm ve vâcip varlığın cevher, cisim, araz ve cihetlerden tenzihi, istivâ, vahdet ve rü'yet konuları anlatılır. On babdan meydana gelen ikinci bölümde de kudret, ilim, hayat, irade, kelâm, sem', basar sıfatları ile zâtta mevcut birer mâna olarak sıfatların ispatı kısaca ele alınır. Yine on babdan oluşan üçüncü bölümde âlemin Allah tarafından yaratılması, kesb, Allah'a vücûb ve zulüm isnadının reddi, teklîf-i mâlâ yutâk, hüsün-kubuh, mârifetullahın aklî değil naklî oluşu, risâletin ispatı kısaca anlatılır. Dördüncü bölümde öldükten sonra diriliş, kabir suali ve azabı, mîzan, sırat, cennet ve cehennemin yaratılması ve imâmetle ilgili meseleler kısa bablar şeklinde zikredilir.

İlâhiyyât*, **nübüvvât*** ve sem'iyyât konularının sadece aklî kıyas ve tariflere dayanılarak anlatıldığı on sayfa tutarındaki bu risâle, kolay ezberlenebilmesi için kısmen secili bir şekilde yazılmıştır. *Risâletü'l-maʿlûm min ʿaḳāʾidi ehli'r-rüsûm* adından da anlaşılacağı üzere, okumuş zümreye hitap eden eser *el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye* içinde yayımlanmıştır (I, 174-186).

3. *ʿAḳīdetü ehli'l-iḫtiṣâṣ* adını taşıyan üçüncü risâle, *İʿtiḳādü ehli'l-iḫtiṣâṣ min ehlillâh beyne naẓar ve keşf* adıyla da bilinir. Risâle "meseleler" şeklinde düzenlenmiştir. Aklın sınırı, vâcip varlıkla mümkin varlık arasındaki münasebet, ulûhiyyet ve zât kavramları, bilinmezlik âlemi, kesb, cebr ve şer problemleri, âlemdeki vahdet, ilâhî sıfatların nisbîliği, zât-ı ilâhiyyeden illiyyetin nefyi, ulûhiyyetin sırrı, ilim-mâlum ilişkisi, rü'yetin mahiyeti, ezel, mâsivânın hudûsu, Eş'ariyye'ye göre ilk mümkin varlık ve zaman, Eş'ariyye ve Mücessime'ye göre müşterek lafız, şerrin ilâhî kazâda yer alması, ilâh olmayan taaddüd-i kudemânın imkânı, aklın ve imanın rehberliği, cevherlerin değişmezliği, bekā, kelâm, isim-müsemmâ-tesmiye, bilginin kısımları, hüsün-kubuh, delil-medlûl, kazâya rızâ, Allah-âlem ilişkisi, ilk aklın bilgi çeşitleri, adem, Allah hakkında câiz olan hususlar gibi konular altmış beş meselede incelenir.

Seçkin ilim ve düşünce erbabının itikadını tanıtmak maksadıyla yazılmış olan *ʿAḳīdetü ehli'l-iḫtiṣâṣ*'ta mümkin varlık için, kendisiyle ortak bir yönü bulunmayan vâcip varlığın zâtını tanımanın imkânsız olduğu, nefiy ile ispat arasında gidip gelen kavramlar yoluyla sadece ulûhiyyet sıfatlarının zihnen ve fakat çok sınırlı bir şekilde bilinebileceği görüşü benimsenmiştir. Risâle, İbnü'l-Arabî'nin itikadî anlayışını ve genel olarak kelâm ilminin, özellikle de Eş'arî kelâm sisteminin tenkidini ihtiva etmesi bakımından önemlidir. Risâlenin birçok yazma nüshası bulunduğu gibi (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 2718; Esad Efendi, nr. 1477) *el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye* içinde de yayımlanmıştır (I, 187-215).

İbnü'l-Arabî, *ʿAḳīdetü ḫulâṣati'l-ḫâṣṣa* adlı bir risâle daha hazırladığını, ancak halkın anlayamayacağı kadar ağır olduğundan bunu *el-Fütûḥât*'ın içine serpiştirdiğini bizzat kendisi ifade eder (*el-Fütûḥât*, I, 213).

BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'l-Arabî, *ʿAḳīdetü ehli'l-İslâm*, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 2718; a.mlf., *ʿAḳīdetü ehli'l-iḫtiṣâṣ*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1477; a.mlf., *el-Fütûḥât*, I, 162-213; Şa'rânî, *el-Yevâḳīt ve'l-cevâhir*, Kahire 1378/1959, I, 4; *Keşfü'ẓ-ẓunûn*, II, 1143; Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 801.

 Yusuf Şevki Yavuz

AKĀİDÜ'n-NESEFÎ
(عقائد النسفي)

Ebû Hafs Necmeddin Ömer b. Muhammed en-Nesefî'nin (ö. 537/1142) **akaide dair risâlesi.**

Delillerden tecrit edilmiş olan bu küçük risâlenin Necmeddin en-Nesefî'ye nisbeti ihtilâf konusudur. Leknevî, Zürkānî'nin *Şerḥu'l-mevâhib*'inden naklen, eserin fakih olarak tanınan Necmeddin en-Nesefî'ye değil, kelâmcılığıyla mâruf

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. -- Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

Burhâneddin en-Nesefî'ye ait olduğunu kaydeder. İsmail Hakkı İzmirli de bu kanaati benimser. Ancak risâlenin ilk şârihi olan Teftâzânî ile Kâtip Çelebi, İsmâil Paşa, Wensinck ve Brockelmann gibi pek çok âlim ve araştırmacı arasındaki yaygın kanaat, eserin Necmeddin en-Nesefî'ye ait olduğu yönündedir. Esasen metnin en eski yazma nüshalarında risâlenin Burhâneddin en-Nesefî'ye aidiyeti konusunda herhangi bir bilgi bulunmamakta, aksine yazmaların hemen hepsinde eser Ömer en-Nesefî'ye nisbet edilmektedir. Ömer en-Nesefî'nin fakih olması böyle bir risâleyi yazmasına engel teşkil etmez. Nitekim risâlenin bir yazmasında yer alan, "Bu, Necmeddin Ömer en-Nesefî'nin ihtisar ettiği bir akaid kitabıdır..." (Süleymaniye Ktp., Hüsnü Paşa, nr. 1160) ifadesinden de anlaşılacağı gibi söz konusu metin, Ömer en-Nesefî'nin kendisinden önceki Nesefî imamların akîdelerinden derlediği bir hulâsa olmalıdır. Risâlenin Ebü'l-Muîn en-Nesefî'ye ait *Tebṣıratü'l-edille*'nin bir fihristi durumunda olması da bu görüşü destekler. Ayrıca *ʿAḳāʾidü'n-Nesefî* metnindeki ifadelerle Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin akîde risâlesi (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 1189/1) ve İbn Ebü'l-Müeyyed Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî'nin *Risâle fi'l-ʿaḳāʾid*'indeki (Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 338/6) ifadeler arasında görülen sıkı benzerlik, onun 687'de (1288) vefat eden Burhâneddin en-Nesefî'den önce yazılmış olduğu ihtimalini kuvvetlendirmektedir.

Risâleye, âlemin gerçek bir varlığı bulunduğuna işaret etmekle başlanır. Bilgi kaynaklarının duyular, akıl ve mütevâtir haberden ibaret olduğu belirtildikten sonra hudûs delili ile Allah'ın varlığı ispat edilir. Risâlede daha sonra Allah'ın sıfatları, kulların fiilleri, insanın fiil işleme gücü (**istitâat***), rızık, ecel, kabir hayatı, sual, vezin, havz, cennet, cehennem, günah işleyenin durumu, iman ve küfür alâmetleri, peygamberlere iman, Hz. Muhammed'in peygamberliği, meleklere ve kitaplara iman, kerâmet, ashâb-ı kirâm arasında üstünlük sırası (**tafdîl***), imâmet, Ehl-i sünnet'in kabul ettiği bazı prensipler, bâtınî te'villerin reddi, insanı küfre götüren inanç ve fiiller, kıyamet alâmetleri ve ictihad gibi konulara yer verilir. Risâle meleklerle insanlar arasındaki üstünlük sırasını belirtmekle sona erer. Eserde işlenen konuların tertibi, klasik kelâm kitaplarının tertibine uymakla birlikte, bazı farklılıklar taşır. Risâlenin muhtevasında yer alan imâmet bahsi, Sultan Abdülhamid devrinin son zamanlarında matbu eserlerden çıkartılmıştır. Abdülhamid'in muhalifleri halifenin Kureyş'ten olması gerektiği kaidesini istismar edince o da böyle bir tedbire başvurmuştu (bk. **ABDÜLHAMİD II**).

Risâlenin en önemli özelliği, İslâm akaidini derli toplu ve öğretici bir tarzda özetlemesi, talebelerin inanç ve fikir yapılarına şekil vermiş olmasındadır. Tâcîzâde Sâdî Çelebî (bk. TSMK, III. Ahmed, nr. 1777) ile Çorumlu Damadzâde Ebûbekir'in (bk. *Îżâḥu'l-meknûn*, II, 104) Arapça olarak nazma çevirdikleri *ʿAḳāʾidü'n-Nesefî*, W. Cureton tarafından yayımlanmıştır (London 1843). Macdonald *ʿAḳāʾidü'n-Nesefî*'yi *Development of Muslim Theology* (s. 308-315) adlı eserinde İngilizce'ye, Zeigler *Turkischer catechismus der Religion* adıyla Almanca'ya (1792) ve Mouradjea d'Ohsson *Tableau général de l'empire Ottoman* adlı kitapta Fransızca'ya tercüme etmiştir. Risâle, küçük hacmine rağmen İslâm kültür muhitlerinde büyük ilgi görmüştür. Kâtip Çelebi'nin *Keşfü'ẓ-ẓunûn*'da zikrettiği eserlerle Topkapı Sarayı Müzesi ve Süleymaniye kütüphanelerinde mevcut nüshalardan anlaşıldığına göre bu metin üzerinde yapılan çalışmaların sayısı yetmiş civarındadır. Bu sayının büyük bir kısmını hâşiyeler teşkil etmektedir. Şerhlerinin adedi ondan fazladır. Süleyman Uludağ, adı geçen risâlenin sadece Teftâzânî tarafından şerhedildiğini öne sürmüşse de (*Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi* [Teftâzânî], s. 61) kaynaklarda mevcut bilgilerle kütüphanelerde bulunan belgeler karşısında bu iddiayı kabul etmek mümkün değildir. Teftâzânî'den başka Şemseddin Mahmûd b. Abdurrahman el-İsfahânî, Ebû Abdullah eş-Şeyh Zeynüddin (*el-Ḳavlü'l-vefî*), Mollazâde Ahmed b. Osman el-Herevî (*Ḥallü'l-meʿâḳıd*), İbnü'l-Gars Muhammed b. Muhammed el-Hanefî, İbnü'l-Harem el-Endelüsî (*ed-Dürre*), İbrâhim b. İbrâhim el-Lekānî (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2310), Ebü'l-Abbas Şehâbeddin Abdullah b. Muhammed el-Makarrî, Melâmî şeyhlerinden Muhammed Nûrü'l-Arabî ve Şâbâniyye tarikatının önde gelenlerinden Karabaş Veli *ʿAḳāʾidü'n-Nesefî*'yi şerhetmişlerdir. Kâtip Çelebi'nin *ʿAḳāʾidü'n-Nesefî* şerhleri arasında zikrettiği İbnü's-Sirâc Mahmûd b. Ahmed el-Konevî'nin *el-Ḳalâʾid fî Şerḥi'l-ʿAḳāʾid* adlı eseri ise Tahâvî'nin risâlesine yapılmış bir şerhtir (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1236).

ʿAḳāʾidü'n-Nesefî'ye yapılan şerhlerin en meşhuru ve üzerinde en çok durulanı, Teftâzânî'nin *Şerḥu'l-ʿAḳāʾid*'idir. Teftâzânî, eserinde ilâhiyâtta aklın gücüne ve yetkisine ağırlık veren bir metot kullanmıştır. Aklın varlıklar hakkında ulaştığı bilgilerin kesin bilgiler olduğunu belirten Teftâzânî, âyan ve **araz*** nazariyesinde kelâmcılarla filozof-

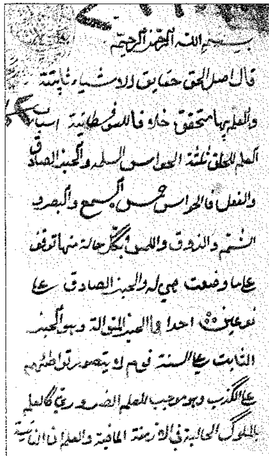




ʿAḳāʾidü'n-Nesefî'ye Karabaş Veli tarafından yazılan şerhin ilk ve son sayfası (Bekir Topaloğlu özel kitaplığı)

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

ların görüşleri arasındaki farka işaret ederek **cevher***-i ferd görüşünü ispat için ortaya konan delilleri yeterli bulmamakla beraber, muhtemelen filozoflara karşı bir reddiye vasfı taşıması sebebiyle bu görüşü övmüştür. Eş'arî mektebine mensup bir kelâmcı olan Teftâzânî, Mâtürîdî olan Nesefî'yi zaman zaman tenkit ederek Eş'arîliği savunmuş, yer yer de Mâtürîdî fikirleri aynen benimsemiştir (*Şerḥu'l-ʿAḳāʾid*, s. 36, 51). İslâm ilim ve fikir hayatında önemli bir yer tutan *Şerḥu'l-ʿAḳāʾid*'in, itikadî konularda ileri sürülen fikirleri özetlerken aşırı dereceye varmayan felsefî izahlar ihtiva etmesi, kısmen de olsa anlaşılmasını güçleştirmiştir. Ancak felsefeye geniş ölçüde yer veren diğer akaid kitaplarına nisbetle daha kolay anlaşıldığı için Osmanlı medreselerinde ve Ezher'de asırlarca okutulmuş, günümüzde de İslâm ülkelerinin çeşitli üniversitelerinde ve daha başka ilim çevrelerinde akaid sahasının ana kitabı olma vasfını korumuştur. *Şerḥu'l-ʿAḳāʾid* üzerine yapılan şerh, hâşiye ve ta'likler, Nesefî metnine yapılan şerhlerden çok fazla olup sayıları elli civarındadır. Bunlar arasında, Ahmed b. Mustafa el-Hayâlî, Muslihuddin Mustafa el-Kestelî, İbrâhim b. Muhammed el-İsferâînî, Abdülhakîm b. Şemseddin es-Siyâlkûtî ve Ramazan b. Muhammed el-Hanefî'nin şerh veya hâşiyeleri çok meşhurdur. Kāsım b. Kutluboğa *Buġyetü'r-râşid fî taḫrîci eḥâdîşi Şerḥi'l-ʿAḳāʾid*, Celâleddin es-Süyûtî *Eḥâdîşü Şerḥi'l-ʿAḳāʾid*, Ali b. Sultan el-Kārî *Ferâʾidü'l-ḳalâʾid ʿalâ eḥâdîşi Şerḥi'l-ʿAḳāʾid* adlı eserleriyle, şerhte geçen hadisleri **tahric*** etmişlerdir. Süyûtî bu hadislerin bir kısmını zayıf kabul eder. Osmanlı devrinden itibaren birçok defa yayımlanan *Şerḥu'l-ʿAḳāʾid*'i Batı'da ilk defa W. Cureton neşretmiştir (London 1843). E. E. Elder, Teftâzânî şerhinin bir bölümünü *A Commentary on the Creed of Islam* adlı eserinde yayımlamıştır (New York 1950). Ömer b. Mustafa et-Tarablusî ile Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed et-Tilimsânî'nin *İżâʿatü'd-dücünne fî ʿaḳāʾidi Ehli's-sünne* adıyla nazma çevirdikleri *Şerḥu'l-ʿAḳāʾid*, Muhammed Râsim el-Malatî (*Keşfü'l-Akāid*), Sarı Abdullah Efendi (*Tercüme-i Şerh-i Akāid*), Mustafa Ma'nevî (*Lübbü'l-Akāid*), Ömer Ziyâeddin (*Şerh-i Akāid Tercümesi*, İstanbul 1307) ve Giritli Sırrı Paşa (*Şerh-i Akāid Tercümesi*, Rusçuk 1292; yer yer kısaltma ve ilâvelerle *Nakdü'l-kelâm fî akāidi'l-İslâm*, İstanbul 1310) tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Son olarak Süleyman Uludağ, *Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi* (*Şerhu'l-Akāid*) adıyla eseri günümüz Türkçesi'ne çevirmiştir (İstanbul 1980, 1982).


بسم الله الرحمن الرحيم
قال اهل الحق حقايق الاشيا ثابتة
والعلم بها متحقق خلافا للسوفسطائية اسباب
العلم للخلق ثلثة الحواس السليمة والخبر الصادق
والعقل فالحواس خمس السمع والبصر
والشم والذوق واللمس وبكل حاسة منها توقف
على ما وضعت هي له والخبر الصادق على
نوعين احدهما الخبر المتواتر وهو الخبر
الثابت على السنة قوم لا يتصور تواطؤهم
على الكذب وهو موجب للعلم الضروري كالعلم
بالملوك الخالية في الازمنة الماضية والبلدان النائية

ʿAḳāʾidü'n-Nesefî'nin yazma nüshalarından birinin ilk sayfası (Nuruosmaniye Ktp., nr. 4618)

BİBLİYOGRAFYA :

Teftâzânî, *Şerḥu'l-ʿAḳāʾid*, s. 2-3, 36, 51; Şa'rânî, *el-Yevâḳīt ve'l-cevâhir*, Kahire 1378/1959, I, 67; Leknevî, *el-Fevâʾidü'l-behiyye*, s. 80, 130; *Keşfü'z-ẓunûn*, II, 1145-1149; *Hediyyetü'l-ʿârifîn*, I, 783; II, 496; *Îżâḥu'l-meknûn*, I, 186; II, 104, 361; *Sicill-i Osmânî*, III, 25; Mehmed Ali Aynî, *Hüccetü'l-İslâm İmâm Gazzâlî*, İstanbul 1327, s. 105-106; Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 758; B. S. Alûş — Abdullah er-Recrâcî, *Fihrisü'l-maḫṭûṭâti'l-ʿArabiyye*, Paris 1954, I, 119; Fethullah Huleyf, *Kitâbü't-Tevḥîd* [Mâtürîdî], Mukaddime; Bekir Topaloğlu, *Mâtürîdiyye Akaidi* [Nûreddin es-Sâbûnî], İstanbul 1979, Önsöz, s. 10; a.mlf., *Kelâm İlmi:* Giriş, İstanbul 1980, s. 130; Süleyman Uludağ, *Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi* [Teftâzânî], İstanbul 1982, Giriş, s. 61; İzmirli İsmail Hakkı, "İslamda Felsefe Cereyanı", *DİFM*, IV/7 (1930), s. 12; Mustafa Sait Yazıcıoğlu, "XV. ve XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreselerinde İlm-i Kelâm Öğretimi ve Genel Eğitim İçindeki Yeri", *AÜİF İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*, sy. 4, Ankara 1980, s. 276; A. J. Wensinck, "Nesefî", *İA*, IX, 199; W. Montgomery Watt, "ʿAḳīda", *EI²* (İng.), I, 335.

 Yusuf Şevki Yavuz

AKĀİDÜ's-SENÛSÎ

(عقائد السنوسي)

Eş'arî âlimlerinden Ebû Abdullah Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî'nin (ö. 895/1490) akaide dair dört eserinin ortak adı.

Kuzey Afrika'da devrinin en büyük kelâm âlimi olarak tanınan Senûsî, akaid konusunda *el-Muḳaddime fi't-tevḥîd*, *ʿAḳīdetü ehli't-tevḥîd eṣ-ṣuġrâ*, *ʿAḳīdetü's-Senûsî el-vusṭâ* ve *ʿAḳīdetü ehli't-tevḥîd el-kübrâ* adlı eserleri yazdı; ayrıca bunları şerh ve ihtisar etti.

1. *el-Muḳaddime fi't-tevḥîd.* Şer'î hükümlerin taksimiyle başlar. Eserde aklî hükümlere de kısaca temas edildikten sonra kulların fiilleri konusunda Cebriyye, Kaderiyye ve Ehl-i sünnet'in görüşlerine yer verilerek **kesb*** nazariyesi anlatılır. Şirkin çeşitleri üzerinde durulduktan sonra **ilâhiyyât*** ve **nübüvvât*** konularıyla ilgili bazı terimler açıklanır; dinî ilimleri öğrenmeye yeni başlayanlar için gerekli olan temel bilgiler özlü bir şekilde verilir. J. D. Lucaini tarafından Fransızca'ya çevrilen (Cezayir 1908) *el-Muḳaddime*, müellifinin yanında, İbrâhim b. Hasan el-Bennânî (*el-Mevâhibü'r-rabbâniyye*, Kahire 1304), Molla İlyas Ali b. Hasan el-Bâbâî (*el-Meʿâni's-seniyye*) ve Abdülganî en-Nablusî (*el-Envârü'l-ilâhiyye fî şerḥi'l-Muḳaddimeti's-Senûsiyye*) tarafından da şerhedilmiştir.

2. *ʿAḳīdetü ehli't-tevḥîd eṣ-ṣuġrâ.* Senûsî'nin en meşhur eseridir; *el-ʿAḳīdetü'ṣ-ṣuġrâ*, *Ümmü'l-berâhîn* veya kısaca *es-Senûsiyye* adlarıyla da tanınır. Eser kelime-i şehâdetin tefsirini yapmak maksadıyla yazılmış olup aklî hükümleri tasnifle başlar. Allah ve peygamberler hakkında inanılması zorunlu (vâcip), câiz ve imkânsız (müstahil) olan hususların nelerden ibaret bulunduğu ve bunları öğrenmenin her yetişkin müslümana farz olduğu belirtilen risâlede, Allah hakkında inanılması vâcip olan sıfatlar nefsî, selbî (ademî), meânî, mânevî ve hâlî (bk. SIFAT) şeklinde gruplara ayrılarak yirmi maddede toplanır. Allah hakkında inanılması ve kabul edilmesi imkânsız olan nitelikler de (cehalet, ölümlülük gibi) aynı şekilde yirmi madde halinde gösterilerek bunların birinci kategorideki yirmi sıfatın zıtları olduğu belirtilir. Allah için bir mecburiyet ifade etmeyen (câiz; yaratma, yaşatma, öldürme, rızık verme gibi) sıfatlar ise kısaca **mümkin***i icat edip etmemek şeklinde yorumlanır. Allah'ın varlığı cevher ve araz metoduyla ispat edildikten sonra peygamberlerin özellikleri ve Hz. Muhammed'in nübüvveti anlatılır; daha önceki peygamberlere, meleklere, ilâhî kitaplara ve âhirete inanmadan Hz. Muhammed'e iman etmenin makbul sayılamayacağı ifade edilir. Risâle, kelime-i şehâdetin bu şekilde anlaşılarak kalp ile tasdik edilmesi gerektiğine, ayrıca dil

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

ile çokça tekrarlanmasının da önemli olduğuna işaretle sona erer. Hacminin küçüklüğüne rağmen akaidle ilgili temel bilgileri özlü ve anlaşılır bir üslûpla ifade eden *el-ʿAḳīdetü's-ṣuġrâ*, ilâhî sıfatları gruplandırması bakımından dikkat çekicidir. *ʿAḳāʾidü'n-Nesefî*'ye Osmanlı ilim çevrelerinde gösterilen ilginin bir benzeri Kuzey Afrika'da *el-ʿAḳīdetü's-ṣuġrâ*'ya gösterilmiş ve eser medreselerde okutulmuştur.

Abdülganî en-Nablusî'nin *el-Leṭâʾifü'l-ünsiyye* adıyla nazma çevirdiği *el-ʿAḳīdetü's-ṣuġrâ*'yı M. Wolff Almanca'ya (Leipzig 1848), J. D. Lucaini de Fransızca'ya (Cezayir 1896) tercüme etmiştir. Bulak (1238), Kahire (1271), Bombay (1310) Fas (1317), Bonn (1916) ve daha başka yerlerde defalarca basılan eser üzerinde kırk civarında şerh ve hâşiye yapılmıştır. *Tevḥîdü ehli'l-ʿirfân ve maʿrifetullāhi ve resûlihî ve'l-burhân* adlı ilk şerhi müellifine aittir. Senûsî ayrıca *el-ʿAḳīdetü's-ṣuġrâ*'nın metninden delilleri çıkararak *ʿAḳīdetü ṣaġīreti's-ṣuġrâ*'yı meydana getirmiş ve buna ayrı bir şerh yazmıştır; eser bu şerhiyle birlikte Kahire'de yayımlanmıştır (1282). Senûsî, *el-ʿAḳīdetü's-ṣuġrâ*'yı *ʿAḳīdetü'l-ḥâfıẓa* adıyla ihtisar etmiş, bu ihtisarı Hasan b. Muhsin *el-Meṭâliʿu's-Senûsiyye* ismiyle şerhetmiştir. *el-Aḳīdetü's-ṣuġrâ*'nın diğer şerhlerinin belli başlıları arasında, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Mâlikî (Süleymaniye Ktp., Yenicami, nr. 744/3), Muhammed b. Ömer et-Tilimsânî (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 1468), Guneymî el-Ensârî (*Behcetü'n-nâẓırîn*), İbrâhim b. Muhammed el-Bâcûrî (Kahire 1300), Muhammed b. Ebü'l-Kāsım el-Fecîcî (Rabat, el-Hizânetü'l-âmme, nr. 1053), Muhammed Me'mûn b. Muhammed el-Hafsî (el-Hizânetü'l-âmme, nr. 720), Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed el-Fâsî (el-Hizânetü'l-âmme, nr. 811), Sa'd b. Abdurrahman el-Vichânî (el-Hizânetü'l-âmme, nr. 1228), Muhammed b. Ahmed ed-Desûkī (Bulak 1297), Ali Kayrevânî (*İġāṣetü'l-mücîddîn*), Abdullah b. Abdurrahman er-Rûhî (*en-Nübẕetü'l-yesîre*) ve Muhammed b. Mansûr el-Hüdhüdî (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2430) şerhleri sayılabilir.

3. *ʿAḳīdetü's-Senûsî el-vusṭâ* adlı risâle, *el-Cümel, el-Mürşide, es-Senûsiyyetü'l-vusṭâ* ve *el-ʿAḳīdetü'l-vusṭâ* diye de anılır. Eser, aklî hükümlerin incelendiği bir mukaddime ile sekiz babdan oluşur. Birinci babda âlemin kadîm olamayacağı, ikincisinde Allah'ın varlığının delili, üçüncü babdan itibaren yedinci baba kadar ilâhî sıfatlar, yedinci babda Allah hakkında câiz olan hususlar ve **rü'yetullah***, sekizinci babda nübüvvet, Hz. Muhammed'in nübüvveti ve buna bağlı olan sem'iyyât konuları (ba's, sırat, mîzan, şefaat, cennet, cehennem) anlatılır. Âlemin **hudûs***u konusunun orijinal bir tarzda ele alındığı on varak tutarındaki (Süleymaniye Ktp., Tırnovalı, nr. 1125/2) risâlede sem'iyyât konularına çok az yer verildiği ve bütün meselelerin aklî delillerle izah edilmeye çalışıldığı dikkati çeker. Senûsî diğer risâlelerinde olduğu gibi *el-ʿAḳīdetü'l-vusṭâ*'ya da şerh yazmıştır (Süleymaniye Ktp., Hacı Beşir Ağa, nr. 662). *ʿUmdetü ehli't-tedḳīḳ ve't-taṣdîḳ* adını taşıyan bu şerhe Abdülganî en-Nablusî (*Nûrü'l-ifâde*), Saîd el-Kaffît (*el-Lâzım ve'l-melzûm*) ve Mahmûd el-Makdisî tarafından hâşiyeler yazılmıştır.

4. Tam adı *ʿAḳīdetü ehli't-tevḥîd el-muḫricetü biʿavnillâhi min ẓulümâti'l-cehli ve raḳabeti't-taḳlîd el-mürġimetü bi-fażlillâhi enfe külli mübtediʿin ʿanîd* (عقيدة اهل التوحيد المخرجة بعون الله من ظلمات الجهل ورقبة التقليد المرغمة بفضل الله انف كل مبتدع عنيد) olan eser kısaca *ʿAḳīdetü ehli't-tevḥîd el-kübrâ* ve *ʿAḳīdetü's-Senûsî el-kübrâ* diye de bilinir. İlâhiyyât nübüvvât ve **sem'iyyât*** konularından oluşan Senûsî'nin bu eseri, bir mukaddime ile on altı fasıldan ibarettir. Mukaddimede taklidin zararları ve taklidî imandan kurtulmanın lüzumu üzerinde durulur. Birinci fasılda insanın bir damla sudan mükemmel bir varlık haline gelmesi ve âlemde sürekli olarak değişikliklerin vuku bulması Allah'ın varlığının bir delili olarak değerlendirilir. İkinci fasıldan sekizinci fasla kadar olan bölümde sıfatlar konusu incelenir. Daha sonra sırasıyla Allah'ın birliği, kulların fiillerinin Allah tarafından yaratılması, rü'yetullah, Allah hakkında câiz olan ve olmayan hususlar, **aslah*** fikrinin reddi konularına yer verilerek on ikinci fasılda ilâhiyyât bahsi tamamlanır. On üçüncü fasılda nübüvvet müessesesi, on dördüncü fasılda Hz. Muhammed'in peygamberliği delilleriyle birlikte anlatılır. On beşinci fasılda ba's ve diğer âhiret hallerine yer verilir. Risâle, **kebîre*** konusunun incelenmesiyle sona erer. Orta boy on dört varak tutarındaki *ʿAḳīdetü ehli't-tevḥîd*, kelâm meselelerini kolay anlaşılan bir üslûpla inceleyen ve Sünnî itikad esaslarını oldukça orijinal delillerle ispatlamaya çalışan bir risâledir. *Mecmûʿatü'l-mütûn* içinde İstanbul'da yayımlanmıştır (1310).

Birçok şerhi bulunan *ʿAḳīdetü ehli't-tevḥîd*'in ilk şerhi müellifine aittir. *ʿUmdetü ehli't-tevfîḳ ve't-tesdîd fî şerḥi ʿAḳīdeti ehli't-tevḥîd* adını taşıyan bu şerhin girişinde **hüküm*** ve **nazar*** bahsi Ehl-i sünnet ve Mu'tezile'ye göre incelenir. Bunu aklî delillerin çeşitleri, fikrî cihadın önemi, Hz. Ali'nin ilimle ilgili görüşleri, kelâm ilminin aleyhindeki görüşlerin tenkidi ve istidlâl çeşitleri gibi konular takip eder. İlâhiyyât kısmında imkân ve hudûs delilleri, âlemin kıdemi fikrinin reddi, devir, teselsül, burhân-ı tatbîk, ekānîm-i selâse, selbî ve sübûtî sıfatlar, İbn Sînâ'da felek anlayışı ve bunun tenkidi, ahvâl nazariyesi, halku'l-Kur'ân, sıfât-ı ilâhiyyenin taalluk ettiği şeyler, kulların fiilleri, rü'yetullah, hüsün ve kubhun şer'îliği gibi konular yer alır. Nübüvvât bölümünde peygamberlik müessesesinin gerçekliği ve insanların bu müesseseye olan ihtiyacı ortaya konduktan sonra Hz. Muhammed'in peygamberliğine Kur'ân-ı Kerîm'in i'câzı, onun maddî ve mânevî nitelikleriyle bunların İncil ve Tevrat'ta aynen belirtilmiş olması delil gösterilir. Kabir âlemi, ba's ve nasların bildirdiği diğer âhiret hallerinin delilleri ve bunlara yapılan itirazlar cevaplarıyla birlikte anlatılır. *ʿAḳīdetü ehli't-tevḥîd*'deki bilgiler *ʿUmde*'de aklî ve naklî delillerle açıklanır; Ehl-i sünnet'e muhalif olan, özellikle Mu'tezile, Cebriyye, Haşviyye ve **mutasavvife***nin görüşleri reddedilir. Kitapta Ebü'l-Hasan Eş'arî, Bâkıllânî, Cüveynî, Râzî, İbnü't-Tilimsânî gibi belli başlı Eş'arî kelâmcıların eserlerinden nakiller de yer alır. Kelâm metoduna göre yazılan *ʿUmde*, metni gibi kolay anlaşılır bir üslûpla kaleme alınmıştır. Senûsî'nin akaid konusundaki en hacimli eseri olup 140 varak civarındadır. Senûsî daha sonra bu şerhi kısaltarak ayrı bir kitap meydana getirmiştir. Serkîs'te *Aʿmide* adıyla zikredilen *ʿUmde*, Kahire'de yayımlanmıştır (1317).

ʿAḳīdetü ehli't-tevḥîd, ayrıca Ahmed b. Ali el-Mencûrî (*Dürretü'l-ḥicâl*), Hasan b. Mes'ûd el-Yûsî, Ramazan b. Abdülhak el-Akkārî, Muhammed b. Abdullah er-Remâsî, Muhammed b. Ahmed ed-Desûkī, M. İllîş el-Mısrî (*Hidâyetü'l-mürîd*, Kahire 1306) tarafından da şerhedilmiştir.

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

BİBLİYOGRAFYA :

Zebîdî, *İthâfü's-sâde*, II, 51, 139; Bâcûrî, *Hâşiyetü'l-Bâcûrî ʿalâ Ümmi'l-berâhîn ve'l-ʿakāʾid*, Kahire 1300, s. 2, 20; Enbâbî, *Takrîr* (*Hâşiyetü'l-Bâcûrî* içinde), Kahire 1300, s. 1; *Keşfü'z-zunûn*, I, 137; II, 1157-1158; *Hediyyetü'l-ʿârifîn*, I, 41; II, 216; *Îzâhu'l-meknûn*, I, 106; II, 403, 618; Serkîs, *Muʿcem*, I, 1058-1059; Brockelmann, *GAL Suppl.*, II, 353-355; Y. S. Alûş — Abdurrahman er-Recrâcî, *Fihrisü'l-mahtûtâti'l-ʿArabiyye*, Paris 1954, I, 115; *el-Kāmûsü'l-İslâmî*, V, 439; Moh. Ben Cheneb, "Senûsî", *İA*, X, 499-500; W. Montgomery Watt, "ʿAkīda", *EI²* (Fr.), I, 346.


YUSUF ŞEVKİ YAVUZ

el-AKĀİDÜ'ş-ŞEYBÂNİYYE

(bk. el-AKĪDETÜ'ş-ŞEYBÂNİYYE).

AKĀİDÜ't-TAHÂVÎ

(bk. el-AKĪDETÜ't-TAHÂVİYYE).

AKAR

(العقار)

Taşınmaz mal, toprak parçası anlamında bir hukuk terimi.

Sözlükte "arazi, ağaç, ev eşyası, eşyanın en iyisi" gibi mânalara gelen akar, terim olarak daha dar anlamda yalnız gayri menkul malları kapsar. Halk arasında genel olarak kiraya verilmek suretiyle gelir sağlayan mülke akar denilirse de İslâm hukukunda "taşınmaz mal ve arazi" mânasına kullanılmaktadır. *Mecelle*, 129. maddesinde gayri menkulü "Akar denilen hâne ve arazi misillü mahall-i âhara nakli mümkün olmayan şeydir" şeklinde tarif ederken akar teriminin hem gayri menkul (taşınmaz) mânasına, hem de arazi ile eş anlamlı olduğuna işaret etmiştir.

Hanefîler arazi üzerindeki binalarla ağaçlara iki açıdan bakmışlar ve bunları tek başlarına menkul, arazi ile beraber ele alınca da ona tâbi olarak gayri menkul saymışlardır. Bu sebepledir ki bina ve ağaçların araziden ayrı olarak satımında **şüf'a*** hakkı söz konusu olmamaktadır (bk. *Mecelle*, md. 1019, 1020). Buna karşılık, üzerinde bina ve ağaç bulunan bir arazi satıldığı zaman ise yere bağlı olarak bina ve ağaçlar da gayri menkul sayılmış ve bunlara dayalı şüf'a hakkı tanınmıştır. Mâlikî mezhebi müctehidleri ağaç ve bina konusunda Hanefîler'den farklı bir görüş ileri sürmüşlerdir. Onlara göre bina ve ağaçların bozulmadan varlıklarını korumaları arazinin üzerinde kalmalarına bağlıdır. Bu devamlı bağlılık sebebiyle arazide yer alan ağaçlar ve binalar da tek başına veya arazi ile beraber gayri menkul sayılır.

İslâm hukuku mülkiyetin intikali bakımından menkul - gayri menkul ayırımı yapmamıştır. Taşınır bir eşya, bir hayvan nasıl alınır satılır veya bağışlanırsa bir akar da aynı hukukî tasarruflarla intikal eder. Gayri menkul mülkiyetinin intikalinde tapuya tescil şartı yoktur. 1274 (1858) tarihli Arazi Kanunnâmesi'nin otuz altıncı maddesinin şerhinde yer alan ve Mecelle Cemiyeti'ne ait bulunan şu mütalaa bu konuyu açık ve kesin bir şekilde ifade etmektedir: "Mülk akarların satımı, mîrî araziler gibi sâhib-i arzın iznine bağlı bulunmayıp tarafların icap ve kabulü ile akid teşekkül eder. Bu sebeple resmî senet olmadan da akarı satın alanın tasarrufu hukuken muteberdir." Akarlarda tescilin mülkiyetin intikali bakımından bir rolü bulunmamakla beraber iki önemli fonksiyonuna işaret edilmiştir: **1.** Emlâk üzerinde yapılan tasarruflarda hileye ve sahte muamelelere meydan vermemesi. **2.** Belli bir müddet geçip tescili yapılmamış akarlarda davanın reddine sebep teşkil etmesi.

Akar ile menkul mallar arasındaki diğer başlıca farklar da şunlardır: **İrtifak*** hakları yalnız akara taalluk ettiği gibi **bey' bi'l-vefâ*** da yalnız akarda söz konusudur. İslâm hukukçularının çoğunluğuna göre hem gayri menkul hem de menkul mallar vakfa konu olabilirken Hanefîler'e göre, bazı istisnalar dışında, yalnız gayri menkuller vakfedilebilir. Yine fukahanın çoğunluğuna göre akarın kabz ve tesliminden önce bir başkasına satımı câiz değildir. Ebû Hanîfe ile Ebû Yûsuf ise bunun câiz olduğu görüşündedirler. Yine Ebû Hanîfe ile Ebû Yûsuf, nakli mümkün olmadığından akarı gaspetmenin tasavvur olunamayacağını ileri sürerken diğer hukukçular bunu imkân dâhilinde görürler. *Mecelle*'de (md. 905 vd.) birinci görüş benimsenmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Tâcü'l-ʿarûs, "ʿakr" md.; Sahnûn, *el-Müdevvene*, V, 356, 402, 426, 434 vd.; Ali Haydar Efendi (Küçük), *Dürerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*, İstanbul 1310-14 (*Mecelle*, md. 129, 221, 253, 270, 905-911, 1019-1020, 1660, 1174-1191'in şerhleri); a.mlf., *Şerh-i Cedîd li-Kānûni'l-arâzî*, İstanbul 1321; Halis Eşref, *Külliyyât-ı Şerh-i Kānûn-ı Arâzî*, İstanbul 1315; Bilmen, *Kamus*, VI, 10, 132 vd.; Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, İstanbul 1974, I, 219; Ali Şafak, *İslâm Arazi Hukuku ve Tatbikatı (İlk Devirler)*, İstanbul 1977; a.mlf., *Hadislerde ve Mukâyeseli Hukukta Şuf'a Hakkı*, Erzincan 1981; Subhî Mahmesânî, *en-Nazariyyetü'l-ʿâmme li'l-mûcebât ve'l-ʿukūd*, Beyrut 1983, s. 157-158; Vehbe ez-Zühaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletüh*, Dımaşk 1405/1985, IV, 46-49.


ALİ ŞAFAK

AKBABA İMAMI

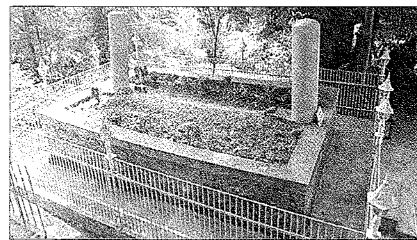
(bk. MEHMED ZAİFÎ EFENDİ).

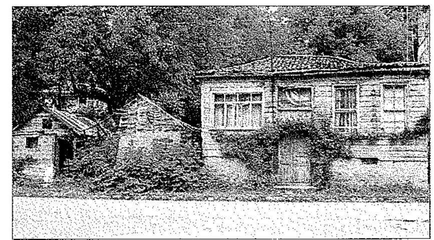
AKBABA TEKKESİ

İstanbul'da Beykoz Akbaba köyünde fetihten hemen sonra kurulan bir tekke.

Bânisi İstanbul'un fethinde bulunmuş ("ni'me'l-ceyş"ten) Akbaba Mehmed Efendi adında bir Bektâşî babasıdır. Gazi dervişler zümresinin XV. yüzyıldaki temsilcilerinden olduğu anlaşılan bu zatın birçok benzeri gibi gerçek ve menkıbevî hayatı hakkında kesin bir şey söylemek mümkün değildir. Ancak fetihten hemen sonra, muhtemelen devletçe kendisine bağışlanmış olan bu yerde kendi adı ile anılan bir tekke kurduğu ve bunun çevresinde de zamanla aynı isim-

Akbaba Tekkesi'nin bânisi Mehmed Efendi'nin kabri ve tekkeden günümüze ulaşan yapılar - Beykoz/İstanbul





Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

de bir köyün teşekkül ettiği söylenebilir. Diğer birçok Bektâşî tekkesi gibi Akbaba Tekkesi de şehrin yerleşim bölgesinin dışında sakin, havadar ve dolayısıyla mesire olmaya uygun bir mahalde yer almaktaydı. Nitekim kuruluşunu takip eden yüzyıllarda, Akbaba köyünün çevresinin zengin bitki örtüsü ve menba sularından ötürü İstanbul'un en gözde mesirelerinden biri olduğu bilinmektedir. Türk-İslâm muhitlerinde sıkça rastlandığı üzere burada da halkın hâtırasını kutsallaştırdığı bir velînin gömülü olması, dinlenme ve eğlencenin yanı sıra halkın ziyaretlerine mânevî bir haz katıyordu. Yaz kış misafiri eksik olmadığı bilinen Akbaba Tekkesi'nin tam teşekküllü bir tarikat külliyesi niteliğinde olduğu tahmin edilmektedir.

İstanbul ve çevresindeki diğer Bektâşî tekkeleri gibi Akbaba Tekkesi de 1826'da yeniçeriliğin kaldırılışı sırasında kapatılarak mensupları sürgüne gönderilmiş ve daha sonra Nakşibendiyye'ye devredilmiştir. Bu arada, zaman içinde muhtemelen birtakım tamirler ve tâdiller geçirmiş olan ilk tekke binasının bu dönemde tahrip edilmiş, hatta ortadan kaldırılmış olması da mümkündür. 1826'dan sonraya ait Nakşibendî tekkesinin, devamı mahiyetinde olduğu Bektâşî tekkesinin parlaklığı ile ilgisi olmayan çok mütevazi bir zâviye karakterinde bulunduğu dikkati çekmektedir. Ayrıca bu dönemde, tekkedeki gerilemeye paralel olarak çevresindeki köy de küçülmüş ve nüfusu azalmıştır. Akbaba Tekkesi son defa 1876-1889 arasında, Nakşibendiyye'den Buharalı Şeyh Abdülhakim Efendi tarafından ihya edilmiştir. Sultan II. Abdülhamid devrinin (1876-1909) başlarında Buhara'dan İstanbul'a gelen Abdülhakim Efendi'ye, İstanbul merkez kumandanı olan hemşehrisi Abdülkadir Paşa'nın delâletiyle tekkenin boş bulunan şeyhliği verilmiş ve arkasından şeyhin teşebbüsü ve Abdülkadir Paşa'nın yardımlarıyla harap durumdaki tekke yeniden inşa edilmiştir. Abdülhakim Efendi'nin vefatından sonra yerine oğlu Ahmed Mansur Mükerrem Efendi geçmiş ve 1925'e kadar tekkenin postnişini olarak kalmıştır.

Akbaba Tekkesi'nin ilk yapısı hakkında bilgi yoktur. Bugüne intikal edebilmiş olan bina ise, ebadı ve mimari programı asgari ölçülerde tutulmuş iddiasız bir zâviye hüviyetindedir. Kâgir bir bodrum üzerinde yükselen ve dış görünüşü itibariyle alelâde bir meskeni andıran bu tek katlı ahşap yapı, ufak bir tevhidhane ile iki odalık bir harem bölümünden ibarettir. Birçok dikdörtgen pencereyle aydınlanan bu mekânlardan tevhidhanenin girişi bahçe yönünde, hareminki ise cadde üzerinde yer almaktadır. Harem bölümü halen Akbaba (Canfedâ Hatun) Camii'nin imamevi olarak kullanılmakta, metrûk olan tevhidhane ise oldukça harap durumda bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, I, 337; Ayvansarâyî, *Hadîkatü'l-cevâmi'*, II, 150; Bandırmalızâde, *Mecmûa-i Tekâyâ*, İstanbul 1307, s. 13; Mehmed Râif, *Mir'ât-ı İstanbul*, İstanbul 1314, I, 235; Ergun, *Antoloji*, I, 142-143; Tahsin Öz, *İstanbul Câmileri*, Ankara 1962, I, 3; R. Ekrem Koçu, "Akbaba Köyü", *İstA*, I, 504; "Akbaba Köyü" ve "Akbaba Tekkesi", *İstanbul Kültür ve Sanat Ansiklopedisi*, İstanbul 1982, I, 516-518.

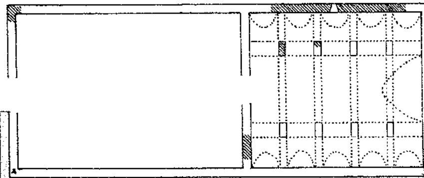


M. Baha Tanman

AKBAŞ HANI

Eski Konya-Aksaray yolu üzerinde bir Selçuklu hanı.

Obruk'un 30 km. kadar güneybatısındaki Akbaş köyü civarında bulunmaktadır. İngiliz seyyahı Sterrett burayı Dibidelik Han adıyla zikretmektedir. Tam ve doğru bir planı bilinmeyen yapı günümüzde çok harap olduğu gibi birçok kısımlarından ve tezyinatından da eser kalmamıştır. Ancak elde edilebilen basit bir krokiye göre hanın önünde evvelce bir avlu bulunduğu ve bunu takip eden esas yapının ortada uzunlamasına bir sahna sahip olduğu anlaşılmaktadır. Bu orta sahnın iki yanında üzerleri beşik tonozlarla örtülü beşerden on göz bulunmaktadır. Orta sahna dikey olan bu gözleri orta yoldan ve birbirinden ayıran kemerler pâyelere oturmaktadır.





Akbaş Hanı'nın planı ve kalıntılarını gösteren eski bir fotoğrafı (Erdmann'dan)

BİBLİYOGRAFYA :

K. Erdmann, *Das Anatolische Karavansaray des 13. Jahrhunderts*, Berlin 1961, I, 42-43.



Semavi Eyice

AKBIYIK MESCİDİ ve TEKKESİ

İstanbul Sultanahmet Cankurtaran mahallesinde fetihten az sonra inşa edilmiş bir mescid ve avlusunda yer alan günümüze intikal etmemiş bir tekke.

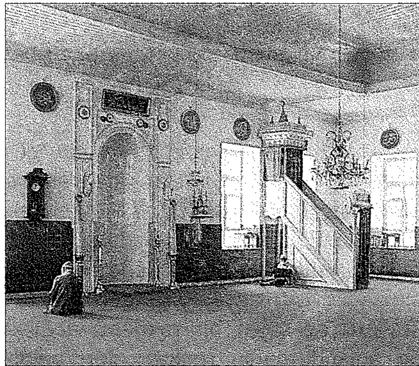
Kaynaklarda Çarhacı Ahmed Efendi Tekkesi adı ile de geçmektedir. Bazı araştırmacılar, bânisinin Akbıyık Sultan olmadığını, mescidin fetihten sonra onun adına teberrüken inşa ettirildiğini iddia etmişlerse de 953 (1546) tarihli *İstanbul Vakıfları Tahrîr Defteri*'nde yer alan "vakf-ı sâhibü'l-mescid" ibaresi bu iddiayı şüpheli kılmaktadır. Bursa'da yaptırdığı bugün mevcut olmayan bir imaret-zâviyenin yanındaki türbede medfun olan Akbıyık'ın, mescidin avlusunda 894 (1488-89) tarihli şâhidesi ile makam kabri bulunmaktadır. Mescidin inşa tarihi kesin olarak tesbit edilememektedir; ancak vakfiyesinin 869 Rebîülevvelinin başlarında (Kasım 1464) tertip edilmiş olmasına dayanarak bu tarihten az önce yaptırılmış olduğu kabul edilebilir. Daha sonraki tarihlerde birtakım ek vakıflarla mescidin gelirleri arttırılmıştır. İstanbul'un en eski mescidlerinden olduğu anlaşılan bu yapıya, sur içindeki İstanbul'un en güneydeki mescidi olduğu için "Evvel-i Kıble" veya "İmâmü'l-mesâcid" denilmiştir. Dârüssaâde ağalarından Mustafa Ağa'nın minber ilâvesiyle camiye çevirdiği mescid zaman içinde bazı tamirler geçirmiştir. Nitekim XIX. yüzyılın son çeyreği içinde eski ebadı muhafaza edilerek yeniden inşa edildiği mimari üslûbundan belli olmakta, minaresinin ise ilk yapıdan kalma olduğu açıkça anlaşılmaktadır. Son olarak 1950'lerde Türkiye Anıtlar Derneği'nin İstanbul şubesi, çevre halkının da nakdî yardımlarıyla mescidi yenilemiştir. Mescidin inşa-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

sından sonra yakınına başka hayır eserlerinin de yaptırıldığı tesbit edilebilmektedir. Meselâ Hüsam Bey b. Abdurrahman adlı bir zatın 941'de (1534-35) tertip edilmiş olan vakfiyesinde, mescidin yanına bir mektep inşa ettirdiği zikredilmektedir. Öte yandan 1208'de (1793-94) Mehmed Yazıcı adlı bir zat minaresinin yanına bir çeşme yaptırmış ve daha sonra bu çeşme kızı Hâce Hanım tarafından 1283'te (1866-67) yenilenmiştir. Böylece bu yapılar topluluğu küçük bir külliye niteliği kazanmıştır.

Akbıyık Tekkesi'nin adına, her ne kadar mescidle ilgili esas vakfiyede rastlanmamakta ise de mescidle beraber veya ondan az sonra yapıldığı, Hoşkadem bint Abdullah adlı bir hanımın 889'da (1484) tertiplenmiş vakfiyesinde yer alan, Yedikule mahallesindeki evini Akbıyık Zâviyesi şeyhine tahsis ettiğine dair kayıttan anlaşılmaktadır. Zamanla ortadan kalkmış olan tekkeyi XVII. yüzyıl ortalarında Sadrazam Köprülü Fâzıl Mustafa Paşa ihya etmiş ve şeyhliğine Halvetiyye'den Çarhacı Ahmed Efendi'yi tayin etmiştir. XIX. yüzyılın ikinci yarısı içinde tekkenin tekrar ortadan kalktığı ve XX. yüzyılın başlarında son defa ihya edildiği tahmin edilebilir. 1925'te kapatıldıktan sonra metrûk ve bakımsız kalan tekke binaları zamanla yok olmuştur. Meşâyih listesi Çarhacı Ahmed Efendi ile başlamakla birlikte bânisinin bağlı olduğu tarikattan hareketle, tekkenin başlangıçta Bayramiyye'ye ait olduğu söylenebilir. İkinci ihyasından sonra Halvetiyye'ye, 1189'dan (1775) itibaren bu tarikatın Cerrâhiyye koluna ve XX. yüzyılın başlarında da Kādiriyye'ye intikal ettiği tesbit edilmektedir.

Akbıyık Mescidi'nin içinden bir görünüş
Cankurtaran / İstanbul



Akbıyık Tekkesi'nin mimari özellikleri tam olarak bilinmemekle birlikte, geçirmiş olduğu üç safhada da bir mescid-tekke hüviyeti taşıdığı, yani tevhidhane olarak kullanılan mescid ile bunun avlusu etrafında sıralanan diğer bölümlerden oluştuğu söylenebilir. Ayrıca son safhasında, fevkanî mektebin zemin katının tekke olarak kullanıldığı ve bundan başka avluda, biri alttaki pencereleri demir parmaklıklı, üsttekileri kafesli olmak üzere iki adet çift katlı ahşap binanın var olduğu bilinmektedir. Geçen yüzyılın sonlarında, eski ebadı ve planı korunarak yeni baştan inşa edilmiş olan mescid-tevhidhane ise dikdörtgen planlı, moloz taş örgülü kâgir duvarlı ve ahşap çatılı alelâde bir yapıdır. On dört adet kemerli büyük pencere ile aydınlanan cami hariminde yegâne dikkati çeken unsur tavan göbeğindeki zarif nakışlardır. Şerefesine kadar ilk yapıdan kalma olduğu anlaşılan minarenin kare planlı kaidesi üç sıra tuğla ve bir sıra kesme köfeki taşı ile, üçgenlere sahip küpünden itibaren yükselen daire kesitli gövdesi ise tamamen tuğla ile örülmüş ve sonradan üstleri sıvanmıştır. Şerefenin altında üç sıra halinde testere dişi tuğla konsollar, çevresinde de geometrik kabartmalı köfekiden korkuluklar yer almaktadır. XIX. yüzyılda yenilenmiş olan ve soğan şeklinde bir kubbecikle donatılmış bulunan minare, kurşun kaplı ahşap bir külâh ile son bulmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

İstanbul Vakıfları Tahrîr Defteri 953 (1546), s. 10-13, 390; Taşköprizâde, *Şakā'ik*, Beyrut 1395/1975, s. 66; Mecdî, *Şakāik Tercümesi*, s. 127; Âlî, *Künhü'l-ahbâr*, İstanbul 1277, IV, 105; Atâî, *Zeyl-i Şakāik*, s. 64 vd.; Ayvansarâyî, *Hadîkatü'l-cevâmi'*, I, 44; *Âsitâne Tekkeleri*, s. 13; Ahmed Rifat (Yağlıkçızâde), *Lugat-ı Târîhiyye ve Coğrâfiyye*, İstanbul 1299-1300, I, 231; *Mecmûa-i Cevâmi'*, İstanbul 1304, I, 8-9, nr. 7, 33; Bandırmalızâde, *Mecmûa-i Tekâya*, İstanbul 1307, s. 11; *Kāmûsü'l-a'lâm*, I, 256; *Sicill-i Osmânî*, IV, 339; Mehmed Şemseddin, *Yâdigâr-ı Şemsî*, Bursa 1332, s. 221; Abdülbâki Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, İstanbul 1931, s. 39; Tahsin Öz, *İstanbul Câmileri*, Ankara 1962, I, 21; Ayverdi, *Osmanlı Mimârîsi III*, s. 313-314; H. Kâmil Yılmaz, *Azîz Mahmûd Hüdâyî ve Celvetiyye Tarikatı*, İstanbul 1984, s. 174-176, 285, 286; Semavi Eyice, "İstanbul Minareleri", *Türk Sanatı Tarihi Araştırma ve İncelemeleri*, I, İstanbul 1963; R. Ekrem Koçu, "Akbıyık Camii" ve "Akbıyık Tekkesi", *İst.A*, I, 507, 509; "Akbıyık Camii", "Akbıyık Dede, Ahmed Muhiddin" ve "Akbıyık Tekkesi", *İstanbul Kültür ve Sanat Ansiklopedisi*, İstanbul 1982, I, 520-522.

 M. Baha Tanman

AKBIYIK SULTAN

(ö. 860/1456)

II. Murad ve Fâtih devri şeyhlerinden.

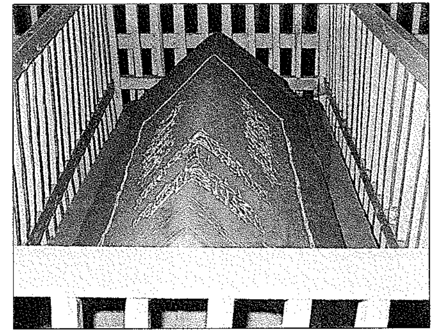
Asıl adının Ahmed Şemseddin veya Abdullah olduğu rivayet edilir. Kaynaklarda genellikle **keşf*** ve kerâmet sahibi bir meczup olarak tanıtılır ve şeyhi Hacı Bayrâm-ı Velî ile ilgili bazı menkıbeleri nakledilir. Bayramiyye'nin Celvetiyye kolu silsilesinde yer alan Akbıyık'a II. Murad, Cemâziyelevvel 841 (Kasım 1437) tarihli temliknâme ile Bursa-Yenişehir yakınlarındaki Austos köyünü bağışladı. Varna Seferi'ne (1444) ve İstanbul'un fethine katıldı. Fetihten sonra Ayasofya civarında adına bir cami yapıldı ve bu semte onun adı verildi. Meczup tavrına rağmen Çandarlı Halil Paşa gibi devlet adamları ve Molla Yegân gibi âlimlerle sohbetlerde bulundu. Mecmualarda Şems-i Hudâ mahlasıyla bazı şiirlerine de rastlanmaktadır. Malının hesabını bilemeyecek kadar zengin olan Akbıyık'ın, servetini Allah yolunda harcamak maksadıyla Bursa Ulucamii civarında yaptırdığı külliyeden günümüze sadece medfun bulunduğu türbe ulaşabilmiş, imaret ve tekkeden eser kalmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Taşköprizâde, *eş-Şaķā'iķ*, Beyrut 1395/1975, s. 66; Âlî, *Künhü'l-ahbâr*, İstanbul 1277, IV, 105; Sarı Abdullah, *Semerâtü'l-fuâd*, İstanbul 1288, s. 145; Belîğ, *Güldeste*, s. 220-222; Ahmed Rifat (Yağlıkçızâde), *Lugat-i Târîhiyye ve Coğrâfiyye*, İstanbul 1299-1300, I, 231; Mehmed Şemseddin, *Yâdigâr-ı Şemsî*, Bursa 1332, s. 220-222; Vasfi Mâhir Kocatürk, *Tekke Şiiri Antolojisi*, Ankara 1968, s. 101; H. Kâmil Yılmaz, *Azîz Mahmûd Hüdâyî ve Celvetiyye Tarikatı*, İstanbul 1984, s. 174-176.

 H. Kâmil Yılmaz

Akbıyık Sultan'ın sandukası - Bursa



Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

AKÇA

(bk. AKÇE).

AKÇA KOCA

(ö. 728/1328)

Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda hizmeti geçen uç beyi.

Osman Gazi'nin silâh arkadaşlarındandır. Torunu Gebze kadısı Fazlullah'ın Rebîülevvel 838 (Ekim 1434) tarihli vakfiyesine göre babasının adı Abdülmelik b. Abdülfettâh'tır (TSMA, nr. E 7084). Ailesi muhtemelen Anadolu Selçukluları döneminde uç bölgelere yerleştirilmiş bir Türkmen boyuna mensuptur. Akça Koca'nın da aşiret beyi olduğu ve Ertuğrul Gazi'ye bağlı bulunduğu sanılmaktadır. Osman Gazi tarafından Orhan Gazi'nin emrinde Konuralp, Gazi Rahman ve Köse Mihal gibi meşhur beylerle Sakarya ve İzmit yöresine akınlar yapmakla görevlendirildi. Bu bölgedeki bazı kaleleri ele geçirdi ve Sapanca gölünün batı tarafındaki bir hisarı kendisine karargâh yaparak İzmit bölgesine akınlarda bulundu. 1326'ya doğru Kandıra'yı ve civarını zaptetti; ayrıca Konuralp ve Gazi Abdurrahman ile birlikte Kartal civarındaki Aydos'u, ardından da kuzeyindeki Samandıra hisarını aldı. Bunun üzerine Samandıra bölgesi kendisine **mülk*** olarak verildi. Buradan, birkaç yıl daha İzmit-Üsküdar arasındaki yerlere akınlarda bulunan Akça Koca, İzmit'in fethinden az önce, 1328'de Kandıra yakınlarındaki bir tepede öldü ve buraya gömüldü. Ölümünden sonra adamları Karamürsel'in yanında toplandı; uç beyliği yaptığı bölge ise önemi dolayısıyla Şehzade Murad'a verildi. Fetihlerde bulunduğu İzmit ve çevresine sonradan onun adına nisbetle Koca-ili denildi. Ayrıca bugün Bolu iline bağlı Akça Koca ilçesi de onun adını taşır. Hacı İlyas adlı bir oğlunun bulunduğu, torunu Fazlullah'ın önce kadı, sonra da vezir olarak Osmanlı siyasetinde önemli rol oynadığı bilinmektedir.

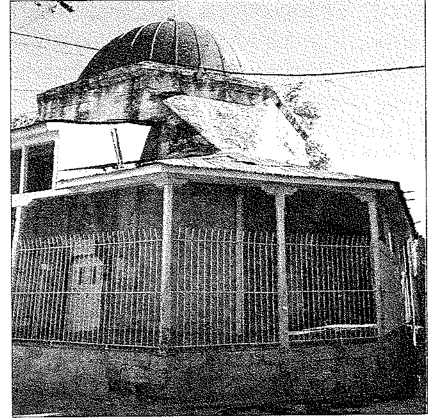
BİBLİYOGRAFYA :

TSMA, nr. E 7084; Âşıkpaşazâde, *Târih*, s. 25-27, 32-34, 37; Oruç b. Âdil, *Tevârîh-i Âl-i Osmân*, s. 14-15; Neşrî, *Cihannümâ* (Taeschner), I, 37-38, 40-44; İbn Kemâl, *Tevârîh-i Âl-i Osmân*, I. Defter, s. 175, 180; II. Defter, s. 3, 5, 8-9, 15-16, 19, 28, 41; Hoca Sâdeddin, *Tâcü't-tevârîh*, İstanbul 1279-80, I, 26-27, 35; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, I, 551-552.

 FERİDUN EMECEN

AKÇA MESCİD

Adana'da Ramazanoğulları döneminde yapılmış XV. yüzyıla ait bir mescid.

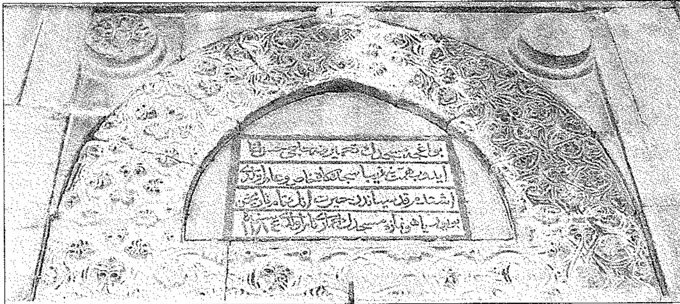


Akça Mescid - Adana

Ulucami'nin 50 m. kadar kuzeyinde bulunan Akça Mescid'in asıl adı, Pîrî Paşa'nın 947 (1540-41) tarihli vakfiyesine göre Akça Ahmed Mescidi'dir. Eserin inşa kitâbesi bulunmamakla birlikte bazı araştırmacılar binanın tarihini, taçkapı üzerinde evvelce mevcut olan iki kuş kabartmasının ebcedle ifade ettiği rakama göre tayin etmektedirler. Buna göre mescidin inşa tarihi olarak 812 (1409) yılı çıkmaktadır ki bu tarih Ramazanoğulları'ndan Şehâbeddin Ahmed Bey'in zamanına rastlamaktadır. Ancak bu görüşün sağlam bir esasa dayanmadığı ve sadece bir faraziyeden ibaret olduğu da unutulmamalıdır.

Akça Mescid, ölçüleri dıştan dışa 9.60×9.60 m. olan kubbe örtülü bir harim ile bunu kuzey ve batıdan çevreleyen 3.20 m. genişliğinde sundurmalı bir son cemaat yerinden meydana gelmektedir. Tamamen kesme taştan yapılan eserin kapısında, mihrabında, bazı pencere pervazlarında ve son cemaat yerinin mihrabında zengin mermer süslemeler bulunmaktadır. Bunlar arasında en çok dikkati çekenler girift bitki, kuş ve aslan motiflerinin yerleştirildiği mukarnas friziyle taçkapı süslemeleridir. Mihrabın sade nişi ve yanlarındaki nebâtî bezemeli iki sütunçe, biri geometrik diğeri mukarnaslı iki silme içerisine alınmıştır.

Akça Mescid, bu kadar geç bir tarihte Selçuklu süsleme anlayışını devam ettirmesi ve son cemaat yerinin binanın batısında yer alması gibi özelliklerle dikkati çekmektedir.



Akça Mescid'in 1184 (1770) tarihli tamir kitâbesi

BİBLİYOGRAFYA :

Türkiye'de Vakıf Âbideler ve Eski Eserler, Ankara 1972, I, 13-15; Kurt Erdmann, "Zur türkischen Baukunst seldschukischer und osmanischer Zeit", *İstanbuler Mitteilungen*, sy. 8, İstanbul 1958, s. 23; T. Toros, "Akça Mescid ve İki Kuş", *Görüşler Dergisi*, sy. 10, Adana 1938, s. 10.

 NUSRET ÇAM

AKÇAHİSAR

(bk. KROYA).

AKÇAKIZANLIK

(bk. KIZANLIK).

AKÇE

Osmanlılar'ın ilk gümüş para birimi ve ilk sikkesi.

Osmanlılar tarafından başlangıçta "gümüş sikke", XV. yüzyıldan itibaren de genel anlamda "para" karşılığı olarak kullanılan akçe "beyaz, parlak, temiz" mânalarına gelen ak kökünden türemiş olmalıdır. "Ak akçe kara gün içindir" atasözü de şayet bir rastlantı değilse bu adlandırmanın renkten ileri geldi-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

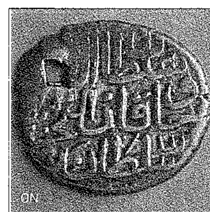
ğini göstermektedir. Osmanlılar'ın akçe dedikleri para birimlerini Batılı kaynaklar **asper / aspre** kelimesi ile ifade etmektedirler. Orhan Bey zamanında, hıristiyan devletlerden Rum Pontus ve Rodos ile Türk-İslâm beyliklerinden Kandalor'da (Alâiye) aspro darbediliyordu. Altın Orda Devleti'nde ve Don nehri ağzında bir Ceneviz kolonisi olan Tana'da ise para yerine ticarette **sommo / sum** adı verilen 220 aspro ağırlık ve değerinde gümüş çubuklar kullanılıyordu. Akçe'nin "beyaz" mânasına gelen **aspro**dan alınmış olduğu iddiası varsa da bu iddianın tartışma konusu yapılmasının bir faydası yoktur; çünkü devletlerin tanınmış paraları benimsemeleri olagelen bir hadisedir. **Dirhem** de aslında bir İran parasıydı ve İranlılar onu Yunanlılar'ın **drahmi**sinden almıştı; **dinar** ise bir Bizans parasıydı. Gros veya Groschen'den türetilen **gurus** (kuruş) da "iri gümüş para" anlamına geliyordu. **Lira**, tartı birimi olan **livre** ile alâkalıdır. Tabii bu arada aspronun moda olabilecek ve örnek seçilmesini haklı gösterecek bir durumunun olduğunu da belirtmek ve ortaya koymak gerekmektedir.

İlk Osmanlı Gümüş Sikkeleri. Osmanlılar'da ilk sikkenin hangi tarihte kestirildiği kesin olarak bilinmemektedir. Günümüze intikal eden ilk sikkeler Orhan Gazi'ye aittir; ancak son zamanlarda Osman Bey'in olduğu öne sürülen bir gümüş sikkeden de söz edilmektedir (İbrahim Artuk, s. 27-31). XVI. yüzyıl tarihçilerinden Hadîdî'nin "Buyurdu akçeye sikke kazalar / Ki Osman bin Ertuğrul yazalar" beyti bu iddiayı doğrular mahiyettedir. Orhan Bey'e ait akçeleri iki tipte toplamak mümkündür. Bunlardan tarihsiz ve üzerindeki yazılar değişik geometrik motiflerden müteşekkil bir çerçeve içine alınmış olanlar, İlhanlı paralarına benzemektedir. Üzerlerinde "es-sultânü'l-a'zam" unvanı bulunan bu sikkelerden birinde, Orhan Bey'in çağdaşı olmayan Halife Müstansır'ın adı yer almaktadır. Çerçevesiz olanlar daha sadedir ve üzerlerinde yalnız Orhan Bey'in adı bulunmaktadır. Bu sikkelerden birinin üzerinde 727 (1326-27) tarihi görülmektedir.

Bakır para (pul, fels, mankur / mangır) I. Murad zamanında, **sultânî** denilen altın para ise daha sonra Fâtih Sultan Mehmed zamanında 1478'de darbedilmeye başlanmıştır. İslâm geleneğinde gümüş sikkelere **dirhem**, altından olanlara **dinar** veya **miskal** denirdi. Bu iki sikkenin adları, ağırlıklarındaki tartı birimlerinden ileri geliyordu. Gümüş para birimi şer'î dirhem (2.97 gr.), dinar veya miskal denilen altın para ise miskal ağırlığında idi (4.25 gr.). Bunların kırat cinsinden karşılıkları da 14 ve 20 kırattır. İlk Osmanlı gümüş para birimleri bu şer'î dirhem ağırlığından çok farklıdır ve belki küçük sikkeler, yarısı veya dörtte biri şeklinde dirhemin bir kesriyle ifade edilemediği için, bu ismin yerine akçe tercih edilmiştir. Türkçe olarak düzenlenen belgelerde gümüş para biriminden daima akçe diye söz edilmekte, dirhem tabiri hukukî belgelerde, özellikle Arapça belgelerde geçmektedir. Ancak bundan şer'î dirhem anlamı çıkarılmaması için, "günün geçer parasıyla şu kadar gümüş dirhem" mânasına gelen "dirhemen fıddıyyen râicen fi'l-vakt" ifadesi kullanılırdı. XV. yüzyıla ve XVI. yüzyılın başlarına ait, çoğu Arapça olarak düzenlenmiş **hüccet***leri ihtiva eden Bursa Şer'iyye Mahkemesi sicillerinde, özellikle ilk yirmi sicilde bunların pek çok örneğini bulmak mümkündür.

Akçenin Ağırlığı. Osman ve Orhan beylere ait akçelerin tartısını veren yazılı bir belge yoktur. Tarihçiler bu akçeleri zamanlarında kullanılan tartı birimleriyle vermede güçlük çekmişlerdir. Zira akçelerin tedavüle çıkarıldığı sıralarda kullanılan tartı birimleri farklıydı. Bunlar, Gazan Han'ın ülkesi içindeki tartı ve ölçüleri birleştirme projesi çerçevesinde kullanılmasını yaygınlaştırdığı 24 kıratlık miskallerdir. Kırat veya çekirdek, dört buğday ağırlığında idi ve bir buğday da 48 miligramdı. Gazan Han, dirhemi yarım miskal olarak tanımlamıştı; sonraları dirhem 16 kırat yani miskalin 2/3'ü olarak kabul edilmiştir. Orhan Bey teklik, ikilik ve beşlik olmak üzere üç tür sikke tedavüle çıkarmıştır. İkilik olanı, Gazan Han'ın dirhem tarifine uymaktadır. Bunun yarısı durumundaki teklik akçe ise miskalin dörtte biri ağırlığındadır. Fakat ikilik ve beşlik akçelerin örneklerinin çok nâdir olması, bunların darbına devam edilmediği anlamına gelebilir. Nitekim Orhan Bey'den sonra yalnız teklik akçe darbedilmiştir. Fâtih'in 1470'te onluk "Muhammed Hânî" (Buna "akçe-i büzürg" ve "gümüş-i sultâniyye" adı da verilmiştir) darbına kadar akçenin gümüşten katları veya küsuratı basılmamıştır. Teklik akçe her hacimdeki alışveriş ve ödemelerde kullanılıyordu. Daha yüksek bir değer taşıyan iri gümüş para veya altın para basılması, Ortaçağ'ın Osmanlı kuruluş dönemine tesadüf eden bu son döneminde, ekonominin Batı'da olduğu gibi Anadolu'da da bir duraklama devri geçirmiş olmasıyla açıklanabilir. İktisat tarihçileri, XIV. yüzyılın ikinci çeyreğiyle XV. yüzyılın son çeyreğine veya sonuna kadarki zaman kesitine "durgun ekonomi devri" demektedirler. Rönesans ile birlikte canlanma ve kalkınma hareketlerine paralel olarak ticaret hacmi genişleyince, Batılılar iri gümüş paralar olan **gros** ve **grossone** darbına başladılar. Fâtih de bu canlanma hareketine paralel olarak 1470 yılında onluk "Muhammed Hânî"leri, 1478'de ise ilk orijinal Osmanlı altını olan **sultânî**yi tedavüle çıkarmıştı. Ancak Fâtih 1465'ten beri kendi darphanelerinde, yani İstan-

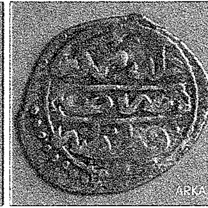
Genç Osman devrine ait gümüş onluk



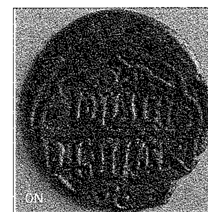


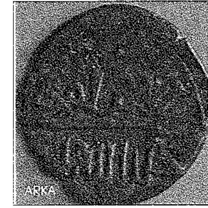
Sultan İbrâhim devrine ait gümüş beşlik



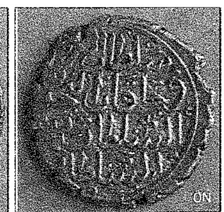


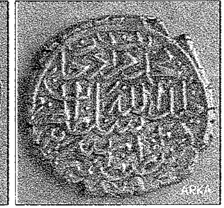
I. Murad devrine ait bakır para





Fâtih devrine ait gümüş on akçelik





Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

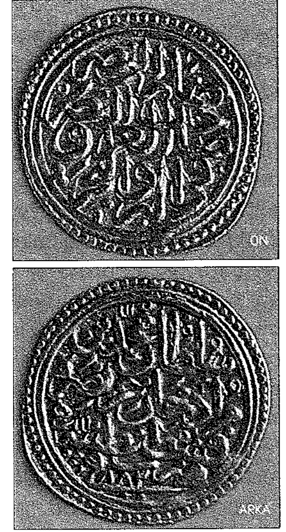
bul, Edirne ve Üsküp'te Frengî flori (duka), tutili flori (Cenova altını) ve eşrefiyye (Mısır altını) bastırıyordu.

Akçenin Ayarı ve Nizamî Ağırlığının Zaman İçinde Geçirdiği Değişiklikler. Akçe darbını düzenleyen fermanlar, bunun saf gümüşten olmasını emreder. Nümismatlar, XV. yüzyılın sonu ve XVI. yüzyılın ilk yarısında basılan akçelerin analizlerini yapmışlar ve ayarının binde dokuz yüz olduğunu tesbit etmişlerdir. Akçenin gümüşünün resmen ayarlanma tarihi 1697'dir. Bu tarihten sonra darbedilen akçeler yüzde on oranında bakır ihtiva etmektedir. Akçenin zamanla ağırlığında meydana gelen düşüşlerin yazılı belge ile tesbit edilenleri aşağıdaki tabloda gösterilmiştir. Yüz dirhem gümüşten adet olarak tesbit edilen ağırlık ve gram karşılığı şöyledir:

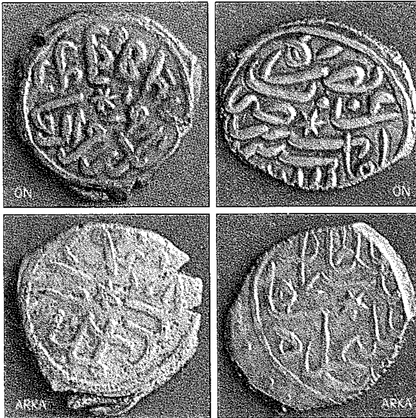
Yıl	Yüz Dirhemden Adet	Gr.
1431	260	1.181
1460	330	0.931
1480	400	0.768
1491	420	0.731
1572	450	0.682
1584-1586	800	0.384
1600	950	0.323
1618, 1624, 1641	1000	0.307
1685	1250	0.256
1688	1700	0.188
1692	2300	0.139
1696	1900	0.169
1697	1800	0.178
1705	1900	0.169

Akçenin giderek ufalması, incelmesi ve iktisadî bir değer ifade edemez hale gelmesi, II. Süleyman zamanında para rejiminde bazı değişiklikler yapılmasına yol açmıştır. Gümüş para birimi, guruş, zolota ve küsuratları olan pâreye (para) kaydırılmış, akçe de zamanla aslında bir Mısır Memlük sikkesi olan pârenin küsuratı haline gelmiştir. Üç akçe bir pâre ediyordu. Zamanla pâre akçenin yerini almıştır. 1640'tan sonra uzun süre darphanede akçe basılmamış, akçe darbı padişahın hareme bayram harçlığı dağıtacağı zamanlara inhisar etmiştir. Fakat 1685-1715 tarihleri arasında yaklaşık 68 milyon pâreye karşılık İstanbul Darphanesi'nde, 40.6 milyonu 1692'de olmak üzere, 113 milyon küsur akçe basılmıştır. Fransız sefiri Marquis de Bonnac, 1716'da İstanbul'da tedavülde bulunan Osmanlı gümüş ve altın paralarının ön ve arka yüzlerini, kâğıda damlattığı mühür mumuna bastırarak kalıbını çıkarmış ve hükümetine göndermişti. Bunların içinde teklik ve ikilik akçeler vardı. Bonnac bu münasebetle tekliğin iki liards ve ikiliğin Fransız parasıyla bir sol ettiğini yazmaktadır. Muhtemelen bundan sonra tedavüldeki akçelerle iktifa edilmiş ve yenisi basılmamıştır. Zamanla da akçe adı yalnız bir hesap birimi olarak varlığını sürdürmüştür. Burada akçe tarihi ile yakından ilgili olan sikke tecdidi, sikke tağşişi ve sikke tashihi deyimleri üzerinde de durmak gerekir.

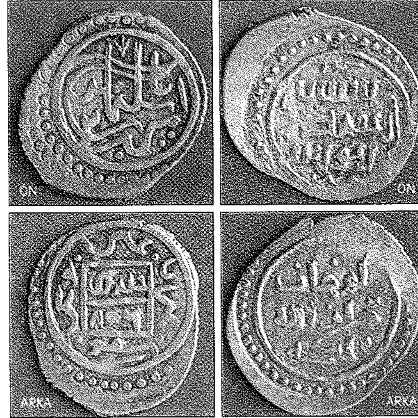
Sikke Tecdidi. Osmanlı padişahları tahta geçer geçmez ilk iş olarak kendi adlarına hutbe okuturlar ve sikke kestirirlerdi. Sultan, kendi adına kestirdiği yeni akçeleri tedavüle çıkardığında selefine ait akçelerin tedavülünü yasaklardı. Eski akçe yasağı kararı, tedavüldeki bütün paraların yeniden darphaneden geçmesi, darphanelerin olağan üstü bir çalışma dönemine girmesi demekti. Eski akçeler ya hurda gümüş olarak ya da devletçe tesbit edilen bir oranda yeni akçeyle değiştirilirdi. Bu münasebetle "gümüş arayıcıları" da denen "eski akçe yasakçıları" görevlendirilir, bunlar çarşı ve pazarda halkın üzerindeki paraları kontrol ederler ve çoğu zaman buldukları eski akçelere devlet adına el koyarlardı. Ancak yasak uygulanması her zaman bu kadar katı olmaz, bazan eski akçe sahiplerine değeri kadar yeni akçe verilirdi. Sikke tecdidi ve eski akçe yasağı, hazineye darp hakkı ve darp ücretinden ileri gelen bir gelir sağlardı. Darphaneler ne kadar fazla gümüş işlerse bu gelir o kadar artardı. Aslında bu politika nakdî servetleri vergilendirme anlamına da gelmektedir. Bu geliri belli sürelerde elde etmek ve zaman zaman kendini gösteren hazine darlığına çare bulmak endişesi, sultanları bir cülûs hadisesi olmadan eski akçe yasakları politikasını uygulamaya dahi götürmüştür. Nitekim Fâtih'in bu politikaya defalarca başvurduğu bilinmektedir. Kendinden önce gelen sultanların da buna başvurdukları ileri sürülebilir. Fâtih sikke tecdidi ile birlikte akçeyi tağşiş ediyor yani ağırlığını düşürüyor, böylece ufak çapta bir devalüasyon kârını da hedef almış oluyordu. Fâtih 1444, 1451, 1460, 1475 ve 1481 yıllarında eski akçe yasağı uygulatmış ve her defasında akçenin ağırlığı bir buğday düşürülmüştür. Bu şekilde bir ayarlamanın yapıldığı tarihlerde genel olarak eski akçe yasağı yetmiyordu. Zira halk zarar etme tehlikesi


Fâtih devri "sultânî" altın parası (İstanbul Arkeoloji Müzesi)

Fâtih devrine ait gümüş sikke — Kanûnî devrine ait gümüş sikke



Emîr Süleyman devrine ait gümüş sikke — Orhan Gazi devrine ait gümüş sikke



Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

karşısında akçelerini saklıyor, bunlarla ziynet eşyası ve başka eşyalar yaptırıyor, hatta dış ülkelere kaçırıyordu. Bu sebeple eski akçe yasakları ile birlikte kuyumculuğu, simkeşliği sınırlamanın yanında gümüşten mâmul eşya ihracı bile yasaklanırdı. Fâtih'in ilk sikke tecdidinde yeniçeriler ayaklanmış ve meşhur Buçuktepe Vak'ası olmuştur. Onun ölümünden sonra yeniçeriler II. Bayezid'den eski akçe yasakları politikasına dönmeme vaadini almışlarsa da bu hükümdar zamanında gene akçe yasakçıları ve gümüş arayıcıları görevlendirilmiş, ancak bu politikada aşırılığa gidilmemiştir. Nitekim 1491 ayarlaması olaysız gerçekleşmiştir.

Sikke Tağşişi. "Akçenin ayar ve tartısını düşürmek" anlamına gelir. Ancak bu iş daha ziyade tartı üzerinden yapılırdı. Hükümetin kararı ile gerçekleştirilen sikke tağşişini, sikke tecdidi politikasının bir bölümü olarak ele almak mümkündür. Bazan darphaneler bunu devletin emrine ve yasağına rağmen yaparlardı. II. Selim'den sonra bunun birçok örneğine rastlanmaktadır. Bu yüzden padişah emriyle, mevcudu yetmiş altıyı bulan Osmanlı darphaneleri birer ikişer kapatılarak sayıları azaltılmıştır.

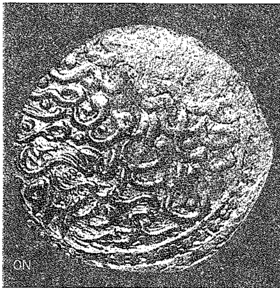
Sikke Tashihi. Resmî ve gayri resmî akçe tağşişleri ekonomiyi çıkmaza soktuğu ve buna karşı, savaş veya başka bir sebeple acele tedbir alınamadığı zamanlarda "akçe kırkıcılığı" kendini gösterirdi. Piyasada ağırlığı düşük akçeler bulununca, çoğunluğunu gayri müslimlerin özellikle yahudilerin oluşturduğu kuyumcu ve sarraflarla kalpazanlar sağlam akçelerin kenarını kırparak gümüşünü çalarlardı. Bu keşmekeşe son vermek için hükümdarlar sikke tecdidinde yaptıklarını bu defa sikke tashihi adı altında gerçekleştirirlerdi. Sikke tashihinde, yeni akçeler ya eski standart üzerinden yahut bir miktar ağırlığı düşürülerek yeni bir standart üzerinden tedavüle çıkarılırdı. İlk önemli büyük akçe ayarlamasından sonra tedavüldeki sikke tağşiş edilmiş, 1600 yılı tashihinde yüz dirhemden 800 yerine 950 adet; 1618, 1624 ve 1641 tashihlerinde ise yüz dirhemden 1000 adet akçe bastırılmıştır. Bu münasebetle Genç Osman zamanında bir dirhem ağırlığında onluk "Osmânî" diye büyük bir akçe basılmış, Sultan İbrâhim zamanında "İbrâhimî" adıyla bir miktar onluk daha darbedilmiştir.

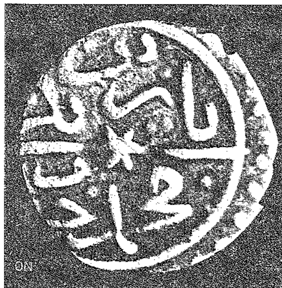
Akçe ayarlamaları sonucu eşya fiyatları arttığı gibi istikrarlı altın paraların rayiçleri de yükselirdi. Bu sebeple önemli para ayarlamaları yapıldığında eşya fiyatları yeniden tesbit edilir ve genel narh cetvelleri yayımlanırdı. Nitekim 1584 ayarlamasından sonra Koca Sinan Paşa böyle bir narh listesi çıkartmıştı. 1600'de bu liste üzerinde tâdilât yapılmış ve 1641 sikke tashihinde yeni bir narh listesi düzenlenmiştir. Zamanın doları durumundaki Venedik dukasının (frengî filori, yaldız altını), akçe ağırlığındaki değişmeler karşısında yükselen rayici şöyle bir seyir takip etmiştir.

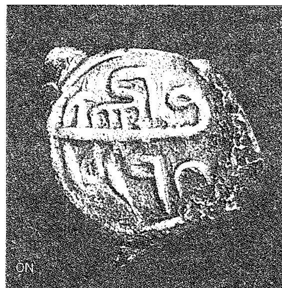
1 Venedik Dukasının Akçe Olarak Değeri:

Yıl	Akçe	Yıl	Akçe
1431	35	1618	150-120
1436	36	1624	400-120
1467	40-42	1640	250-120
1475	45	1645	160
1481	47	1653	180
1486	48	1659	220
1487	49	1660	300
1491	52	1665	330-250
1496	54	1690	330 sağlam
1509	55		400 çürük
1529	57	1707	360
1547	60	1721	375
1585	110	1728	400
1587	120	1737	440

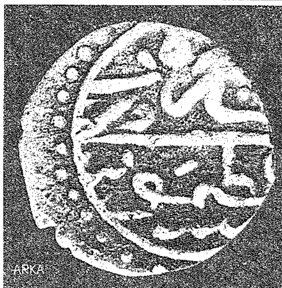
Yavuz Selim'in altın "selimşâhî"si, II. Bayezid'in akçesi, Saruhanlılar'dan Osman b. İshak akçesi

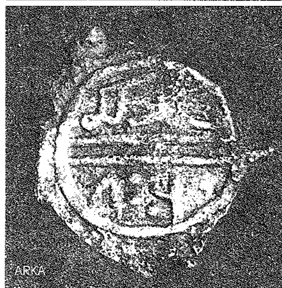












BİBLİYOGRAFYA :

Archives Nationales, Aff. Etr. nr. B 389 (14.9.1716 tarihli mektup eki); *Kānunnâme-i Sultânî ber-Mûceb-i Örf-i Osmânî* (nşr. R. Anhegger — H. İnalcık), Ankara 1956, Belge 15; Reşîdüddin, *Târîḫ-i Mübârek-i Ġāzânî* (nşr. K. Jahn), London 1940, s. 286; Hadîdî, *Tevârîh-i Âl-i Osmân,* İÜ Ktp., TY, nr. 1268, vr. 22ᵃ; Pîr Mehmed Edirnevî, *Kitâb-ı İlm-i Erkām-ı Taksîmât,* Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1973; İsmâil Galib, *Takvîm-i Meskûkât-ı Osmâniyye,* İstanbul 1297; Halil Edhem [Eldem], *Meskûkât-ı Osmâniyye,* İstanbul 1334; F. B. Pegolotti, *La pratica Della Mercatura* (nşr. A. Evans), Cambridge 1936; Halil Sahillioğlu, *Kuruluştan VII. Asrın Sonlarına Kadar Osmanlı Para Tarihi Üzerine Bir Deneme* (doktora tezi, 1958), İÜ İktisat Fak.; a.mlf., *Bir Asırlık Osmanlı Para Tarihi (1640-1740)* (doçentlik tezi, 1974), İÜ İktisat Fak.; a.mlf., "Bir Mültezim Zimem Defterine Göre XV. Yüzyıl Sonunda Osmanlı Darphane Mukataaları", *İFM,* XXIII/1-2 (1963), s. 145-218; a.mlf., "XVII. Asrın İlk Yarısında İstanbul'da Tedâvül Eden Sikkelerin Râici", *TTK Belgeler,* I/2 (1964), s. 228-233; a.mlf., "Osmanlı Para Tarihinde Dünya Para ve Maden Hareketlerinin Yeri (1300-1750)", *Gel.D* (1978), s. 1-38; İbrahim Artuk, "Osmanlı Beyliğinin Kurucusu Osman Gazi'ye Ait Sikke", *Türkiye'nin Sosyal ve Ekonomik Tarihi (1071-1920),* Ankara 1980, s. 27-31; a.mlf. — Cevriye Artuk, *İstanbul Arkeoloji Müzeleri Teşhirdeki İslâmî Sikkeler Kataloğu,* İstanbul 1971-74, I-II; Mübahat S. Kütükoğlu, *Osmanlılarda Narh Müessesesi ve 1640 Tarihli Narh Defteri,* İstanbul 1983; a.mlf., "1009 (1600) Tarihli Narh Defterine Göre İstanbul'da Çeşitli Eşya ve Hizmet Fiatları", *TED,* sy. 9 (1978), s. 1-85; Mütekaid Miralay Ali Bey, "Osmanlı İmparatorluğu'nun ilk Sikkeleri ve ilk Akçeleri", *TOEM,* VIII (1334), s. 755 vd.; Uzunçarşılı, "Gazi Orhan Bey'in Hükümdar Olduğu Tarih ve İlk Sikkesi", *TTK Belleten,* IX/34 (1945), s. 207-211; E. V. Zambaur, "Dinar", *İA,* III, 591-592; a.mlf., "Dirhem", *İA,* III, 594-595; H. Bowen, "Akče", *EI²* (İng.), I, 317-318.



HALİL SAHİLLİOĞLU

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

AKÇEBE SULTAN MESCİDİ

(bk. AKŞEBE SULTAN MESCİDİ).

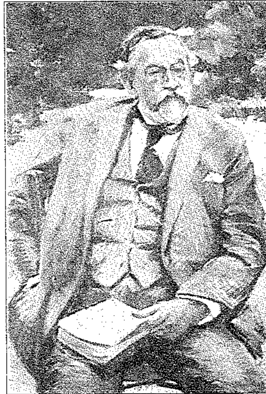
AKÇURA, Yusuf

(1876-1935)

Türk siyaset adamı, tarihçi ve yazar.

Kazan'ın Simbir şehrinde doğdu. Babası Hasan Akçurin, annesi Bîbî Kamer Bânû'dur. Ailenin hayatta kalan tek çocuğu olan Yusuf, babasının ölümü üzerine annesi ile Kazan'dan ayrılıp İstanbul'a göç etmek zorunda kaldı (1883). İlk öğrenimini Mahmud Paşa ve Kara Hâfız ibtidâîlerinde yaptıktan sonra Koca Mustafa Paşa Rüşdiyesi'ne yazıldı (1885). Bir ara tahsilini yarım bırakarak Kazan'a gitti. Bir yıl sonra tekrar İstanbul'a döndü ve rüşdiyeye devam etti (1890). Dördüncü sınıfı bitirince Harbiye'ye kabul edildi (1892). Ancak ikinci sınıfta iken tutuklandı. Çalışkan bir talebe olması dolayısıyla cezasını çektikten sonra yeniden Harbiye'ye döndü. Okuldan mezun olunca erkânıharp sınıfına ayrıldıysa da Jön Türkler'le ilgisi bulunduğu gerekçesiyle tekrar tevkif edildi (1896). Hâtıralarında, o yıllarda Jön Türkler'le ilgisi olmamakla beraber Türkçülüğünün şuurlu bir şekilde bu devrede başladığını anlatmaktadır. Tevkifinin ardından arkadaşları ile Fizan'a sürülmek üzere Trablusgarp'a gönderildi (1897); ancak daha sonra orada serbest bırakılarak rütbesi iade edildi. Bir müddet burada Erkân-ı Harbiyye Kalemi'nde çalışıp öğretmenlik yaptı ise de tahsiline Avrupa'da devam etmek maksadıyla Tunus'a kaçtı (1899). Aynı yıl Paris'e geçerek Ecole Libre des Sciences Politiques'e kaydoldu. Burada önce Sadri Maksudi ile, daha sonra Jön Türk hareketinin liderlerinden Ahmed Rıza ile tanışarak onun çıkardığı *Şûrâ-yı Ümmet* gazetesinde yazılar yazmaya başladı. 1903 yılında tahsilini tamamladıktan sonra Kazan'a döndü; burada meşhur *Üç Tarz-ı Siyâset* makalesini kaleme aldı ve yayımlanmak üzere Kahire'de çıkan *Türk* gazetesine gönderdi (Nisan - Mayıs 1904). II. Meşrutiyet'in ilânına kadar Kazan'da kalarak çeşitli gazetelerde çıkan yazılarıyla Rusya Türkleri'nin mücadelelerine iştirak ettiği gibi, oradaki bazı siyasî ve kültürel hareketlere katılarak "Cedîdciler" arasında yer aldı. "Rusya Müslümanları" adlı siyasî harekete de fiilen katıldı (1905). Bir taraftan öğretmenlik yaparken diğer taraftan *Kazan Muhbiri* isimli gazeteyi çıkardı (1905). *Ulûm ve Târih* adlı kitabını yayımladı (1906). Rus hükümeti Akçura'nın Duma'ya seçilmesini önlemek maksadıyla 8 Mart 1906 tarihinde evine baskın yaparak onu seçim sonuna kadar kırk üç gün hapsetti. Hapishane hâtıralarını *Mevkufiyet Hâtıraları* adıyla yayımladı (1907). Kırım'da çıkan *Tercüman* gazetesinde çalışırken *Üç Haziran Vak'a-i Müessifesi* isimli eseri sebebiyle hakkında takibata geçildi. Bu sırada II. Meşrutiyet ilân edilince İstanbul'a hareket etti (Ekim 1908). Bir süre sonra Rusya ve Almanya'ya gitti, ancak umduklarını bulamadığı için tekrar İstanbul'a döndü (1910).

Akçura'nın İstanbul'daki çalışmalarının başlıcaları, bu yıllarda faaliyete geçen Türkçülük'le ilgili derneklerin hemen hepsinin kurucuları içinde yer almasıdır. Bilhassa Türk Yurdu Cemiyeti'nin yayın organı olan ve 1911-1917 yılları arasında müdürlüğünü yaptığı *Türk Yurdu* dergisindeki faaliyetleri dikkati çeker. Bu arada Harbiye'de, Medresetü'l-Vâizîn'de, İstanbul Dârülfünunu ile Deniz Lisesi'nde öğretmenlik de yaptı; Rusya'daki Müslüman Türk-Tatar Halkları'nı Koruma Komitesi üyesi sıfatıyla İsviçre'deki Milletler Konferansı'na katıldı. 1917-1919 yılları arasında Osmanlı Hilâl-i Ahmer Cemiyeti murahhası olarak Batı Avrupa ülkeleriyle Rusya'da bulundu; 1919 yılı sonlarında İstanbul'da İngilizler tarafından tutuklandı. Serbest bırakıldıktan sonra evlendi (1920). Millî Mücadele'ye katılmak üzere aynı yılın martında İstanbul'dan ayrılarak Anadolu'ya geçti. Önce Maarif Vekâleti'nde, daha sonra da yedek kurmay yüzbaşı sıfatıyla Kâzım Karabekir'in karargâhında çalıştı. Cumhuriyet'in ilânından sonra Atatürk'ün yakın çevresinde yer aldı.



Yusuf Akçura

Hariciye Vekâleti'ndeki görevinden sonra İstanbul mebusu olarak meclise girdi (1924) ve ölünceye kadar meclisteki yerini korudu. Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti'nde çalıştı; 1932 yılında cemiyetin (Türk Tarih Kurumu) başkanlığına seçildi ve ömrünün sonuna kadar bu görevde kaldı. İstanbul Üniversitesi'nin yeniden kuruluşunda Yakınçağ siyasî tarihi profesörü olarak İstanbul'a gitti (1934). 11 Mart 1935'te öldü ve Edirnekapı Mezarlığı'na defnedildi.

Yusuf Akçura gençliğinde bilhassa amcası İbrâhim Akçura'dan etkilenmiş, onun zengin kütüphanesi ile geniş çevresinden faydalanmıştır. Türk kültürü ve tarihine dair eserlerle Avrupa'daki tahsili sırasında elde ettiği bilgiler sayesinde siyasî ve fikrî sahada milliyetçiliği ve Türkçülüğü benimsemiştir. Genel olarak Türk tarihi ve Türkçülük, Osmanlı tarihi ve Yakınçağ Avrupa tarihinin siyasî, sosyal ve ekonomik meseleleriyle ilgilenmiş, bu konularda pek çok makaleden başka *Üç Tarz-ı Siyâset* (İstanbul 1327) *Muâsır Avrupa'da Siyasî ve İçtimaî Fikirler ve Fikrî Cereyanlar* (İstanbul 1339) ve *Siyâset ve İktisat Hakkında Birkaç Hitabe ve Makale* (İstanbul 1340) gibi kitaplarıyla görüşlerini ortaya koymuştur. Bilhassa *Üç Tarz-ı Siyâset*'teki düşünceleri ve daha sonra bu doğrultuda yazdıkları, onu "pantürkist" veya "pantürkizmin babası" olarak tanıtmıştır. Türkçülük hakkındaki fikirleri, gençliğinde Rusya Türkleri arasında yaşarken daha çok hissî ağırlıklı iken bir süre sonra Paris'te hoca ve arkadaşlarının tesiriyle gelişip olgunlaşmış ve asıl hüviyetini orada kazanmıştır. Şerafeddin Mağmûmî'nin tesiriyle Osmanlılık fikrinin sağlam dayanaktan mahrum bulunduğu, halk içindeki çeşitli ırk ve topluluklarla uzlaşma imkânı olmadığı, Türk milliyetçiliği dışında hiçbir kurtarıcı fikir bulunmadığı gibi düşüncelerin etkisi altında kaldı. Nitekim Paris'te Siyasî İlimler Okulu'ndan mezun olurken hazırladığı "Osmanlı Devleti Teşkilâtı Tarihi Üzerine Bir Deneme" adlı tezinde Jön Türkler'in uğrunda çalıştıkları bir Osmanlı milleti oluşturma hareketinin neticesiz kalmaya mahkûm bir teşebbüs olduğu, devleti kurtarmak için milliyetçilikten başka çıkar yol bulunmadığı sonucuna vardı. *Üç Tarz-ı Siyâset*'te ise bu fikirlerini daha da geliştirerek görüşlerinde haklı olduğunu ispat etmeye çalıştı. Ona göre Osmanlı Devle-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

ti'nin dağılmaması için Osmanlıcılık ve İslâmcılık çıkar yol değildir. Eser yayımlandığı zaman Ali Kemal ve Ahmed Ferid (Tek) tarafından ağır bir dille tenkit edildi. Bu eserin neşrinden çok sonraları yine Türkçülük görüşünden hareketle yazdığı Osmanlı tarihine ait tenkidî fikirler dolayısıyla Osmanlıcılar'ın, *Türk Yurdu* nda neşrettiği "Cengiz Han" vb. yazılarıyla ise İslâmcılar'ın şiddetli tenkidine uğradı. Alaycı ve eleştirici bir karaktere sahip bulunan Akçura'nın fikirleri Cumhuriyet Türkiyesi'nin fikrî kuruluşunda da etkili olmuş görünmektedir.

Diğer önemli eserleri şunlardır: *Ulûm ve Târih* (Kazan 1906); *Üç Haziran Vak'a-i Müessifesi* (Orenburg 1907); *Eski Şûrâ-yı Ümmet'te Çıkan Makalelerimden* (İstanbul 1329); *Osmanlı Saltanatı Müessesâtı Târihine Dair Bir Tecrübe* (*Bilgi Mecmuası*, İstanbul 1913); *Mevkufiyet Hâtıraları* (1. bs., Kazan 1907; 2. bs., İstanbul 1330); *Rusya'daki Türk-Tatar Müslümanlarının Şimdiki Vaziyeti ve Emelleri* (İstanbul 1914); *Şark Meselesine Ait Târîh-i Siyâsî Notları* (İstanbul 1336); *Türk Yılı 1928* (İstanbul 1928); *Târîh-i Siyâsî Dersleri* (I-IV, İstanbul 1927-1935); *Osmanlı Devleti'nin Dağılma Devri* (İstanbul 1940; Ankara 1985); *Ta Kendim yahut Defter-i Âmâlim* (İstanbul 1944).

BİBLİYOGRAFYA :

Gövsa, *Türk Meşhurları*, s. 28; Muharrem Feyzi Togay, *Yusuf Akçura'nın Hayatı ve Eserleri*, İstanbul 1944; Samet Ağaoğlu, *Babamın Arkadaşları*, İstanbul 1969, s. 68-72; Özege, *Katalog*, I, 362; III, 1181; IV, 1585, 1628; V, 1949; Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul 1979, s. 380-387; David Kushner, *Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu 1876-1908* (trc. Şevket Serdar Türet v.dğr.), İstanbul 1979, s. 7, 19, 154; François Georgeon, *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri — Yusuf Akçura 1876-1935* (trc. Alev Er), Ankara 1986; Ahmet Temir, *Yusuf Akçura*, Ankara 1987; Hâmit Z. Koşay, "Yusuf Akçura", *TTK Belleten*, XLI/162 (1977), s. 389-400; *TA*, I, 319; M. Şükrü Hanioğlu, "Türkçülük", *TCTA*, V, 1397; "Akçura Yusuf", *TDEA*, I, 87-88.

 NURİ YÜCE

AKD

(bk. AKİD).

AKDA'l-KUDÂT

(bk. KÂDILKUDÂT).

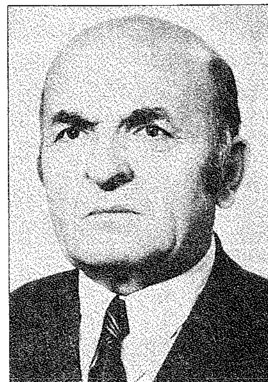
AKDAĞ, Mustafa

(1913-1973)

Osmanlı Devleti'nin iktisadî-içtimaî tarihi ve Celâlî isyanları üzerindeki araştırmalarıyla tanınan tarihçi.

Yozgat'ta Boğazlıyan ilçesinin Günyayla köyünde doğdu. Çanakkale muharebelerinde şehid olan bir çiftçinin oğludur. İzmir Öğretmen Okulu'nu ve Ankara Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü'nü bitirdi (1939). Önce Kars Lisesi'nde tarih öğretmenliği yaptı; daha sonra Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nde çalıştı (1944). 1947'de Gazi Eğitim Enstitüsü'ne, bir yıl sonra da Diyarbakır Öğretmen Okulu'na tayin edildi. "Celâlî İsyanlarının Başlaması" adlı teziyle doktor (1945), "Celâlî Fetreti 1597-1603" adlı çalışmasıyla da doçent oldu (1951). Aynı yıl Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yakınçağ Tarihi Kürsüsü'ne getirildi. 1958'de profesörlüğe yükseltildi; 1972'de üniversiteden uzaklaştırılıncaya kadar bu görevde kaldı. 12 Mart döneminde bir ara tutuklandı; serbest bırakıldıktan bir süre sonra mahkemesi devam ederken öldü.

Mustafa Akdağ'ın, Osmanlı Devleti'nin iktisadî ve içtimaî tarihi ve özellikle halk ayaklanmaları gibi hemen hiç işlenmemiş konularda arşiv çalışmalarına dayanarak meydana getirdiği eserleri bazı çevrelerde takdirle karşılanmışsa da topladığı ilgi çekici malzemeyi değerlendirmesi bakımından Halil İnalcık ve Osman Turan gibi tarihçilerin ağır tenkitlerine uğramıştır. Mustafa Akdağ'ın *Türk Tarih Kurumu Belleten*'i ve *Dil ve Tarih - Coğrafya Fakültesi Tarih Araştırmaları Dergisi*'nde yayımlanan birçok makalesi dışındaki eserleri şunlardır: *Büyük Celâlî Karışıklıklarının Başlaması* (Ankara 1963); *Celâlî İsyanları 1550-1603* (Ankara 1963); *Türkiye'nin İktisadî ve İçtimaî Tarihi*, I (Ankara 1959), II (Ankara 1971); *Türk Halkının Dirlik Düzenlik Kavgası-Celâlî İsyanları*. Yazarın ölümünden sonra Musa Çadırcı tarafından yeniden ele alınan ilk iki kitabın genişletilmiş baskıları da yapılmıştır (Ankara 1975).


Mustafa Akdağ

BİBLİYOGRAFYA :

Halil İnalcık, "Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluş ve İnkişafı Devrinde Türkiye'nin İktisadî Vaziyeti Üzerinde Bir Tetkik Münasebetiyle", *TTK Belleten*, XV/60 (1951), s. 629-684; Osman Turan, "Selçuklular Hakkında Yeni Bir Neşir Münasebetiyle", *a.e.*, XXIX/116 (1965), s. 639-660; Turgut Akpınar, "Amasya Tarihi Yazarı Hüseyin Hüsameddin ve Bilinmeyen Eserleri", *Bibliyografya: Kitap Haberleri Bülteni*, I/3, Ankara 1972; Yücel Özkaya, "Prof. Mustafa Akdağ'ı Kaybettik", *a.e.*, II/3, Ankara 1973.

 TURGUT AKPINAR

AKDENİZ

Kuzeyde Avrupa, güneyde Afrika ve doğuda Asya ile çevrilmiş büyük iç deniz.

☐ COĞRAFYA. Dünyanın en büyük iç denizi olan ve yüzölçümü 2.5 milyon km²'yi geçen Akdeniz, batıda Cebelitârık Boğazı ile Atlas Okyanusu'na bağlı olduğu gibi 1869'dan itibaren de Süveyş Kanalı ile Kızıldeniz'e ve dolayısıyla Hint Okyanusu'na bağlanmıştır. Cebelitârık Boğazı'ndan Suriye kıyılarına kadar uzunluğu 3800 km. kadardır. Yeryüzünde karalar arasına bu kadar fazla sokulan başka bir deniz yoktur ve bu özelliğinden dolayı Batı dillerinde "karalar arasındaki deniz" anlamını taşıyan isimlerle anılmaktadır (İng. Mediterranean Sea, Alm. Mittellandisches Meer, Fr. Mer Méditerranée). Batı-doğu doğrultusundaki uzunluğunun fazla olmasına karşılık genişliği azdır. Cenova ile Tunus kıyıları arasında 800 km., Matapan Burnu hizasında 400 km., Türkiye ile Mısır kıyıları arasında 530 km. kadar olan genişlik, İtalya'nın güneyindeki Taranto kıyıları ile Sirte körfezi arasında 1000 kilometreyi bulur.

Akdeniz, orta kesimlerde Sicilya ile Tunus arasında çok fazla darlaşır ve genişliği 138 kilometreye inen bu dar kesimin doğusunda kalan bölüme Doğu Akdeniz havzası, batısında kalan bölüme de Batı Akdeniz havzası adı verilir. Asıl geniş ve kesintisiz alan Tunus ile

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

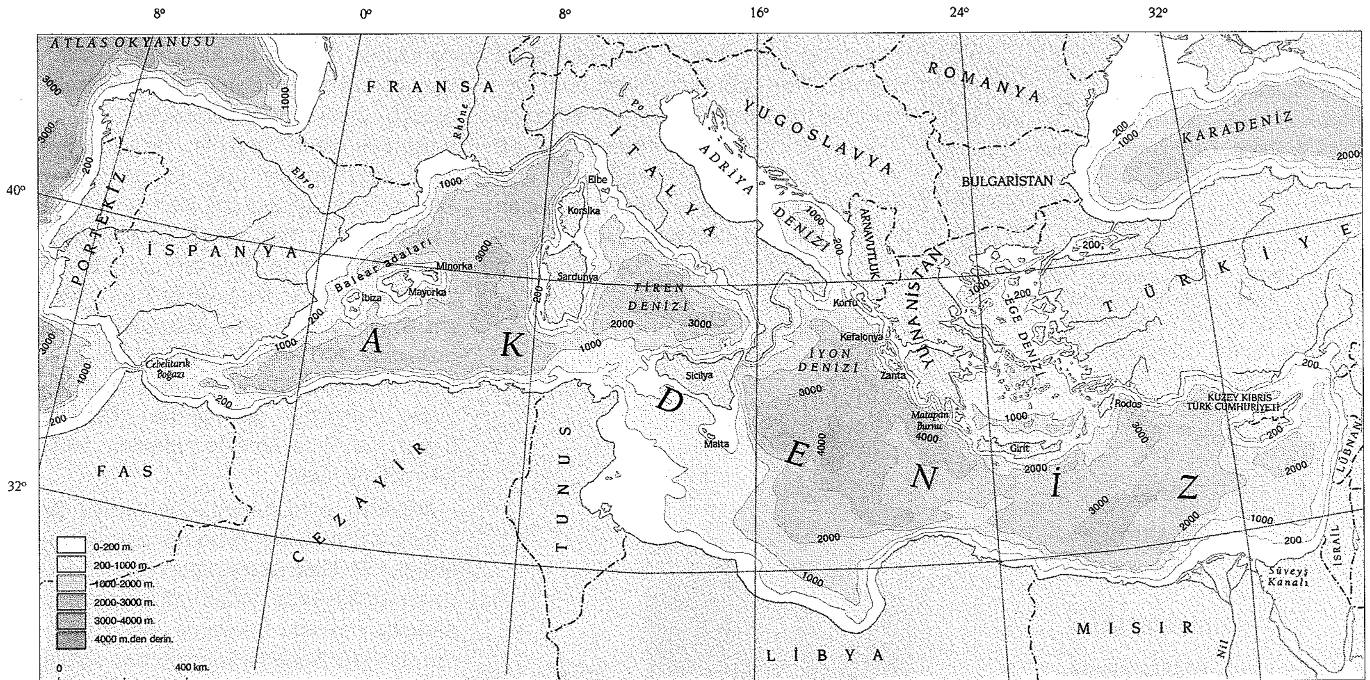
Suriye arasında uzanan doğu kesimi olup geri kalan kesimler, aralarında kara parçaları, yarımadalar ve adalar bulunan ayrı ayrı çöküntü havzalarıdır, bu yüzden bunlara değişik adlar verilir. Fas ile İspanya arasında kalan kısma İber denizi (Betik denizi), İspanya kıyıları ile Korsika - Sardinya adaları arasında kalan kısma Balear denizi, İtalya ile Sicilya-Sardinya-Korsika arasındaki kısma Tiren denizi, İtalya ile Balkan yarımadası arasında kalan kısma Adriya denizi, İtalya - Sicilya - Yunanistan arasında kalan kısma İyon denizi, Yunanistan ile Anadolu kıyıları arasında kalan kısma da Ege denizi denilmektedir.

Akdeniz'in dikkat çekici özelliklerinden biri de iç denizlerin en derini olmasıdır. Bu denizde 3000 metreden ve özellikle Doğu Akdeniz'de 4000 metreden daha fazla derinliği olan birçok çukur bulunmaktadır. Doğu Akdeniz havzasının Tunus kıyılarındaki kesiminde derinlik nisbeten azdır ve geniş bir kıta sahanlığının (şelf) bulunduğu bu kesimden doğuya doğru hızlı bir şekilde artar. Sade bir çanak şeklinde olmayan Doğu Akdeniz havzasının deniz altı topografyası oldukça engebelidir. Küçük havzalar, çöküntü çukurları, deniz altı zirveleri, plato özelliği gösteren dalgalı alanlar birbirini takip eder ve zemin bilhassa Mora yarımadasının batısıyla güneyinde çok engebeli bir hal alır. Akdeniz'in en derin yeri olan 5100 metrelik çukurluk da bu kesimdedir. Akdeniz'in bu noktadan daha doğuda bulunan kesimlerinin en derin yeri ise Rodos adasının doğusundaki 4353 metrelik çukurdur. Yugoslavya ile İtalya arasında uzanan Adriya denizi fazla derin değildir; çoğu yerde 200 metreyi bulmaz ve kuzeye doğru giderek sığlaşır. Batı Akdeniz havzasının Tiren denizinde çoğu yerlerin derinliği 200 metreyi geçer ve bir çukurlukta 3838 metreyi bulur. Balear denizinde ise 2000 metreden fazla derinliği olan geniş ve derin bir çukur bütün havzanın tamamına yakın bir kısmını işgal eder; havzanın en derin yeri 3420 metredir. Balear havzasının batı kesiminde Afrika ile Avrupa arasında darlaşma başlar ve iki kıtanın birbirine iyice yaklaştığı noktada Akdeniz sona ererek Cebelitârık Boğazı ile Atlas Okyanusu'ndan ayrılır. Bu boğazın tabanı oldukça engebelidir ve deniz altı topografyasının esasını doğu-batı doğrultusunda uzanan bir kanal oluşturur.

Akdeniz'in sularında binde 36-39 arasında değişen tuzluluk oranı, okyanusların ortalama tuzluluk oranından fazladır ve Atlas Okyanusu'ndan doğuya doğru gittikçe artar. İsrail ve Lübnan kıyılarındaki sularda biraz daha fazla olan bu oran Kıbrıs ile Mısır arasında en yüksek seviyeye ulaşır ve Nil deltasına yaklaştıkça düşer. Tuzluluk, Anadolu kıyılarının Seyhan ve Ceyhan deltaları açıklarında da azalmasına rağmen Anadolu'nun güney kıyılarında nisbeten yüksektir. Genel olarak tuzluluk oranı asıl Akdeniz'de yüksek, ona bağlı denizlerde düşüktür. Akdeniz sularının sıcaklık durumu da tuzluluk oranında olduğu gibi batıdan doğuya doğru artış gösterir. Batı Akdeniz'de şubat ayında yüzey sularının ortalama sıcaklığı 13°-14° olduğu halde, doğuda bu değer 17 dereceyi geçer. Batıdan doğuya doğru görülen bu artış yaz aylarında daha belirgin olup ağustos ayında Batı Akdeniz yüzey sularında 23° dolaylarında bulunan sıcaklık, Doğu Akdeniz'de 25°-28° dolaylarında seyreder. Sıcaklık değişmeleri sadece yüzeyden itibaren 300 m. kalınlığında bir su tabakasında görülmekte, daha derinlerde sıcaklık yaz ve kış değişmeden 13° olarak kalmaktadır.

Akdeniz bütünüyle suları berrak bir denizdir. Kıyı sularının 10 m. derinliğinde yapılan araştırmalara göre Manş denizinden daha berrak olduğu tesbit edilmiştir ve kıyı sularının en temiz olduğu kesimler de Anadolu sahilleridir. Bu özellik Akdeniz kıyılarını dünyanın en

Akdeniz



Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

tanınmış turizm merkezleri durumuna getirmiştir. Med-cezir hareketleri sonucunda meydana gelen seviye değişmeleri Akdeniz'de önemli değildir. Genellikle 20-30 cm. civarında olan bu değişmeler istisnaî olarak Tunus'un doğusunda 1 metreyi, Gabes körfezinde de 2 metreyi bulur.

Akdenizdeki akıntı sistemi sade bir görünüştedir. Bu akıntılar Cebelitârık Boğazı'ndan giren suların Afrika kıyıları boyunca doğuya doğru ilerlemesi ile başlamaktadır. Akdeniz'in daha tuzlu suları da Cebelitârık'tan giren az tuzlu okyanus sularının altından Atlas Okyanusu'na gider ve farklı yoğunluktaki bu iki deniz suyu belli bir yüzey boyunca birbirine karışmadan temas halinde bulunurlar (aş. bk. Tarih bölümü) Yüzey akıntısı Tunus açıklarından sonra Sicilya'nın kuzeyinden geçip İtalya kıyılarını takip ederek kuzeybatıya yönelir. Tunus kıyılarına varmadan önce bu akıntıdan ayrılan diğer bir kol kuzeye yönelerek Fransa kıyılarına kadar uzanır.

Akdeniz'de diğer bir akıntı sistemi Sicilya'nın güneyinden başlamakta, Afrika kıyıları boyunca doğuya doğru ilerlemekte ve Mısır'ı geçtikten sonra kuzeye dönerek Güney Anadolu kıyılarında yeniden yön değiştirerek batıya, daha sonra da kuzeye yönelerek Ege denizine girmektedir.

Bugün Akdeniz'i kuşatan ülkeler arasında İspanya, Fransa, İtalya, Yugoslavya, Arnavutluk, Yunanistan, Türkiye, Suriye, Lübnan, İsrail, Mısır, Libya, Tunus, Cezayir ve Fas bulunmaktadır. Akdeniz'in en büyük adaları Sicilya, Sardinya, Kıbrıs, Korsika, Girit, Mayorka ve Rodos'tur.

Akdeniz'de derinliği az kısımlar dışında balıkçılık fakirdir. Bu bakımdan en verimli alanlar İspanya kıyıları ile Gabes ve Lion körfezleridir. Bunların dışında Sardinya'yı Korsika'dan, Sicilya'yı İtalya'dan ayıran boğazlar ile kıyılardaki çeşitli lagünler balıkçılık bakımından önemlidir. Genel olarak balıkçılık faaliyeti batıdan doğuya doğru azalır. Torik ve uskumru bütün Akdeniz kıyılarında en fazla avlanan balık türüdür. Akdeniz ülkeleri arasında en çok balık üretenler İtalya, İspanya, Fas ve Türkiye'dir. Akdeniz'de tutulan balıkların yüzde 65'i taze olarak pazarlanır.

Akdeniz'in kayalık kıyılarında ıstakoz ve karides türleri, deltalarda ve az tuzlu lagünlerde yılan balığı ticarî önemi olan deniz ürünleridir. Ticarî önemi fazla olan ton balığı (orkinos) Atlas Okyanusu'ndan Cebelitârık yoluyla bu denize girer ve çeşitli yönlere dağılır. Gabes körfezi ve Mısır kıyılarında süngercilik, Napoli kıyılarında mercan avcılığı gelişmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Besim Darkot, *Avrupa Coğrafyası*, İstanbul 1969, s. 27-28; Hamit İnandık, *Deniz ve Kıyı Coğrafyası*, İstanbul 1971, s. 78-79; a.mlf., "Türkiye Çevresindeki Denizlerin Başlıca Özellikleri", *İÜ Coğrafya Enstitüsü Dergisi*, sy. 14, İstanbul 1964, s. 29-53; Ahmet Ardel, *Hidroğrafya, Okyanuslar ve Denizler*, İstanbul 1975, s. 222-225; Ajun Kurter, *Oseanografya*, İstanbul 1977, s. 21, 31, 99.

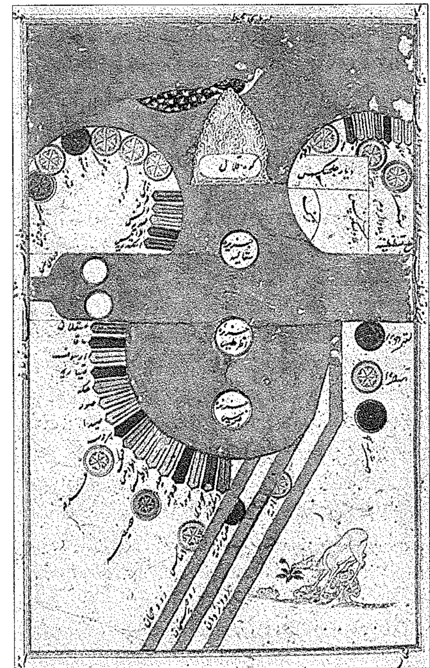
 METİN TUNCEL

☐ TARİH. Akdeniz'in bazı İslâm tarih ve coğrafya kaynaklarında, Batı dillerinde kullanılan Latince Mediterraneum Mare (karalar arasındaki deniz) ve Internum Mare (iç deniz) adlarıyla aynı mânaya gelen el-Bahrü'l-mutavassıt ve el-Bahrü'd-dâhilî gibi isimlerle zikredilmiş olduğu görülmekte ise de bu tabirlerin yerleşmediği anlaşılmaktadır. Bugünkü Arapça'da el-Bahrü'l-ebyaz el-mutavassıt denilen Akdeniz, tarih boyunca müslümanlar tarafından daha çok Bahrü'r-Rûm (Romalılar denizi) ve kıyısında yer alan kara parçalarından dolayı da Bahrü'l-Endelüs, Bahrü'l-Mağrib, Bahrü'l-İfrîkıyye, Bahrü'l-İskenderiyye, Bahrü'ş-Şam, Bahrü'l-Kostantiniyye ve Bahrü'l-Efrenc gibi adlarla anılmıştır.

Akdeniz hakkında bilgi veren müelliflerden Mes'ûdî (ö. 965), coğrafyaya dair eski eserlerden naklen, uzunluğunun 5000 mil ve genişliğinin 600-800 mil arasında olduğunu ve Abbâsî Halifesi Hârûnürreşîd'in Kızıldeniz (Bahrü'l - Kulzüm) ile bu denizi birleştirmek istediğini, ancak Bizanslılar'ın açılacak kanalı kullanarak hacılara zarar verebileceği düşüncesiyle bundan vazgeçtiğini belirtmektedir. Atlas Okyanusu'na bağlı denizleri anlatırken bir efsaneyi de nakleden Nüveyrî (ö. 1332), önceleri aynı kara parçası üzerinde bulunan Endülüs ile Berberî ülkesindeki insanların aralarındaki anlaşmazlıkları gidermek için İskender'den yardım istediklerini, onun da aradaki bölgeyi kazdırarak açılan boğazla iki ülkeyi birbirinden ayırdığını anlatmaktadır. Nüveyrî Akdeniz'de 170 civarında ada bulunduğunu, bu adalarda oturan Franklar'ın buraları imar ettiklerini, ancak bunların İslâm'ın ilk devirlerindeki gazveler sırasında tahrip olduğunu yazmaktadır.

Osmanlılar ise daha çok İstanbul Boğazı'nın kuzeyinden başlayıp Marmara ve Ege denizi ile birlikte Cebelitârık Boğazı'na kadar uzanan denizi Akdeniz olarak kabul etmişler ve bu denizin adını da Karadeniz'in zıddı olarak ele alıp Bahr-i Rûm'un yanı sıra Bahr-i Ebyaz ve daha yaygın olarak da Bahr-i Sefîd ve Deryâ-yı Sefîd şeklinde kullanmışlardır. Bu sebeple Osmanlılar'ın Akdeniz'e açılan donanmasına Donanma-i Bahr-i Sefîd, Kaptanpaşa eyaletine de Cezâyir-i Bahr-i Sefîd adı verilmiştir. Pîrî Reis, Cebelitârık'tan itibaren bugünkü Akdeniz'i Bahr-i Rûm, Bahr-i İspanya, Akdeniz ve Karadeniz olarak dörde ayırır ve Bahr-i Rûm'a bu denizin dörtte birini teşkil ettiği için Bahr-i Rub' adının verildiğini de nakleder. Bahr-i Rûm tabiri ile Akdeniz'in Avrupa kıyılarını kasteden Pîrî Reis, Akdeniz tabiri ile de Afrika kıyılarını anlatmakta ve Bahr-i Ebyaz dediği Akdeniz'in tamamına kıyısı olan bölgeler arasında Arap, Efrenc, Rum ve Mağrib diyarlarını saymaktadır. Kâtip Çelebi Bahr-i Rûm'u, Cebelitârık (Sebte) Boğazı'ndan başlayıp Şam sahillerine kadar uzanan Avrupa ve Afrika arasındaki deniz olarak tarif eder ve bu denize Osmanlılar'ın Akdeniz adını verdiklerini be-

İstahrî'nin *Kitâbü'l-Mesâlik ve'l-memâlik* adlı eserinde Akdeniz (TSMK, Bağdat Köşkü, nr. 334, vr. 41ᵃ)



Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

lirtir. Akdeniz'in bu tarifine İstanbul Boğazı'nı da dahil eden ve Karadeniz'e kadar uzatan Kâtip Çelebi, müslüman gemicilerin ölçüsüyle Akdeniz'in kıyı uzunluğunun 13.057 mil olduğunu yazmaktadır. Evliya Çelebi ise Bahr-i Rûm tabirini İstanbul ile Gelibolu arasındaki Marmara denizi için kullanır ve Kilitbahir'den (Kilîdü'l-bahr) aşağıdaki denizin Akdeniz olduğunu belirtir. Ayrıca kendi müşahedelerine dayanarak Yedikule-Kalamış arasında iki denizi birbirinden ayıran kırmızı bir hattın bulunduğunu ve bunun kuzeyindeki denizin renginin siyah (Karadeniz), güneyindekinin ise beyaz (Akdeniz) olduğunu ileri sürer.

Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan denizlerle ilgili bazı âyetlerin tefsirinde müfessirler Bahrü'r-Rûm adıyla Akdeniz'e de işaret etmişler ve "mecmau'l-bahreyn" (iki denizin birleştiği yer; bk. el-Kehf 18/60-61); "seb'atü ebhur" (yedi deniz; bk. Lokmân 31/27), "merace'l-bahreyn" (acı ve tatlı sulu iki denizin birbirine karışmamak üzere salıverildiği yer; bk. er-Rahmân 55/19) ibarelerinde kastedilen denizlerden birinin bu deniz olduğunu kabul etmişlerdir (bk. MERACÜ'l-BAHREYN).

Yerleşim bakımından dünyanın en hareketli ve en fazla devlet kurulmuş bölgesi Akdeniz'dir. Milâttan önce III. binyıldan itibaren Akdeniz kıyılarına yerleşen milletler Girit, Miken, Kıbrıs, Akha, Yunan, İyon, Fenike ve Kartaca gibi medeniyetler kurdular ve bu topraklarda ortak bir kültür oluşturdular. Fakat güçlerini denize bağlayan bu devletler fazla uzun ömürlü olamadılar ve Akdeniz'de siyasî-iktisadî birlik ancak Roma İmparatorluğu zamanında tesis edilebildi.

Müslümanların VII. asrın ortalarına doğru Suriye ve Filistin topraklarını ele geçirmesi (635-636) ve Amr b. Âs'ın Mısır'ı fethi (640-646) gibi olaylar üzerine İslâm dünyası ilk defa Akdeniz ile karşılaşmış oldu. Hz. Osman devrinde 649 ve 653 yıllarında Kıbrıs'a iki sefer düzenlendi; Mısır Valisi Abdullah b. Sa'd b. Ebû Serh kumandasındaki donanma, Fenike açıklarında Zâtü's-savârî adı verilen savaşta Bizans donanmasını mağlûp etti (34/654-55). Bu savaşta ele geçirilen gemiler Mısır donanmasının kurulmasında etkili olmuş ve Emevîler zamanında Bizans'a karşı yapılan deniz savaşlarında önemli bir rol oynamıştır. Daha sonraları Kıbrıs ve Arvad adaları Muâviye zamanında (661-680) tamamen fethedilerek Rodos, Girit ve Sicilya gibi adalara seferler düzenlendi. Ayrıca Akdeniz'deki Bizans donanmasına karşı koyabilmek amacıyla bugünkü Kahire yakınlarında Nil üzerinde bulunan Ravza adasında bir tersane inşa edildi (54/674).

VIII. asrın başında İspanya'ya geçen İslâm orduları Akdeniz'in doğu ve güneyini ellerinde tuttukları gibi kuzeyinde de faaliyet göstermeye başladılar. Böylece Akdeniz'in kuzeybatısına ulaşan İslâm kuvvetleri ile bölgede siyasî-askerî denge tamamen değişti. İspanya'nın müslümanlar tarafından fethiyle başlayan ve sekiz asır devam eden dönemde (756-1492) Akdeniz'in doğu, güney ve batı kısımları müslümanların hâkimiyetinde kaldı. Kuzeyde ise hıristiyan dünyası varlığını sürdürmeye devam etti; ancak Ortaçağ Akdeniz medeniyeti, esas olarak VIII. ve IX. yüzyıllarda müslümanların hâkim olduğu kıyılarda gelişti. Endülüs Emevîleri'yle Abbâsîler arasındaki sıkı ilişkiler, denizlerdeki müslüman gemilerinin serbestçe dolaşmasını sağladı ve bu devirde Doğu mallarının Batı'ya taşınması münasebetiyle gelişen Akdeniz ticareti, ticarî dengeyi Batılılar aleyhine bozdu. Bu dönemde Arap gemicileri doğuda Antakya Limanı'ndan batıda Cebelitârık'a kadar Akdeniz'i otuz altı günde geçiyorlardı.

Ağlebî Emîri I. Ziyâdetullah tarafından başlatılan (827-831) ve halefleri zamanında devam ettirilen seferler sonunda Sicilya adasının üçte biri Ağlebîler'in eline geçti (840). Sonraki yıllarda Bizans'la barış yapılması, İslâm kültürünün tam mânasıyla Sicilya'ya yayılmasını sağladı. Böylece Ağlebîler, Akdeniz ticaretine hâkim olan limanları ve bu limanların zengin iç bölgelerini ellerine geçirdiler. Malta adasının alınmasıyla da (869) Akdeniz'deki Ağlebî üstünlüğü giderek arttı. Sicilya, Ağlebîler'in Akdeniz'deki fetih hareketleri için bir üs vazifesi gördü ve daha sonra tamamını ele geçiren Fâtımîler zamanında da özellikle İtalya topraklarına yapılan akınlarda bir deniz üssü olarak kullanıldı. Bütün Kuzey Afrika'ya hâkim olan Fâtımîler Akdeniz'deki mücadelede denizciliğin önemini kavrayarak müstahkem limanlar inşa ettiler ve bu maksatla kurdukları Mehdiyye şehrini de deniz üssü haline getirip Sardinya ve Korsika adaları üzerine düzenledikleri başarılı seferlerle Akdeniz'de hâkimiyeti ellerine geçirdiler. Fâtımîler ayrıca, Bizanslılar'ın Doğu Akdeniz'deki faaliyetlerini önlemek için de Kahire, Dimyat ve İskenderiye gibi şehirlerdeki tersaneleri geliştirerek güçlü bir donanma meydana getirdiler. Mağrib'de hüküm süren Murâbıtlar ve Muvahhidler zamanında ise özellikle Endülüs bölgesine nakliyecilik yapıldı ve güçlü donanmalarıyla da Batı Akdeniz bölgesi kontrol altında tutuldu.

XI. yüzyılda hıristiyan Batı müslüman Doğu ile temaslarını arttırdı. İspanya'da müslümanların giderek zayıflamaları üzerine ve özellikle Haçlı seferleri sırasında hıristiyanlar Akdeniz'de serbestçe dolaşmaya başladılar. İtalya şehir cumhuriyetlerinden Venedik ve Cenova'nın Akdeniz'de hâkimiyet kurmaları Haçlılar'ın deniz yoluyla Filistin'e geçmelerini kolaylaştırdı. Kudüs Haçlı Krallığı'nın Doğu Akdeniz sahillerindeki şehirleri ele geçirmesi, bilhassa Venedikliler'le Cenevizliler'in güçlenmelerine sebep oldu. Avrupalılar ziraî ve sınaî bakımdan daha ileri bir seviyeye gelmiş olan İslâm ülkelerinin mahsullerini almak üzere Doğu Akdeniz limanlarına geldiler. Böylece Akdeniz Doğu mallarının Avrupa'ya nakledildiği bir ara ticaret bölgesi haline geldi.

Anadolu Selçuklu Devleti'nin Güney ve Batı Anadolu'yu ele geçirmesinden sonra Akdeniz dünyasıyla karşılaşan Türkler, önceleri sadece kendi sahillerinde faaliyet gösterebildiler. Çaka Bey, İzmir bölgesindeki hâkimiyeti sırasında kuvvetli bir donanma meydana getirerek Midilli ve Sakız ile civardaki bazı adaları fethetti. Yine Selçuklu Sultanı Alâeddin Keykubad (1220-1237), Akdeniz sahillerinin korunması maksadıyla bir harp filosu meydana getirebilmek için Alâiye'de (Alanya) bir tersane inşa ettirdi. Ancak Selçuklular Akdeniz'de üstünlük sağlayabilecek güce sahip değillerdi. Anadolu beylikleri döneminde Akdeniz'e kıyısı bulunan Menteşe, Aydın, Saruhan ve Karesioğulları'nın denizdeki faaliyetleri de sadece sahillere münhasır kaldı. Bunlar arasında Aydınoğlu Umur Bey'in adalar ve Rumeli kıyılarına tertip ettiği akınlar önemli bir yer tutmaktadır.

Osmanlılar'ın Akdeniz kıyılarına ulaşmasından sonra beyliklerden kalan donanmalardan istifade edilmiş, boğazı ve sahilleri Venedikliler'e karşı koruyabilmek için Gelibolu'daki eski tersane faal hale getirilmiştir. Yıldırım Bayezid devrinde Venedik ve Ceneviz donanmalarına karşı bazı başarılar elde edildi. Nihayet Fâtih Sultan Mehmed'in İstanbul'u alarak Bizans İmparatorluğu'nu ortadan kaldırması ve Rumeli'de gerçekleştirilen fetihler üzerine yeni bir statü

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

oluştu. II. Bayezid devrinde ve özellikle XVI. yüzyılda Osmanlı donanmasının Akdeniz'deki gücünü giderek arttırması neticesinde Suriye (1516), Mısır (1517), Cezayir (1529), Tunus (1534) ve Trablusgarp (1551) Osmanlı topraklarına katıldı. Ayrıca Rodos (1522) ve Kıbrıs'ın fethi (1571), Akdeniz dünyasında Osmanlı hâkimiyetinin yayılmasını sağladı. Böylece Osmanlılar kuzeyde İtalya kıyılarına ulaştıkları gibi güneyde Fas'a kadar olan bölgeyi de ele geçirdiler. Güçlü donanmalarıyla her sene Akdeniz'de sefere çıkan Osmanlılar'a karşı koyabilmek ancak çeşitli ittifaklarla mümkün oluyordu. XVI. yüzyılda dünyanın en gelişmiş tersane ve donanmasına sahip olan Osmanlı Devleti'nin Akdeniz'deki üstünlüğü İnebahtı yenilgisiyle sarsılmışsa da daha sonra Girit'in fethi (1669) gibi zaferler XVII. yüzyılda bu üstünlüğün yine devam ettiğini göstermektedir. Osmanlı donanması ile Kuzey Afrika'da üslenen ve gücünü giderek arttıran Garp Ocakları'nın denizcileri Akdeniz'de Türk hâkimiyetinin devam etmesinde büyük rol oynamışlardır.

Osmanlı denizciliğinde önemli bir yeri olan Akdeniz konusunda çok sayıda eser yazılmıştır. Bunların en önemlisi Pîrî Reis'in kaleme aldığı *Kitâb-ı Bahriye* olup bütün sahillerin tarihî coğrafyasını anlatmakta ve denizciler için gerekli bilgileri ihtiva etmektedir. Bu eserde Akdeniz'deki Osmanlı donanmasının uğrayacağı limanlar, sığınak yerleri ve ikmal yapabileceği iskeleler de belirtilmiştir. Akdeniz'de bulunan Osmanlı gemilerinin takip edeceği seyir hattı ve menziller ticarî ve askerî maksatlarla resmî olarak da tesbit ediliyordu. Nitekim XVI. yüzyılın sonlarında İstanbul-Otranto (Taranto) arasında Rumeli sahillerini takip eden deniz hattında yetmiş yedi iskele, İstanbul-Cebelitârık arasında doğu ve güney kıyılarını takip eden hatta ise elli beş iskele bulunuyordu.

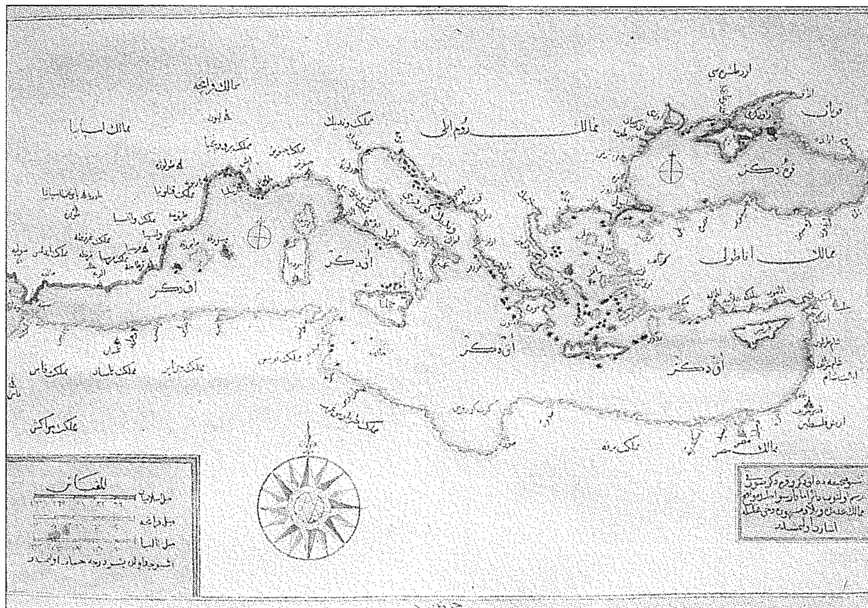
Akdeniz'deki Osmanlı hâkimiyeti döneminde Avrupa denizciliği, bilhassa ticaret sahasında ancak Osmanlı Devleti ile yaptığı anlaşmalar sayesinde varlığını sürdürebildi. Akdeniz, Avrupa devletlerinin Kuzey denizindeki gemiciliklerini ilerletmeleri ve teknolojik faaliyetlerini sürdürmeleri ile yeni gelişmelere sahne oldu. İspanya ve Portekiz'in Ümit Burnu'nu keşfederek Atlas Okyanusu'na açılmaları, Doğu ticaret yollarının değişmesine ve Akdeniz'in ikinci plana düşmesine yol açtı. Ancak bu durum ticarete olumsuz yönde tesir etmekle birlikte Akdeniz'in siyasî ve iktisadî önemini sürdürmesini engellemedi. XVII. yüzyılda Venedik ile birlikte İngiltere ve Fransa da Akdeniz'de görülmeye başladı. XVIII. yüzyıl, Akdeniz'de Osmanlı Devleti ile birlikte diğer denizci devletler için de okyanuslara açılmaları sebebiyle bir gerileme devri sayılabilir; ancak aynı zamanda, Doğu ticaretine ulaşabilmek için İngiltere, Fransa ve Rusya arasında rekabetin başladığına da şahit olunmaktadır. Bu arada Osmanlı Devleti bu devletler karşısında elindeki kilit yerleri muhafaza etmek için mücadelesini sürdürmüştür.

Akdeniz'in eski canlılığına kavuşması, Süveyş Kanalı'nın açılması (1869) ve buharlı gemilerin hizmete girmesi dönemine rastlar. Süveyş Kanalı'nın açılmasıyla Ümit Burnu'nu dolaşan gemilere çok daha kısa bir yol temin edilmiş oluyordu. Ancak gelişmelere oldukça uzak kalan İslâm âlemi bu durumdan gereği gibi faydalanamadı ve giderek elindeki toprakları kaybetmek tehlikesiyle karşı karşıya kaldı. Bu dönemde İngiltere Malta (1800), Kıbrıs (1878) ve Mısır'ı (1882) işgal veya kiralama suretiyle ele geçirerek Akdeniz'de üstünlük sağladı. Fransa ise 1830'da Cezayir ve 1881'de Tunus'u himayesi altına aldı. İtalya'nın Kuzey Afrika'daki Trablusgarp ve Bingazi gibi son Osmanlı topraklarını işgal etmesi (1911) ile de Akdeniz'de denge tamamen değişti. I. Dünya Savaşı sonrasında Osmanlı Devleti'nin Akdeniz'deki varlığı son buldu. Daha sonra Türkler, Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasıyla Anadolu kıyılarına tekrar sahip oldularsa da denizcilikteki milletlerarası mücadele sahnesinden tamamen çekilmiş oldular. Böylece Akdeniz'de, Suriye ve Lübnan'a hâkim olan Fransa ile Filistin, Ürdün ve Irak'a hâkim olan ve dolayısıyla petrol kaynaklarını da elinde bulunduran İngiltere kaldı.

II. Dünya Savaşı öncesinde büyük bir siyasî ve askerî güç dengesizliği içinde bulunan Akdeniz, 1940-1945 arasında meydana gelen çarpışmalardan önemli ölçüde etkilendi. Petrol rekabetinin ve bağımsızlık mücadelelerinin giderek arttığı bu dönemde İngiltere ve Fransa bölgedeki manda idareleri ile Uzakdoğu'da ve Kuzey Afrika'daki sömürgelerini terketmek zorunda kaldılar. 1947'de İsrail'in kurulması ve bunun getirdiği problemler Doğu Akdeniz için zaman zaman tehlikeli olmuş, süper güçlerin donanmalarını bölgeye sevketmelerine sebebiyet vermiştir.

Bugün Akdeniz Nato İttifakı'nın faaliyet sahası içinde önemli bir yer tutmaktadır.

Kâtip Çelebi'nin *Cihannümâ* adlı eserinde Akdeniz ve çevresini gösteren harita



Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Hurdâzbih, *el-Mesâlik ve'l-memâlik*, s. 231; Hemdânî, *Şıfatü Cezîreti'l-ʿArab* (nşr. Muhammed b. Ali el-Ekva'), Riyad 1974, s. 6, 9, 14-15, 58; Mes'ûdî, *Mürûcü'z-zeheb* (Abdülhamîd), I, 118-120; a.mlf., *et-Tenbîh*, s. 66-69; Yâkūt, *Muʿcemü'l-büldân*, I, 345; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, Kahire 1923, I, 231-236; Sührâb, *Kitâbü ʿAcâʾibi'l-ekālîmi's-sebʿa ilâ nihâyeti'l-ʿimâre* (nşr. Hans V. Mžik), Wien 1347/1929, s. 54-58, 71-73; Zekeriyyâ b. Muhammed el-Kazvînî, *ʿAcâʾibü'l-mahlûkāt*, Beyrut 1978, s. 151-152, 175-177; Pîrî Reis, *Kitâb-ı Bahriye*, İstanbul 1935; Kâtip Çelebi, *Cihannümâ*, İstanbul 1145, s. 76-77; Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, I, 40-41, 460-461; VIII, 273-608; Âlûsî, *Rûhu'l-meʿânî*, XV, 312-314; XXI, 98-100; XXVII, 105; J. T. Reinaud, *Géographie d'Aboulféda*, Paris 1883 — Frankfurt 1985 (nşr. Fuat Sezgin); M. I. Newbigin, *The Mediterranen Lands*, London 1924; Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir*, Kahire 1351, IX, 181-182; XXIV, 17-18; Abdülazîz Sâlim — Ahmed Muhtâr el-Abbâdî, *Târîhu'l-bahriyyeti'l-İslâmiyye fi'l-Mağrib ve'l-Endelüs*, Beyrut 1969; a.mlf., *Târîhu'l-bahriyyeti'l-İslâmiyye fî Mısr ve'ş-Şâm*, Beyrut 1981; W. Heyd, *Yakın-Doğu Ticaret Tarihi* (trc. Enver Ziya Karal), Ankara 1975; F. Braudel, *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II* (trc. Sian Reynolds), London 1976; Aly Mohamed Fahmy, *Muslim Naval Organisation in the Eastern Mediterranean*, Cairo 1980; Azîz Ahmed, *Târîhu Şıkılliyyeti'l-İslâmiyye* (trc. Emin Tevfîk et-Tayyibî), Trablusgarp 1399/1980; Hitti, *İslâm Tarihi*, III, 957-976; IV, 1028-1029; Yusuf Halaçoğlu, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Menzil Teşkilâtı ve Yol Sistemi* (doçentlik tezi, 1982), İÜ Ed.Fak., s. 120-121; Uzunçarşılı, *Medhal*, s. 125, 145, 434-435; a.mlf., *Merkez-Bahriye*, s. 268, 359, 389, ayrıca bk. İndeks; Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye Tarihi*, İstanbul 1984, s. 87-98; H. İbrâhim Hasan, *İslâm Tarihi* (trc. İsmail Yiğit v.dğr.), İstanbul 1985, I, 334-335; II, 191-193, 357; III, 140; IV, 222, 1986; V, 295; VI, 28-34; Besim Darkot, "Akdeniz", *İA*, I, 233-237; D. M. Dunlop, "Bahr al-Rūm", *EI²* (İng.), I, 934-936.

 İDRİS BOSTAN

el-AKDES

(الأقدس)

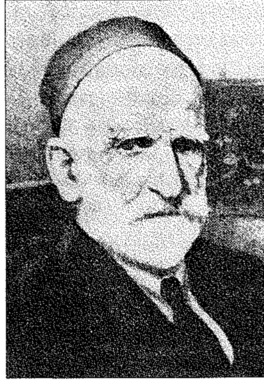
Bahâullah diye bilinen Mirza Hüseyin Ali'nin yazdığı Bahâîliğin kutsal kitabı (bk. BAHÂÎLİK).

AKDİK, Kâmil

(1861-1941)

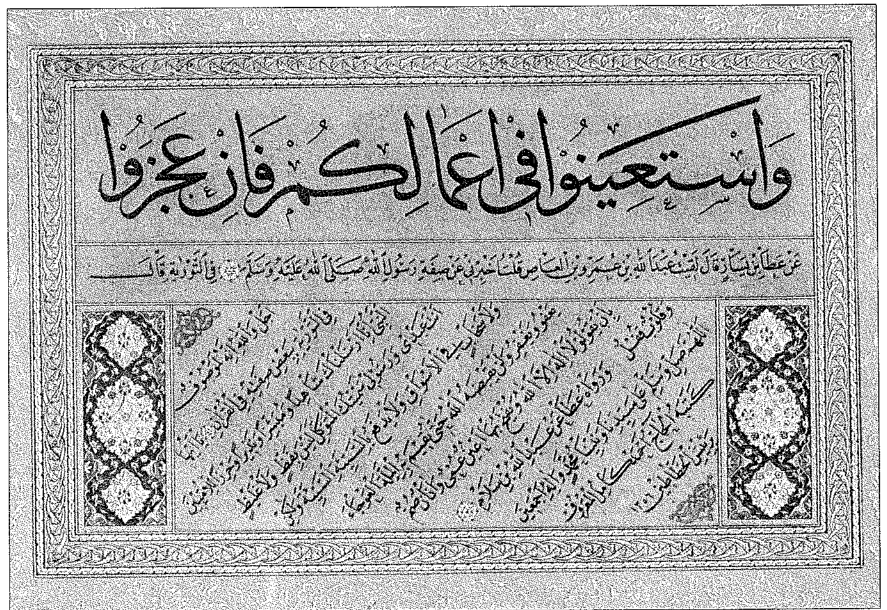
Son dönemin "reîsülhattâtîn" unvanlı meşhur hattatı.

29 Kasım 1861'de İstanbul'da Fındıklı'da doğdu. Tersâne-i Âmire erzak anbarı başkâtibi Süleyman Efendi'nin oğludur. İlk tahsilini yaptığı Zeyrek Sâliha Sultan Mektebi'nde yazı hocası Süleyman Efendi'den hat meşketmeye başladı. Fâtih Rüşdiyesi'ni bitirdikten sonra dahiliye muhasebesine memur oldu (1880). Bu arada Sâmi Efendi'ye dört yıl devam ederek sülüs-nesih yazılarından icâzet aldı (1884). Hocasının arzusuyla Kâmil mahlasını Hâşim'e çevirdi. Bu sebeple 1304-1307 (1887-1890) yılları arasındaki yazılarında Ahmed Hâşim imzasına rastlanmaktadır. Fakat bir müddet sonra tekrar Kâmil mahlasını kullanmaya başladığından bu isimle tanındı. Yazıdaki kabiliyet ve başarısı sebebiyle Dîvân-ı Hümâyun Mühimme Kalemi'ne tayin edildi (1894). Burada Sâmi Efendi'den divanî ve celî-divanî yazılarını ve tuğra çekmesini öğrenerek ertesi yıl nâmenüvisliğe getirildi. Hocası emekliye ayrılınca onun yerine Nişân-ı Hümâyun Kalemi mümeyyizliği ve hutût-ı mütenevvia (bk. HAT) muallimi oldu (1909). Bu vazifesine 1914'te, yeni açılan Medresetü'l-hattâtîn sülüs-nesih hocalığı ile Galatasaray Sultânîsi rik'a dersleri hocalığı da ilâve edildi (1918). Bâbıâli'nin lağvedilmesiyle Divân-ı Hümâyun'daki vazifesinden emekliye sevkedildi (1922). Harf inkılâbına kadar Hat Mektebi'nde hocalık yaptı (1928). Güzel Sanatlar Akademisi'nde hüsnühat öğretilmesine müsaade edilince burada vefatına kadar yürüteceği yazı hocalığına başladı (1936). Biri 1935, diğeri 1940'ta olmak üzere Mısır prenslerinden Mehmed Ali Tevfik Paşa tarafından iki kere Mısır'a davet edildi. Birincisinde paşanın İslâm sanat ve mimarisinin hemen bütün devirlerini içine alan bir İslâm sanatları müzesi şeklinde yaptırdığı Kasrü'l-Menyel bünyesinde bulunan mescidin bütün yazılarını yazdı. İkincisinde ise aynı sarayda kurulan hat müzesine konulacak yazıları İbnülemin Mahmut Kemal İnal ile birlikte seçip tasnif etti. Günümüzde bir müze olarak kullanılan bu sarayın çeşitli bölümlerinde Kâmil Akdik'in pek çok yazısı bulunmaktadır. 23 Temmuz 1941 gecesi Fatih'teki evinde vefat etti ve Eyüp'te Gümüşsuyu Kabristanı'na defnedildi. Kabir kitâbesi, oğlu ressam Şeref Akdik tarafından yazılmıştır.


Kâmil Akdik

Hat tarihinde zaman zaman kıdem ve dirayetiyle önde gelen hattatlara ve-

Kâmil Akdik'in sülüs - nesih kıtası (Emin Barın koleksiyonu)



Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

rilmesi mûtat olan "reîsülhattâtîn" unvanı son olarak 21 Ağustos 1915'te Kâmil Efendi'ye tevcih edilmiştir.

Kâmil Akdik disiplinli hayatı ve perhize dikkat etmesi sebebiyle uzun süren ömrünün sonlarında bile el titremesi ve görme bozukluğu gibi sıkıntılar çekmeden seçkin eserler bırakmıştır. Dîvân-ı Hümâyun'daki resmî vazifesi esnasında divanî, celî-divanî veya rik'a hatlarıyla yazdığı **menşur***, berat, muâhedenâme, tasdiknâme gibi evrak dışında, yazı hocası olarak hazırladığı **meşk***ler de pek çoktur. Ayrıca sülüs-nesih kıtalar, murakka'lar (yazı albümleri), hilye ve levhalar, kitâbeler, bazı sûre ve cüzlerden başka bir de mushaf yazmıştır.

Eski hattatların eserlerinden meydana gelen kıymetli hat koleksiyonu ölümünden sonra Topkapı Sarayı Müzesi'nce satın alınmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Melek Celâl, *Reîsü'l-hattâtîn Kâmil Akdik*, İstanbul 1938; İbnülemin, *Son Hattatlar*, s. 172-178; Mahmûd Kâmil Hüseyin Zeyyân v.dğr., *Delîlü methafi kasri'l-Menyel*, Kahire 1979, s. 51-59; M. Uğur Derman, *Türk Hat Sanatının Şâheserleri*, İstanbul 1982, s. 49.

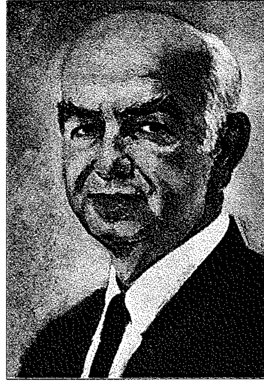
 M. Uğur Derman

AKDİK, Şeref

(1899-1972)

Ressam ve hattat.

Reîsülhattâtîn Kâmil Akdik'in oğludur. İstanbul'da doğdu; ilk ve orta öğrenimini Fâtih Merkez Rüşdiyesi'nde yaptı. Babasından hat meşketti ve sülüs, nesih, ta'likte usta bir hattat oldu. Fakat resme olan büyük istidadı onu bu sanatı meslek olarak benimsemeye sevketti. Hoca Ali Rızâ Bey ve Çallı İbrahim'le tanışarak onların da teşvikiyle 1915'te Sanâyi-i Nefîse Mektebi'ne girdi. Ancak bir süre sonra savaş sebebiyle ayrılmak zorunda kaldı. Savaştan sonra tekrar başladığı okulu M. Warnier, Ömer Âdil ve Çallı İbrahim'in atölyelerinde çalışarak 1924'te bitirdi. Bir yıl sonra açılan bir devlet imtihanını kazandı ve sanatını ilerletmek üzere Fransa'ya giderek Paris'te Julian Akademisi'nde Prof. Albert Laurence'le çalıştı. 1928'de İstanbul'a döndü. İlk yıllarından itibaren Güzel Sanatlar Birliği'nin üyesi oldu ve bütün karma sergilerine katıldı. 1941'den sonra Cumhuriyet Halk Partisi'nin, ressamları çeşitli bölgelere göndererek memleket manzaraları yaptırma çalışmalarına katıldı. "Sivas'ta Cer Atelyesi" ve Atatürk'ü makine başında tasvir eden "Telgrafhane" gibi eserlerini bu çalışmaları sırasında yaptı. Resmî görevini 1951 yılına kadar resim öğretmeni, o yıldan sonra da Güzel Sanatlar Akademisi'nde atölye hocası olarak emekliliğine kadar sürdürdü.



Şeref Akdik

İlk sergisini Ankara Halkevi'nde açan Şeref Akdik, gerek Paris'teki öğrencilik yıllarında gerekse memlekete döndükten sonra çeşitli ödüller kazandı. 1957'de o zamanki Şehir Galerisi'nde (şimdiki Devlet Güzel Sanatlar Galerisi), geçmiş günleri konu alan ilk retrospektif sergisini ve akademiden emekli olduktan sonra da bu kurumun salonlarında aynı tarzda ikinci büyük sergisini açtı. 20 Haziran 1972'de öldü ve Karacaahmet Mezarlığı'na defnedildi.

Şeref Akdik resmin hemen her türünde çalışmıştır. Empresyonist prensiplere bağlı olup bilhassa manzara ve portrede çok başarılı örnekler vermiştir. Eserleri, İstanbul Resim ve Heykel Müzesi ile Ankara Devlet Resim ve Heykel Galerisi başta olmak üzere Sakıp Sabancı, Ali Koçman, Kemal Erhan gibi kişilerin özel koleksiyonlarında bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

Celâl Esat Arseven, *Türk Sanatı Tarihi* İstanbul, ts. (Maarif Basımevi), s. 210-211; Gültekin Elibal, *Şeref Akdik: Hayatı-Sanatı-Eserleri*, İstanbul 1973; Osman Altıntaş, *Şeref Akdik*, Ankara 1988; R. Ekrem Koçu, "Akdik (Şeref)", *İst.A*, I, 515-516.

 Zahir Güvemli

AKFEHSÎ

(الأقفهسي)

Ebû Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İmâd b. Muhammed b. Yûsuf el-Akfehsî el-Kāhirî

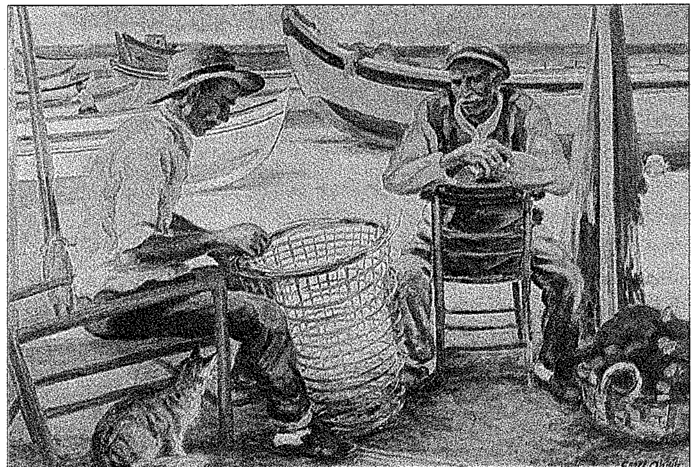
(ö. 808/1405)

Şâfiî fakihi ve hadis âlimi.

İbnü'l-İmâd olarak da tanınan Akfehsî, 750'den (1349) önce doğdu. Cemâleddin el-İsnevî, Irâkī, Bulkînî ve İbnü's-Sâiğ gibi hocalardan okudu. Fıkıhtaki derin bilgisi sayesinde devrindeki Şâfiî fukahasının önde gelenlerinden biri oldu. Reşîdî, Burhâneddin el-Halebî ve İbn Hacer gibi âlimler kendisinden ders aldılar.

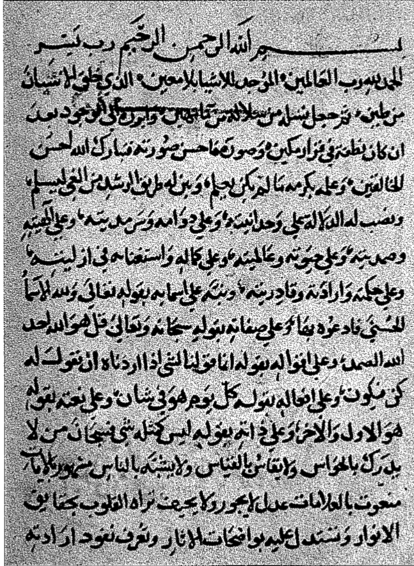
Velûd bir müellif olan Akfehsî, başta fıkıh olmak üzere İslâmî ilimlerin değişik dallarında, çoğu yazma olarak günümüze kadar ulaşan otuz kadar kitap ve risâle telif etmiştir. Bunlardan üçü basılmıştır. **1.** *el-Kavlü't-tâm (temâm) fî ahkâmi'l-me'mûm ve'l-imâm* (Kahire 1322). **2.** *Manzûme fi'l-ma'füvvât*. Fıkha dair olan bu eser Ahmed er-Remlî'nin (ö. 957/1550) *Fethu'l-cevâd* adlı şerhi ve bu şerhe Hüseyin b. Süleyman er-Reşîdî'nin *Bulûğu'l-murâd bi-Fethi'l-cevâd* adıyla yaptığı hâşiye ile birlikte basılmıştır (Kahire 1286, 1298, 1299, 1321). **3.** *Keşfü'l-esrâr 'ammâ hufiye 'alâ ('an fehmi) 'l-efkâr*. Kelâmla ilgili bazı konuları ihtiva eder (İskenderiye 1315).

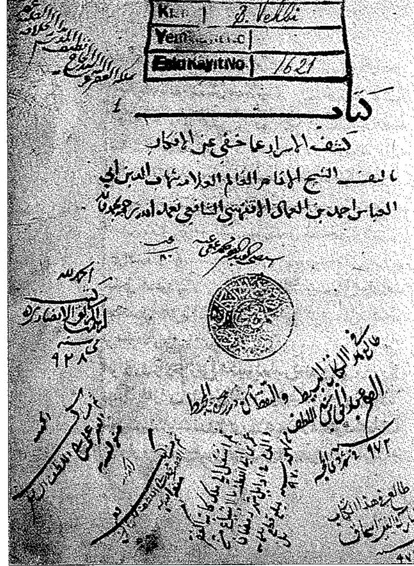
Akfehsî'nin yazma halinde olan diğer eserlerinden bazıları da şunlardır: *Teshî-*



Şeref Akdik'in "Erdek'te Balıkçı Kayıkları" adlı yağlı boya tablosu (Ankara Devlet Resim ve Heykel Müzesi)

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. -- Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.





Akfehsî'nin *Keşfü'l-esrâr* adlı eserinin ilk sayfası ile unvan sayfası (Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi, nr. 1621, vr. 1ᵃ⁻ᵇ)

lü'l-makāṣıd li-züvvâri'l-mesâcid; Aḥkâmü'l-evânî ve'ẓ-ẓurûf ve mâ fîhâ mine'l-maẓrûf; el-Ḳavlü't-temâm fî âdâbi duḫûli'l-ḥamâm; ed-Dürretü'd-ḍav'iyye fi'l-aḥkâmi's-sünniyye ve'l-aḥvâli'r-raẓiyye fî hicreti ḫayri'l-beriyye; et-Taʿaḳḳubât ʿale'l-Mühimmât; Delâ'ilü'l-ḥükkâm ilâ maʿrifeti ġavâmiżi'l-aḥkâm, Dîvânü'l-ḥayevân, Şerḥu'l-Bürde, Risâle fi'n-Nîl ve ehrâmihâ.

BİBLİYOGRAFYA :

Sehâvî, *eḍ-Ḍav'ü'l-lâmiʿ*, II, 47-49; Süyûtî, *Ḥüsnü'l-muḥâḍara*, I, 439; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, VII, 73; Şevkânî, *el-Bedrü't-ṭâliʿ*, I, 93; *Hediyyetü'l-ʿârifîn*, I, 118; Serkîs, *Muʿcem*, I, 462-463, 938, 951; Brockelmann, *GAL*, I, 309; II, 114-116; *Suppl.*, I, 753; II, 110-111; Kehhâle, *Muʿcemü'l-mü'ellifîn*, II, 26.

 VECDİ AKYÜZ

AKHAN

Denizli yakınında, Çivril yolu üzerinde XIII. yüzyıla ait kervansaray.

Goncalı Kervansaray veya Bozhan adlarıyla da anılan Akhan, birinci kitâbesine göre Sultan II. İzzeddin Keykâvus devrinde (1238-1278) Karasungur b. Abdullah tarafından Receb 650'de (Eylül 1252) yaptırılmaya başlanmış, ikinci kitâbedeki Cemâziyelâhir 652 (Temmuz-Ağustos 1254) tarihinde ise tamamlanmış olmalıdır. Bânisi Karasungur'un ismine Denizli'deki Ulucami (1247) ile Müftü Camii'nin tamir kitâbelerinde de (1249) rastlanır. Geçen yüzyıllarda Pococke, Arundell, Hamilton, Sarre gibi yabancı seyyahların seyahatnâmelerinde Akhan hakkında bilgi verilmektedir.

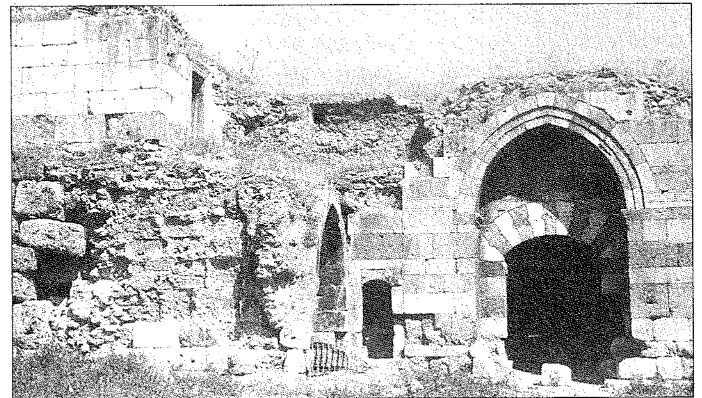
İki bölümden meydana gelen binanın önce öndeki avlulu bölümü yapılmış, sonra buna daha dar olan ikinci kısım eklenmiştir. Açık bir avlusu olan ilk bölümün sağında iki kat halinde beşik tonozlu odalar vardır. Bunlardan birinin hamam olduğu ve sol tarafta da yine benzeri odaların bulunduğu anlaşılmaktadır. Ön tarafta köşede yer alan ve avludan merdivenle çıkılan kubbeli küçük mekânın mescid olması mümkündür. Ön avludan geçilerek ulaşılan ikinci kısım ise her bir sırada üçer tane olmak üzere iki sıra pâye ile uzunlamasına üç sahna ayrılmıştır. Bu sahnların üstleri de beşik tonozlarla örtülüdür. Kervansarayın dışında üstteki kubbeli mekâna dışarıdan taş bir merdivenle çıkılan küçük bir yapı yer almaktadır. İ. Hakkı Uzunçarşılı bunun bir hamam olduğunu ileri sürmektedir. Ancak Akhan esasında bir **ribât*** olduğuna göre buranın bir türbe olması ihtimali de vardır.

Çok muntazam işlenmiş değişik renklerdeki taşlardan itinalı bir işçilikle inşa edilmiş hanın dış kaplaması birçok yerde dökülmüş, sadece iç dolgusu kalmıştır. Cephedeki taşların bir kısmı antik harabelerden devşirilerek tekrar kullanılmıştır. Dışarıya açılan avlu kapısı zengin kabartmalarla bezenmiştir. Bu süslemede yer alan svastikalı (gamalı haç) bir motifin arasındaki karelerde değişik hayvan kabartmaları dikkati çeker. İçerideki kapalı kısma açılan ikinci kapı ise daha sadedir. Avlu eyvanının kemer başlangıcında aslan başı biçiminde işlenmiş konsollar bulunmaktadır. Mescidin dış cephesi, iç duvarları ile kapısı ve kubbeye geçişi sağlayan pandantif de itinalı bir işçilikle meydana getirilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

F. Sarre, *Reise in Kleinasien*, Berlin 1896, s. 11; Uzunçarşılı, *Kitâbeler*, İstanbul 1929, II, 192-196; F. Akçakoca Akça, *Laodikya*, Denizli 1937, s. 62-68; a.mlf., *Küçük Denizli Tarihi*, Denizli 1945, s. 26-31; Kurt Erdmann, *Das Anatolische Karavansaray des 13. Jahrhunderts*, Berlin 1961, II, 67-72; D. Ferrero, "Il caravanseraglio di Ak Han presso Denizli", *Palladio*, III-IV, Giuglio 1959, s. 1-16; Ataman Demir, "Anadolu Selçuk hanları: Akhan", *İlgi*, sy. 57, İstanbul 1989, s. 9-13.

 SEMAVİ EYİCE



Akhan'ın avlusundan taçkapının görünüşü - Denizli

AKHİSAR

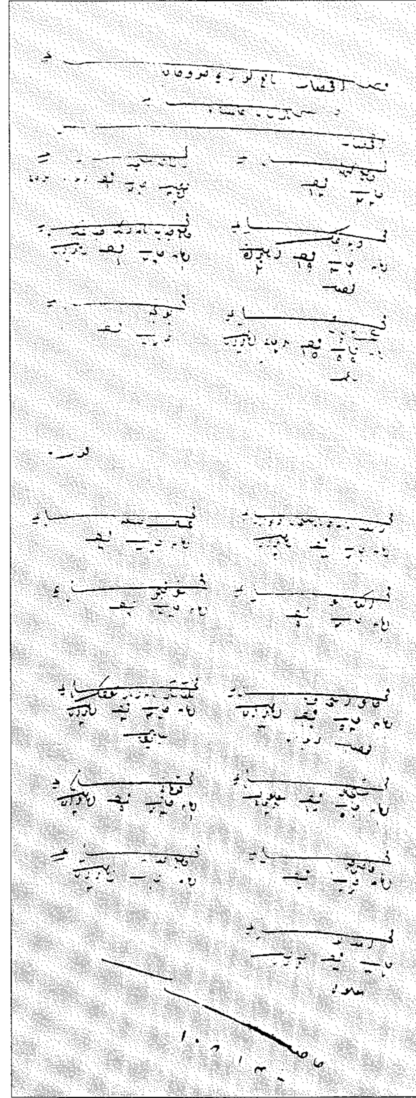
Ege bölgesinde Manisa iline bağlı ilçe merkezi.

Gediz'in kollarından olan Kumçayı'nın suladığı verimli ve geniş bir ovada kurulmuş olup denizden 115 m. yüksekliktedir. İlk adı Pelopeia olan şehir da-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

ha sonra Seleukhoslar döneminde Makedonyalı askerlerle iskân edilmiş ve Thyateira adıyla anılmaya başlanmıştır. XIV. yüzyılda Türk fetihleri sırasında bir tepe üzerinde bulunan kalesi sebebiyle Akhisar adını almıştır.

Batı Anadolu'da Hıristiyanlığın ilk yayıldığı yedi şehirden biri olan Akhisar, muhtemelen ilk olarak, 1300'den beri Manisa yöresinde faaliyet gösteren Saruhanoğulları tarafından Türk hâkimiyeti altına alınmıştır. Yıldırım Bayezid 1390'a doğru burayı Osmanlı topraklarına kattı, ancak Timur'un Anadolu harekâtı sırasında yeniden Saruhanoğulları'nın hâkimiyetine girdi. Fakat bir süre sonra Çelebi Mehmed tarafından tekrar ele geçirildi. Osmanlılar'a baş kaldıran İzmir beyi Cüneyd Bey'in kuvvetleri şehrin önlerinde Yahşi Halil Bey tarafından bozguna uğratıldı. Akhisar kesin olarak Osmanlı idaresine girdikten sonra, merkezi Manisa olan Saruhan sancağının bir kazası haline geldi. Önemli bir ulaşım yolu üzerinde bulunması ve verimli ovası sebebiyle kısa zamanda gelişme gösterdi. XVI. yüzyılın ilk yarısında şehrin on yedi mahallesi ve 3500 dolayında nüfusu vardı (BA, *TD*, nr. 165, s. 499-509). Bu yüzyılda şehir, civarındaki bağlık ve bahçelik alan ile eski terkedilmiş yerleşim bölgesine doğru gelişmeye başladı. Burada mescidler yapıldı, mahalleler kuruldu (BA, Ali Emîrî — Kanûnî, *Ahkâm Defteri*, nr. 290, s. 33). Nitekim XVI. yüzyılın ikinci yarısında mahalle sayısı on dokuza yükseldi, ancak nüfusu fazla değişmedi. (TK, *TD*, nr. 115, vr. 149^a-154^b). Aynı yüzyılda şehrin bazı kalabalık mahalleleri Ahmed Paşa, Alaca Mescid, Emetler, Eskicami, Hacı İshak, İğdeli, Karamânî, Şeyhler, Reşîd, Îsâ Halife, Yenicami gibi adlar taşımaktaydı. Şehirde tarıma dayalı ekonomik hayat hâkimdi ve canlı bir alışveriş vardı. Ayrıca bir mum imalâthanesi, bozahane ve başhane de (koyun baş ve ayaklarının satıldığı yer) bulunuyordu. Akhisar kazası çoğu ovaya dağılmış durumda on dört köye sahipti ve bu verimli ovada buğday, arpa, burçak, susam, pamuk ve pirinç ekimi ile bağcılık yapılıyordu. Buranın pamuklu dokumaları pek meşhurdu ve özellikle tersanenin ihtiyacı için İstanbul'a yelken bezi, gömleklik dokuma, tente bezi gönderiliyordu. Ayrıca yeniçeri elbiseleri için çuha (çuka) kumaşı ve astarlık kumaş da burada dokunuyor, Akhisar kuşağı ve bezi İstanbul piyasasında çok rağbet görüyordu.



XVI. yüzyıl başlarında *Anadolu Eyâleti İcmal Defteri*'ndeki Akhisar'ın mahallelerini gösteren bir sayfa (BA, *TD*, nr. 166, s. 356)

Akhisar XVII. yüzyılda da gelişmesini sürdürdü. Ancak XVI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren bölgede görülen Celâlî isyanları şehri etkisi altına aldı. Hatta bu sebeple XVII. yüzyılın başında şehir surları tamir edildi. Celâlî isyanları sebebiyle civardaki halkın bir kısmı da buraya yerleşti ve şehrin nüfusu arttı. Nitekim Evliya Çelebi, 1671'de şehrin yirmi dört mahalleye ve çoğu kiremit örtülü 2600 kadar eve sahip olduğunu yazmaktadır. Burada ayrıca irili ufaklı kırk yedi cami, üç hamam, 1000 kadar dükkân, bir bedesten, on han, yedi medrese ve yirmi üç de sıbyan mektebi bulunduğunu, etrafının bağlar, bahçeler ve bostanlarla çevrili olduğunu kaydeden Evliya Çelebi, şehrin ortasındaki tepede eski kale harabelerinin yer aldığını ve şehrin etrafının Celâlî Karayazıcı korkusundan surlarla çevrildiğini belirtir.

XVIII. yüzyılda da durumunu koruyan şehrin XIX. yüzyıl başlarında 8-10.000, sonlarında ise 12.000 kadar nüfusu, sekiz büyük camii, çarşıları ve mektepleri vardı. 1921-1922 yılları arasında Yunan işgaline uğrayan Akhisar, 1922 Eylülünde yanmış ve yıkılmış bir vaziyette geri alındı. 1923'te belediye teşkilâtı kuruldu ve şehir Cumhuriyet döneminde yeniden imar edildi. Rumeli'den, bilhassa Yugoslavya'dan gelen Türk göçmenlerin bir kısmı buraya yerleştirildi. Nüfusu da bu sayede artış göstererek 1927'de 18.000, 1950'de 23.000 oldu. İzmir-İstanbul karayolu ile Bandırma-Balıkesir demiryolu üzerinde yer alan Akhisar'ın nüfusu daha da artarak 1970'te 49.000'e yaklaştı, 1985'te ise 68.553'e yükseldi. Bugün ekonomisinde ziraat ağır basmakta olup küçük sanayi de gelişmiştir. Akhisar'da gıda sanayii, tarım araçları üretimi, torna, döküm ve tesviye atelyeleri vardır. Önemli tarihî eserler arasında Paşa Camii ve Yenicami sayılabilir.

Yüzölçümü 1980 km² olan Akhisar ilçesi, merkez bucağından başka Gölmarmara ve Palamut adlı iki bucağa ve doksan sekiz köye sahipti. Ancak Gölmarmara bucağı 1987'de ilçe haline getirildi. İlçenin en önemli geçim kaynağı tarım ürünleri olup başta buğday ve arpa olmak üzere pamuk, üzüm, zeytin ve sebze üretilir; özellikle tütünü çok meşhurdur. İlçenin toplam nüfusu 1985 sayımına göre 159.388, nüfus yoğunluğu ise 80 idi.

BİBLİYOGRAFYA :

BA, *TD*, nr. 165, s. 499-509; BA, Ali Emîrî-Kanûnî, *Ahkâm Defteri*, nr. 290, s. 33; TK, *TD*, nr. 115, vr. 149^a-154^b; Dukas, *Bizans Tarihi* (trc. Mirmiroğlu), İstanbul 1956, s. 115; Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, IX, 60-63; V. Cuinet, *La Turquie d'Asia*, Paris 1894, III, 548; Ch. Texier, *Küçük Asya* (trc. Ali Suad), İstanbul 1339, II, 88-90; W. M. Ramsay, *Anadolu'nun Tarihî Coğrafyası* (trc. Mihri Pektaş), İstanbul 1960, s. 130; Ekmel İzden, *Dünkü-Bugünkü Akhisar*, İstanbul 1944; M. Çağatay Uluçay, *XVII. Asırda Saruhan'da Eşkıyalık ve Halk Hareketleri*, İstanbul 1944, s. 16, 118; a.mlf., *Saruhanoğulları ve Eserlerine Dair Vesikalar*, İstanbul 1946, s. 33, 54, 71; Besim Darkot — Metin Tuncel, *Ege Bölgesi Coğrafyası*, İstanbul 1988, s. 43; Feridun M. Emecen, *XVI. Asırda Manisa Kazası*, Ankara 1989, s. 12, 251-254; K. Süssheim — Besim Darkot, "Akhisar", *İA*, I, 237.


FERİDUN EMECEN

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

AKHİSÂRÎ

(bk. HASAN KÂFÎ AKHİSÂRÎ).

ÂKIB

(العاقب)

Hz. Peygamber'in isimlerinden biri.

Lugatta "en sonra gelen, bir kavmin liderine halef olan, selefinin hayır ve faziletlerini devam ettiren kimse" anlamında kullanılmaktadır. Hz. Peygamber âkıbı kendi isimleri arasında saydığı bir hadisinde şöyle buyurmuştur: "Benim beş ismim vardır; ben Muhammed'im ve Ahmed'im; ben Mâhî'yim: Allah benimle küfrü yok edecektir; ben Hâşir'im: Kıyamet günü insanlar arkamdan gelerek haşrolacaklardır ve ben Âkıb'ım" (Buhârî, "Menâḳıb", 17, "Tefsîr", 61/1; Müslim, "Feżâʾil", 124). Hemen bütün kaynaklarda ashâb-ı kirâmdan Cübeyr b. Mut'im tarafından rivayet edilen bu hadisteki **âkıb** kelimesi İbn Şihâb ez-Zührî tarafından "kendinden sonra peygamber gelmeyen kimse" diye açıklanmaktadır. "Kendinden sonra bir başkası gelmeyen kimse" şeklindeki izahı ise *Ṣaḥîḥ-i Müslim*'deki rivayete göre Hz. Peygamber yapmıştır ("Feżâʾil", 125).

İmam Mâlik'in, *el-Muvaṭṭaʾ*ını yukarıdaki hadisle bitirmesini, şârih Zürkānî, bu hadisin "Allah peygamberleri Hz. Muhammed ile sona erdirdi" şeklindeki yorumuna bağlı ilgi çekici bir husus olarak değerlendirmektedir.

Bu hadiste Hz. Peygamber isimlerinden sadece beş tanesini söylemiştir. Onun diğer isimleri muhtelif hadislerde zikredilmektedir. Nevevî, âkıb ve benzeri kelimelerin isimden çok sıfat olduğu kanaatindedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Lisânü'l-ʿArab, "ʿaḳb" md.; *Tâcü'l-ʿarûs*, "ʿaḳb" md.; *Kāmus Tercümesi*, "ʿakıb" md.; *el-Muvaṭṭaʾ*, "Esmâʾü'n-Nebî", 1; *Müsned*, IV, 4, 80, 81, 84; VI, 25; Dârimî, "Riḳāḳ", 59; Buhârî, "Menâḳıb", 17, "Tefsîr", 61/1; Müslim, "Feżâʾil", 124, 125; Tirmizî, "Edeb", 67; Beyhakī, *Delâʾilü'n-nübüvve* (nşr. Abdülmu'tî Kal'acî), Beyrut 1405/1985, I, 154-156; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-meʿâd* (nşr. Şuayb el-Arnaût – Abdülkādir el-Arnaût), Beyrut 1401/1981, I, 86-96; Süyûtî, *er-Riyâżü'l-enîḳa fî şerḥi esmâʾi Ḫayri'l-ḫalîḳa* (nşr. Ebû Hâcir Muhammed es-Saîd), Beyrut 1405/1985, s. 17, 21, 208; Ömer Rıza Doğrul, "Âkib", *İTA*, I, 210.

 İSMAİL L. ÇAKAN

ÂKIBET

(العاقبة)

İnsanların, davranışları sebebiyle fert veya toplum halinde dünyada ve âhirette karşılaşacakları sonuç anlamında bir terim.

Akb (عقب) kökünden türeyen ve "bir işin sonu, neticesi; kişinin geride bıraktığı çocuklar; iyi veya kötü sonuç, ceza veya mükâfat" mânalarına gelen âkıbet Kur'an'da otuz iki yerde geçmektedir. Aynı kökten türeyen **ukbâ** da (العقبى) yine "mükâfat" ve genel olarak "bir işin sonu" anlamını ifade eder; **ukbe'd-dâr** (عقبى الدار) terkibinde ise "cennet" mânasında kullanılmıştır (bk. er-Ra'd 13/24).

Âkıbet, Kur'an'da fertlerin ve milletlerin karşılaştıkları sonuçlardan ibret almayı teşvik gayesiyle kullanılmıştır. Allah'ın âyetlerini yalanlayanların (bk. Âl-i İmrân 3/137; el-En'âm 6/11), günahkârların (bk. el-A'râf 7/84; en-Neml 27/69), fesat çıkaranların (bk. el-A'râf 7/86, 103), zalimlerin (bk. Yûnus 10/39; el-Kasas 28/40) ve uyarıldıkları halde söz dinlemeyenlerin (bk. Yûnus 10/73; es-Sâffât 37/73) daha dünyada iken karşılaştıkları kötü âkıbetler anlatılır. İbret almak için bunlardan sadece haberdar olmanın yeterli olmadığı, bu tür felâketlerin maddî sonuçlarını görmek için yeryüzünde seyahatler yapmanın, gözlemlerde bulunmanın ve bunlar üzerinde düşünmenin gerekli olduğu, zira aynı şekilde davrananların aynı âkıbete uğrayacakları, bunun değiştirilmesi mümkün olmayan ilâhî bir kanun olduğu ifade edilir (bk. Âl-i İmrân 3/137-141; Fâtır 35/43-44). Buna karşılık, yine Kur'an'da, yeryüzüne faziletli (sâlih) kulların hâkim olacağı vaad edilerek bu vaadde bir mesaj (belâğ) bulunduğuna dikkat çekilmekte (bk. el-Enbiyâ 21/105-106), kötülüklerden sakınanların en güzel âkıbetle karşılaşacakları hatırlatılmaktadır (bk. el-A'râf 7/128; Hûd 11/49; el-Kasas 28/83). Böylece Kur'ân-ı Kerîm geçmiş milletlerin hayatlarına dair, ibret alınmaya değer bulduğu tarihî olaylardan da örnekler vererek güçlü bir toplum yapısının ancak dinî ve ahlâkî bakımdan doğru, iyi ve sağlam temeller üzerine kurulabileceğini ve toplumların bu temelleri korudukları sürece yaşayabileceklerini önemle vurgulamıştır.

Âkıbet, Kur'ân'daki kullanılışına benzer bir şekilde muhtelif hadislerde de yer almıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "ʿaḳb" md.; *Lisânü'l-ʿArab*, "ʿaḳb" md.; Fahreddin er-Râzî, *Tefsîr*, IX, 12; XIX, 44; XXIV, 251; Wensinck, *Muʿcem*, "ʿaḳabe" md.; Ö. Rıza Doğrul, "Âkıbet", *İTA*, I, 210-211.

 AHMET SAİM KILAVUZ

AKIL

(العقل)

İnsanı diğer canlılardan ayıran ve onu sorumlu kılan temyiz gücü, düşünme ve anlama melekesi.

Sözlükte masdar olarak "menetmek, engellemek, alıkoymak, bağlamak" gibi anlamlara gelen akıl (el-akl) kelimesi, felsefe ve mantık terimi olarak "varlığın hakikatini idrak eden, maddî olmayan, fakat maddeye tesir eden basit bir cevher; maddeden şekilleri soyutlayarak kavram haline getiren ve kavramlar arasında ilişki kurarak önermelerde bulunan, kıyas yapabilen güç" demektir. Bu anlamıyla akıl sadece meleke değil özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü şıkkın imkânsızlığı gibi akıl ilkelerinin bütün fonksiyonlarını belirleyen bir terimdir. İnsanın her çeşit faaliyetinde doğruyu yanlıştan, iyiyi kötüden ve güzeli çirkinden ayıran bir güç olarak akıl, ahlâkî, siyasî ve estetik değerleri belirlemede en önemli fonksiyonu haizdir.

Kur'ân-ı Kerîm'e göre insanı insan yapan, onun her türlü aksiyonlarına anlam kazandıran ve ilâhî emirler karşısında insanın yükümlülük ve sorumluluk altına girmesini sağlayan akıldır. Kur'an'da akıl kelimesi biri geçmiş, diğerleri geniş zaman kipinde olmak üzere kırk dokuz yerde fiil şeklinde geçmektedir. Bu âyetlerde genellikle "akletme"nin yani aklı kullanarak doğru düşünmenin önemi üzerinde durulmuştur. Kur'an terminolojisinde akıl "bilgi edinmeye yarayan bir güç" ve "bu güç ile elde edilen bilgi" şeklinde tarif edilmiştir (bk. Râgıb el-İsfahânî, "ʿaḳl" md.). Dinen mükellef olmaya esas teşkil eden akıl birinci anlamdaki akıldır. Kur'ân-ı Kerîm "ancak bilenlerin akledebileceğini" söyler (el-Ankebût 29/43). Bu gücü ve bu bilgiyi iyi kullanmadıkları için kâfirleri, "... Onlar sağırdırlar, dilsizdirler, kördürler; bu yüzden akledemezler" (el-Bakara 2/171) diyerek yermiş, "O, aklını kullanmayanlara kötü bir azap verir" (Yûnus 10/100) âyetiyle bütün insanlığı uyarmış ve akıllarını kullananların ce-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

hennem azabından kurtulacakları (bk. el-Mülk 67/10) belirtilmiştir. Kur'an'ın birçok âyetinde, akıl sayesinde kazanılan bilginin gene bu gücün kontrolünde kullanılması gerektiği, bunu yapmayanların sorumlu tutulacağı sık sık ifade edilmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'de, eşyadaki nizamı anlama gücüne sahip olan akla, aynı zamanda ilâhî hakikatleri sezme, anlama ve onların üzerinde düşünüp yorum yapma görev ve yetkisi de verilmiştir. Nitekim, "Allah âyetlerini akledesiniz diye açıklamaktadır" (el-Bakara 2/242) âyetiyle aklın bu fonksiyonuna işaret edilmiştir.

Kur'an'da akılla aynı anlama gelmese bile ona yakın bir mâna ifade eden **kalb** (çoğulu kulûb), **fuâd** (çoğulu ef'ide) ve **elbâb** (tekili lüb, Kur'an'da geçmez) kelimelerinin kullanıldığı dikkati çekmektedir. "Sezme, anlama ve bir şeyin mahiyetini kavrama gücü" anlamına gelen bu kelimeler, daha çok insanın derunî, vicdanî âlemine ve gönül dünyasına hitap etmek maksadıyla kullanılmıştır.

Hadislerde geçen akıl kelimesi "deveyi veya başka bir şeyi bağlamak, zaptetmek; diyet vermek" gibi kelime mânaları yanında "hatırda tutmak, anlamak ve bilmek" gibi terim anlamlarını da ifade eder. Bir hadisinde Hz. Peygamber "akıllı" mânasına **keyyis** kelimesini kullanmış ve, "Keyyis, nefsini kontrol altına alıp ölümden sonrası için hazırlanan kimsedir" demiştir (Tirmizî, "Kıyâmet", 25; İbn Mâce, "Zühd", 31). Şunu da belirtmek gerekir ki aklın Allah tarafından yaratılan ilk varlık olduğu hususunda hadis diye nakledilen rivayetler, hadis otoriteleri tarafından hiçbir şekilde doğrulanmamıştır. Ancak aklın üstünlüğünü ifade eden hadislerden bir kısmının sahih olduğu bazı muhaddislerce kabul edilmiştir (bk. Aclûnî, I, 212).

□ FELSEFE. Akıl Yunanca **nous**, Latince **ratio** ve **intellectus** karşılığıdır. İlkçağ'dan itibaren filozoflar aklın ontolojik ve psikolojik fonksiyonu üzerinde çeşitli teoriler geliştirmiş, kozmik varlığın izahı ve bilgi teorisi (epistemoloji) alanlarında farklı ekollerin teşekkülüne sebep olmuşlardır. Anaxagoras'ta âlemi idare eden akıl (nous), Sokrat, Eflâtun ve Aristo'da, hatta bir dereceye kadar Stoalılar'da noksan ve aldatıcı bilgiye karşı, tutarlı ve doğru düşüncenin fonksiyonudur. Evrensel bilgi ve düşünceyi hedef aldığı, doğrulanabildiği için aklın verileri duyu verileri ve özellikle kanaatlerden (zan) farklı hatta bazan onlara zıt olabilir. Şu var ki muhakeme ve ispata dayanan "discurtive akıl" ile bir hamlede ve muhakemeye ihtiyaç duymadan "özler"i yakalayıp kavrayan sezgici aklı birbirine karıştırmamak gerekir.

Ayrıca antikitede akıl, bilginin fonksiyonu olması yanında hikmet ve fazilet olarak pratiğe de uygulanmıştır. Meselâ Aristo'da pratik akıl aksiyonla (ahlâk) ilgili bir teemmüldür.

Plotinus'un kozmolojik sisteminde akıl, Grekçe'deki **nous** ile Hıristiyanlık'taki **logosa** tekabül eder. Ona göre bir olan Tanrı'dan **feyz*** ve **sudûr*** yoluyla çıkan ilk varlık akıldır. Mutlak şuur ve zekâ demek olan bu ilk akıl her ne kadar bir ise de zatı itibariyle çokluk karakterine sahiptir. Bu sebeple ilk akıldan ikinci akıl, nefs (ruh) ve felek (tabiat) çıkar. Güneş ışınlarının güneşten çıkıp evrene yayılması nasıl normal bir hadise ise her türlü iyilik ve güzellikleri sembolize eden "Mutlak Bir"den aklın çıkması ve bu sistemle kozmik varlığın teşekkülü de öyle normal ve tabii bir hadisedir. Yeni Eflâtuncu felsefede Tanrı'dan ilk taşıp çıkan ve varlık sahnesinde ilk taayyün eden şey akıl olduğu için akla Allah'ın mümessili ve resulü de denilmiştir.

Fârâbî ve İbn Sînâ gibi Meşşâî filozofları İslâm'daki yoktan ve hiçten yaratma ilkesini mantıkî açıdan izahta güçlük çektikleri için tanrı - varlık ilişkisini yani kâinatın meydana gelişini "kozmolojik akıllar nazariyesi" (el-ukūlü'l-aşere) denen ve kaynağını Yeni Eflâtunculuk'tan alan bir teoriyle açıklamışlardır. Ayrıca, Aristo'dan beri devam eden bir anlayışa göre, "Birden ancak bir çıkar, yani bir olan Tanrı'dan ancak bir varlık çıkar; birden fazla varlığın çıkması Tanrı'nın zâtında çokluk bulunduğuna delâlet eder" şeklindeki ön yargıdan hareket eden bu filozoflar, varlık mertebelerinde Tanrı ile madde arasına gayri maddî birtakım "mutavassıtlar" koyarak bunlara akıl adını vermişler ve onlara üstün ilâhî varlıklar gözüyle bakmışlardır. Buna göre Allah'tan feyiz ve sudûr yoluyla meydana gelen ilk varlık "ilk akıl"dır. Bu ilk akıl her ne kadar sayı bakımından bir ise de kendinde araz olarak bir çokluk vardır. Çünkü o özü itibariyle mümkün, ilk olması itibariyle de zorunlu (vâcip) bir varlıktır. Bu sebeple gayri maddî olan ilk akıl hem kendi varlığını hem de Allah'ı bilir, yani şuurlu bir varlıktır. İlk aklın Allah'a nisbetle mümkün varlık olması ve kendini düşünmesi sonucunda ondan ikinci akıl, birinci gök (el-felekü'l-a'lâ) ve bu feleğin nefsi meydana gelir. Buna göre ilk aklın bu iki yönlü fonksiyonu âlemdeki çokluğun sebebidir. İkinci akıldan üçüncü akıl ve ikinci felek (sabit yıldızlar) ile onun nefsi meydana gelir. Bu sistemle her akıldan bir başka akıl, bir felek ve onun nefsi çıkarak bu mutavassıtlar onuncu akılda son bulur. En üstteki gök ile en aşağıdaki ay feleği arasındaki varlıklara "ikinciler" veya "ruhanîler" denir. Onuncu akla ise "faal akıl" adı verilir. Filozofların iddiasına göre bu akıl dinî terminolojideki Cebrâil'e tekabül eder. Daima aktif olan faal akıl, ay altı âlemini yani yer küreyi idare eder. Nesneler dünyasında meydana gelen her türlü fizikî, kimyevî ve biyolojik hareketi o tayin eder. Bu sebeple onun bir ismi de "vâhibüssuver" yani sûretleri verendir. Ayrıca o "Rûhulemîn" ve "Rûhulkudüs" terimleriyle de ifade edilir.

Peripatetik felsefenin kurucusu Aristo'dan itibaren İslâm Meşşâîleri'nin son büyük temsilcisi olan İbn Rüşd'e kadar devam eden tarihi gelişim içinde hemen hemen bütün filozoflar, nefsin pasif bir fonksiyonu olarak niteledikleri insan aklının kendiliğinden bilgi üretmede yetersiz kaldığını ileri sürerek onun dışında ontik bir niteliğe sahip olan bir de aktif aklın (el-aklü'l-fa"âl) varlığından söz etmişlerdir.

İlk defa Aristo *De Anima* adlı eserinde bilgi problemiyle ilgili olarak süje-obje ilişkisini irdelerken aklı pasif ve aktif olmak üzere ikiye ayırarak her birinin mahiyet ve fonksiyonlarını şu şekilde açıklar: Pasif akıl (el-aklü'l-münfail), henüz üzerine hiçbir şey yazılmamış levha gibidir. Bu akıl bir güç ve istidattır. Varlığın bütün mahiyet ve sûretlerini maddeden ayırma gücüne sahiptir; fakat onda şekiller henüz maddeden soyutlanmış değildir. Soyutlanma başladığı an, kuvveden fiil haline geçer. Ona bu aktiviteyi veren aktif akıldır. Şu halde pasif akıl gayri maddî olmasına rağmen şekil alır, bedene bağlı ve fânidir. Aktif akıl (el-aklü'l-fa"âl) ise kavranabilirlerin (el-ma'kūlât) fiil halinde kendisinde bulunduğu akıldır. İnsan aklının psikolojik fonksiyonlarını belirleyen bu akıl bedenden önce vardır ve bedenden sonra da varlığını sürdürecektir. Tıpkı ışığın renk ve şekilleri ortaya çıkarması gibi bu akıl da insanın doğuştan sahip olduğu idrak gücüne yani pasif akla etki ederek bilginin meydana gelmesini sağlar. Ontik bir niteliğe sahip olan aktif akıl olmadan biz hiçbir şeyi bilemeyiz.

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

Aristo'nun yaptığı akıl tasnifi ve bilgi problemine bu tarz bir yaklaşımı, kendisinden sonra gelen Ortaçağ hıristiyan ve müslüman yorumcuları hayli uğraştırmış; özellikle faal akıldan söz ederken, "... Hiç kimse bu aklın bazan düşünür bazan düşünmez olduğunu iddia edemez; işte tek başına ölümsüz ve ebedî olan bu akıldır" (*De Anima*, 430ª, 20-25) şeklindeki ifadesi, çeşitli spekülasyonlara yol açmıştır. Ayrıca onun *Metaphysica* (1072ᵇ, 14-21) ve *Ethica Nicomachea*'daki (*Nikomakhos Ahlâkı*) (1177ᵇ, 26-34) bazı ifadeleri dikkate alınacak olursa mahiyet bakımından faal akıl ile Tanrı'nın aynı olması gerekir. Bunu bu şekilde yorumlayanlara karşı Fârâbî, sınırlı ve sonlu olan faal aklın Tanrı olamayacağını isabetle belirtir (bk. *Ma'âni'l-'akl*, s. 46). Ne var ki İskender Afrodisî ve Themistius gibi hıristiyan yorumcular, Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Bâcce ve İbn Rüşd gibi İslâm Meşşâîleri, akıl hakkında kaleme aldıkları risâlelerde ve başka eserlerinde genellikle aklın mertebelerini, mahiyet ve fonksiyonlarını ve bilginin kaynağı konusunda insan aklının faal akılla olan ilişkisini oldukça farklı bir biçimde yorumlamışlardır. Burada, akıl kavramının yorumuna dayanan bilgi probleminin İskender Afrodisî'den itibaren İbn Rüşd'e kadar nasıl bir gelişme gösterdiği kronolojik olarak ortaya konulacaktır.

Aristo'nun ünlü yorumcularından olan İskender Afrodisî akıl hakkında bir eser yazmış ve bu eser IX. yüzyılda İshak b. Huneyn tarafından Arapça'ya çevrilmiştir. Bu eserin gerek İslâm Meşşâîleri gerekse Batı skolastik düşünürleri üzerinde önemli etkiler yaptığı bilinmektedir. Aristo'nun ikili tasnifine karşılık İskender, aklı, heyûlânî akıl (intellectus metarialis), meleke halindeki akıl (intellectus qui habet habitum) ve faal akıl (intellectus agens) olmak üzere üç kategoride inceler. Ona göre potansiyel bir güç olan heyûlânî akıl, maddenin çeşitli formları kabul edişi gibi dış dünyadan gelen izlenimleri algılayarak kavram haline dönüştürebilir. Aktivite başladığı anda kavramla birleşip özdeşleşir. Salt bir form olmakla beraber bu akıl bedene bağımlı ve onun gibi ölümlüdür. İskender Afrodisî, heyûlânî aklın fiil alanına çıkmış haline "meleke halindeki akıl" adını vermekte ve ikisi arasındaki farkı, sanat öğrenme yeteneğine sahip olan biri ile sanatkâr arasındaki farka benzetmektedir. Yani birincisi sadece yeteneğe sahip olduğu halde ikincisi istediği her an sanatını icra edebilmektedir. Bu ilişkide heyûlânî aklı aydınlatarak onun fiil alanına geçmesini ve böylece bilginin meydana gelmesini sağlayan faal akıldır. Ona göre faal akıl nefsin bir cüzü veya fonksiyonu değil, insan nefsinde temessül etmiş ilâhî bir cevherdir ve bu özelliğinden dolayı da ölümsüzdür.

Aristo'nun Yeni Eflâtuncu şârihlerinden olan Themistius, bu görüşlerinden ötürü İskender'i peripatetik çizgiden uzaklaşmakla suçlar. Ona göre Aristo'nun tasnifindeki her iki akıl da insanlarda mevcut birer mânevî cevherdir ve ikisi de ölümsüzdür. Şu var ki bu akıllar arasında bir mertebe farkı söz konusudur, yani bir önceki bir sonrakinin maddesi, o da onun formu pozisyonundadır; ama faal akıl daha salt bir formu temsil etmektedir. Dolayısıyla, bu aklın insan nefsinde temessül eden ilâhî bir şey olduğu yolundaki görüş temelden yoksundur. Gerçekte faal akıl nefsin bir fonksiyonu ve bizi biz yapan şeydir.

Aklın mahiyet ve fonksiyonlarını müstakil bir risâlede ele alarak yorumlayan ilk İslâm filozofu Kindî'dir. Onun *Risâle fi'l-'akl* adlı eserinde uyguladığı sistem ve kullandığı terminoloji, daha önce gördüğümüz filozoflarınkinden farklı ise de mahiyet ve muhteva olarak aynıdır. Ancak Kindî, aklı dört kategoriye ayırır. Önce bütün "akledilirler"in ve beşerî akılların ilkesi sayılan ve daima aktif olan bir akıl vardır (el-aklü'l-evvel ellezî hüve bi'l-fi'l ebeden). Madde ile hiçbir ilişkisi bulunmayan bu aklın işlevi, insanda doğuştan var olan akla etki ederek onu aktif hale getirmektedir. Bu, yukarıdan beri sözü edilen faal akıldan başkası değildir. İkinci mertebede "güç halindeki akıl" (el-akl bi'l-kuvve) gelir. İnsan nefsinde pasif bir melekeden ibaret olan bu akıl aktif aklın etkisi olmadan bilgi üretemez. Kindî üçüncü mertebedeki akla "fiil halindeki akıl" (el-aklü'llezî harace mine'l-kuvve ile'l-fi'l) veya "müstefad akıl" adını vermekte ve bunu, aktif aklın güç halindeki akla etki etmesi sonucu, varlığa ait form veya kavramların bağımsız birer bilgi haline gelmesi olarak nitelemektedir. Bu mertebede akil ile kavram özdeşleşmiştir. Çünkü insan nefsi bölünme kabul etmeyen bir bütündür. İstediği her an bilgi üretebilen bu aklın en belirgin özelliği, varlığın türlerini yani küllîleri idrak etmesidir. Dördüncü olarak Kindî "beyânî" veya "zâhir akıl"dan (el-aklü'l-beyânî evi'z-zâhir) söz eder ki bu da müstefad aklın aktif halidir. Yani akılda bilgi oluştuktan sonra düşünsün veya düşünmesin yine o aktif sayılır. Ama düşünce ürettiği sürece bu akıl beyânî veya zâhir akıl adını alır. Görüldüğü gibi Kindî'nin kullandığı terminoloji ve yaptığı bu tasnif Aristo ile İskender Afrodisî'de mevcut değildir.

İslâm filozofları arasında akıl kavramını muhtelif eserlerinde bütün boyutlarıyla inceleyen Fârâbî'dir. Özellikle *Me'âni'l-'akl* adlı risâlesinde bu terimin halk dilinde, kelâm terminolojisinde, Aristo'nun *II. Analitikler*'inde, *Nikomakhos Ahlâkı*'nın altıncı kitabında, *De Anima* ve *Metaphysica* gibi diğer eserlerinde ne gibi anlamlara geldiğini araştırmıştır. Burada sadece *De Anima* ve *Metaphysica*'da sözü edilen akıl kavramına onun getirdiği yorum üzerinde durulacaktır.

Kindî gibi Fârâbî de süje-obje ilişkisinde bilginin dört safhada meydana geldiğini ve her safhadaki bilgiye akıl adının verildiğini ayrıntılı olarak anlatır. Şu var ki Fârâbî'ye göre güç halindeki akıl (el-akl bi'l-kuvve evi'l-heyûlânî) bir bakıma nefis veya nefsin bir cüzü ya da herhangi bir gücü ve fonksiyonudur. Şu halde ferdî nefis ile bu akıl arasında bir fark yok demektir; durum böyle olunca ferdî nefis gibi güç halindeki akıl da bedenle birlikte ölecektir. Ölümsüz ve faal akılla **ittisâl*** edecek olan küllî nefistir. Güç halindeki aklın aktif hale geçmesine Fârâbî "fiil halindeki akıl" (el-akl bi'l-fi'l) adını vermekte ve bu safhada kavramla aklın özdeşleştiğini, mum üzerine basılan damganın bütün özelliklerinin muma geçmesi ve mumun da artık bir damgaya dönüşmesi örneğiyle açıklamaktadır. Varlığa ait formların maddeden soyutlanarak akılla özdeşleşip tam bağımsız hale gelişi "müstefad akıl" (el-aklü'l-müstefâd) adını alır. Themistius gibi Fârâbî de beşerî akıllar arasındaki ilişkide hiyerarşik bir düzenin mevcut olduğunu söyler; yani bir önceki akıl bir sonrakinin maddesi, o da onun formu durumundadır. Bu şu demektir: İnsan aklı somuttan soyuta yükseldiği gibi soyuttan da somuta inerek hem ulvî hem de süflî varlıkların bilgisini edinebilmektedir.

Fârâbî, insan aklı ile faal akıl arasındaki ilişkiyi de güneşle göz arasındaki ilişkiye benzetir. Buna göre güneş, ışığını gönderip çevreyi aydınlatmadıkça göz varlığa ait renk ve şekilleri algılayamadığı gibi, faal akıl da feyzini göndermedikçe insanda hiçbir bilgi meydana gel-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

mez. Faal akıl bizim dünyamıza en yakın olan ay feleğinin aklıdır. Dolayısıyla ay altı âleminde meydana gelen her türlü fizikî, kimyevî ve biyolojik olayı bu akıl tayin etmektedir.

Aklın mahiyeti, fonksiyonları ve mertebeleri bakımından İbn Sînâ'nın görüşü Fârâbî'ninkine yakın olmakla beraber yine de bazı önemli farklar mevcuttur. Fârâbî gibi o da akıllar arasında bir hiyerarşinin bulunduğunu kabul eder. Buna göre bir önceki akıl bir sonrakinin maddesi, o da onun formu durumundadır. Fakat İbn Sînâ beşerî plandaki akılları üç yerine dört kategoriye ayırarak inceler. Ona göre "heyûlânî akıl" (el-aklü'l-heyûlânî), bilgi edinmek için nefsin sahip olduğu bir güç ve yetenekten ibarettir. "Meleke halindeki akıl" (el-akl bi'l-meleke evi'l-mümkin), bu gücün daha gelişmiş ve olgunlaşmış halidir. Bu mertebedeki akıl aksiyomların bilgisine sahiptir. "Fiil halindeki akıl", süje-obje ilişkisi sonucu bilgilerin zihinde tam belirmeye ve şekillenmeye başlamasıdır. "Müstefad akıl" varlığa ait formların maddeden soyutlanarak bilgi şeklinde tam teşekkül etmiş halidir. Yukarıdan beri görüldüğü gibi insan nefsinin sahip olduğu akıl gücü, faal aklın yardımı olmaksızın hiçbir şekilde kendiliğinden bilgi üretemez. Bilginin meydana gelişini ve aklın soyutlama yapışını İbn Sînâ, kendinden önceki filozoflardan farklı olarak şu şekilde yorumlamaktadır: İnsan aklı hayalde bulunan tikellere (cüz'iyyât) yönelerek onları faal aklın etkisini kabul edecek bir kıvama getirir. Faal akıl etki eder etmez derhal bunlar soyut birer kavram ve bilgi haline dönüşürler. Şu halde İbn Sînâ'ya göre düşünmek, beşerî aklı faal aklın etkisine hazırlamaktan başka bir şey değildir. Öğrenimin amacı ve fonksiyonu ise insan aklının faal akılla ittisâl yeteneğini daha da geliştirmekten ibarettir. Ne var ki bazı kimselerde bu yetenek çok daha güçlü olduğu için onlar öğrenim görmeden de faal akılla ilişki kurma ve varlığın hakikatini, her şeyin bilgisini doğrudan elde etme imkânına sahiptirler. Böyle bir istidada sahip olan heyûlânî akla "kudsî akıl" (el-aklü'l-kudsî) adı verilir. İşte İbn Sînâ peygamberlerin mazhar olduğu vahiy bilgisini bu bağlamda söz konusu etmektedir. Burada şu hususa işaret etmek gerekir ki İbn Sînâ, en yüksek bilgiyi ve en büyük mutluluğu beşerî aklın faal akılla "ittisâl"inde görmekle beraber ittihat (birleşme) ve fenâya (yok olma) karşıdır. Yani insan nefsi faal akılla birleşip onda yok olmaz; gerek hayatta iken gerekse öldükten sonra o daima ferdiyetini koruyacaktır. Şayet ferdiyetini yitirecek olursa bu durum faal aklın bölünmez bir cevher olduğu ilkesine ters düşecektir.

Görüldüğü gibi İbn Sînâ, bilginin kaynağı probleminde peripatetik düşünce ile Yeni Eflâtuncu doktrinini uzlaştırma çabasındadır. Bir yandan o bilginin meydana gelişinde ve aklın soyutlama yapışında duyu ve hayal gücüne bir fonksiyon yüklerken diğer yandan, "Bölünmeyen kavramların bölünebilen bir organda saklanması mümkün değildir" diyerek âdeta aklın hatırlama gücünü (el-kuvvetü'z-zâkire) inkâr etmektedir. Bu sonuca göre İbn Sînâ, hatırlama ve unutma olayını faal akla yönelme veya ondan yüz çevirme şeklinde izah eder. Yani insan bir şeyin bilgisini edinmek veya unuttuğu bir şeyi hatırlamak isteyince akıl ona doğru yönelecek ve faal akıl derhal feyzini göndererek o şeyin bilgisi zihinde canlanacaktır. Bu istek ve yönelme olmazsa feyiz kesilerek unutma meydana gelecektir. Bütün bu açıklamalardan anlaşıldığı gibi İbn Sînâ'nın akıl anlayışı ve bilgi teorisi özü itibariyle tam bir İşrâkîlik'tir ve tasavvufî düşünce ile de sıkı bir ilişki içindedir.

Bu konuda İbn Sînâ insan nefsinin iki ayrı fonksiyona sahip olduğunu söyler. Bir yönüyle o nesneler dünyasına ve duyular âlemine, diğer yönüyle de "emir âlemi"ne yani ilâhî âleme yönelme ve her iki âlemin bilgisini edinme güç ve özelliğine sahiptir. Nefis fiil halindeki akıl sayesinde varlığa ait formların ve küllîlerin bilgisini edindiği gibi, müstefad akıl sayesinde de faal akılla ittisâl edebilmektedir. İşte faal akılla ittisâl sonucunda elde edilen bu bilgi hakikat bilgisidir. Âriflerin bilgisi de bu türden bir bilgidir. Çünkü "ârif-i mütenezzih", düşüncesini ve gönlünü meşgul eden dış dünya ile ilişkisini kesip kendisini tamamıyla o yüce ve kutsal âleme verince tarifi imkânsız bir haz duyar. Maddî hazlara iltifat etmeyerek engin düşünce ve teemmüllere dalanların, mânevî ve ahlâkî açıdan disiplinli bir hayat yaşayanların tatmış olduğu mutluluğu kelimelerle anlatmak mümkün değildir. İbn Sînâ'ya göre böyle bir hakikat bilgisine ulaşmanın iki temel şartı vardır. Birincisi sağlam bir irade, ikincisi ise riyâzettir. İnsan irade gücüyle nefsini eğiterek öyle bir dereceye yükselir ki orada doğrudan doğruya ilâhî nurları ve ilâhî hakikatlerin bilgisini elde eder. Başlangıçta bu hal sürekli değildir. Âdeta burada alternatif akım gibi bir pozitif ve bir negatif kutup söz konusudur. İbn Sînâ, bu mertebede ârifin mazhar olduğu bu hale "evkāt" adını vermekte ve bunu şimşek çakmasıyla izah etmektedir. Çakıp sönen şimşek ışıkları gibi insan ilâhî nurları ve hakikat bilgisini zaman zaman yakalayabilir. Fakat riyâzete çok önem veren bir ârifte gitgide bu hal süreklilik kazanır. Böylece ârif öyle bir mertebeye ulaşır ki neye baksa Hakk'ı görür ve yükseldiği ilâhî âlemin zevkiyle her şeyi, hatta kendini bile unutur. İşte İbn Sînâ felsefesinde faal akılla ittisâl bundan ibarettir. Ona göre namaz, oruç, dua ve zikir gibi ibadetlerin amacı, insanı bu maddî ve süflî âlemin tutsağı olmaktan kurtarıp emir âlemi ile ittisâlini sağlamaktır. Cennet arzusuyla veya cehennem korkusuyla yapılan ibadetler, çıkar kaygısına dayandığı ve bir nevi ticaret maksadı taşıdığı için değerinden çok şey kaybeder. Ârif-i mütenezzih bütün bu bayağı duygulardan geçip ilâhî nura ve feyze mazhar olan kişidir. Görüldüğü gibi İbn Sînâ, İslâm tefekkür tarihinde **işrak*** düşüncesini ilk temellendiren, rasyonel psikolojiden irrasyonel psikolojiye (sezgi) yükselen bir filozoftur.

Endülüslü filozof İbn Bâcce de süje-obje ilişkisinde soyutlamanın olabilmesi için aklın dört ayrı mertebesinden söz etmektedir. O, heyûlânî akıldan başlayarak fiil halindeki akla yükselen ve müstefad akılda yetkinliğe ulaşan beşerî akıllar arasında bir fonksiyon farkının bulunduğunu söyler. Fakat bilginin sadece gözlem ve deneylerden veya sadece mantıkî istidlâlden ibaret olmayıp bu konuda rasyonel sezginin de önemli rolü bulunduğunu savunur.

İbn Rüşd'e gelince, o probleme getirdiği farklı yorum bakımından hem peripatetik gelenekten hem de Yeni Eflâtuncu doktrinden ayrılmaktadır. Konu ile ilgili olmak üzere filozofun dört ayrı eser kaleme aldığı bilinmektedir. Mahiyet ve fonksiyonları bakımından farklılık arzeden akıllar, İbn Rüşd'e göre nefsin farklı görünümlerinden başka birşey değildir. Ayrıca Aristo ve diğer Meşşâîler'in iddia ettikleri gibi faal akıl, insana dışardan direktif veren veya feyiz gönderen apayrı bir varlık değildir; o insan nefsinin kemale ermiş ve soyut bir varlık kazanmış halidir. İbn Rüşd de bu konuda heyûlânî akıl, fiil halindeki akıl, müktesep akıl ve faal akıl gibi dört ayrı aklın varlığından söz eder. Ne var

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

ki bunların hepsi de insan nefsinin farklı tezahürleridir. Bunlardan ilk ikisi nefsin bedenle birleşmesi sonucunda oluşur; üçüncüsü ise bedenle ilişkili olmakla beraber bağımsız bir cevherdir. Probleme daha çok açıklık getirmek için filozofun heyûlânî aklı nasıl yorumladığını bilmek gerekir. Daha önce gördüğümüz filozoflar bu aklı bedene bağımlı sayıyor, onu nefsin bir gücü veya cüzü şeklinde anlıyor ve bunun sonucu olarak onun da ölümlü olduğunu söylüyorlardı. Oysa İbn Rüşd'e göre idrak safhasında bu akıl objenin zihindeki bir formu şeklinde düşünülmez, o tamamen mânevî bir cevherdir; bir başka deyişle heyûlânî akıl fizyolojinin bir işlevi değildir. Eğer öyle olsaydı akıl kendi varlığını idrak edemediği gibi aynı anda birden fazla şeyi de idrak edemezdi. Bütün bunlar gösteriyor ki bu akıl sadece bir yetenek veya bir güç değildir. Aksi halde onu da bedenle beraber ölümlü saymak gerekirdi. Halbuki böyle bir anlayış dinî akîdeye aykırı olduğu kadar nefsin birliği ve bölünmezliği ilkesine de ters düşmektedir. Ayrıca bu, nefsi bir yönüyle ölümlü, bir yönüyle ölümsüz saymak gibi bir çelişkiye götüreceğinden tutarsız bir iddiadır. Şu halde, İbn Rüşd'e göre gerek heyûlânî akıl gerekse faal akıl gerçekte aynı şeydir, o da insan nefsinden ibarettir. İbn Rüşd bunu şöyle yorumlamaktadır: Bedenle ilişki kuran insan nefsinin başlıca iki fonksiyonu vardır. Birincisi varlığa ait formları maddeden soyutlamak, ikincisi ise soyutlanan ve kavram haline gelen bilgileri kabul etmek. İşte nefsin soyutlama işlevine faal akıl, bunları kabul etme işlevine de heyûlânî akıl denilmektedir.

İbn Rüşd'ün müktesep akıl adını verdiği akla gelince, bu da heyûlânî aklın fiil halindeki görünümünden başka bir şey değildir. Beşerî akıllar hiyerarşisinde Fârâbî ve İbn Sînâ'nın müstefad akıl dedikleri işte bu müktesep akıldır ki İbn Rüşd'e göre beden gibi ölümlü olan budur. Çünkü nefis bedenden ayrıldığı andan itibaren duyular âlemine ait bütün bilgi birikimi de yok olmaktadır.

Böylece, başta Thomas Aquinas (Akinolu) olmak üzere hıristiyan skolastiklerin "Ferdî nefsin ölümlü olduğunu söylüyor ve bütün insanlığın iştirak ettiği küllî bir aklın varlığını savunuyor" şeklinde İbn Rüşd'e yönelttikleri eleştirilerin yersiz, haksız ve tutarsız olduğu anlaşılmış oluyor. Ayrıca Ernest Renan ve Salamon Munk gibi şarkiyatçıların İbn Rüşd'ü Yeni Eflâtuncu doktrinin bir takipçisi saymaları da fahiş bir yanılgıdır. Çünkü yukarıda da görüldüğü gibi filozof feyiz ve sudûr teorisine karşıdır ve faal aklın insan nefsinin dışında ayrı bir varlık olmadığı gerçeğini de ısrarla savunmaktadır. Bütün bunlar, İbn Rüşd'ün akıl kavramına ve bilgi problemine getirdiği yorumun farklı olduğunu göstermektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "ʿakl" md.; Tehânevî, *Keşşâf*, "ʿakl" md.; *el-Muʿcemü's-ṣûfî*, "ʿakl" md.; Cemil Salîbâ, *el-Muʿcemü'l-felsefî*, Beyrut 1982, II, 84-91; İbn Mâce, "Zühd", 31; Tirmizî, "Kıyâmet", 25; Aristoteles [Aristo], *De Anima*, 429b, 1-10, 430a, 20-25; a.mlf., *Metaphysica*, 1072b, 14-21; a.mlf., *Ethica Nicomachea*, 1177b, 26-34; İskender Afrodisî, *Maḳāle fi'l-ʿaḳl* (nşr. J. F. Finnegan — S. J.), Beyrut 1956; Muhâsibî, *el-ʿAḳl ve fehmü'l-Ḳurʾân* (nşr. Hüseyin el-Kuvvetlî), Beyrut 1402/1982, s. 201-238; Kindî, *Fi'l-ʿAḳl* (*Resâʾil felsefiyye* içinde, nşr. Abdurrahman Bedevî), Bingazi 1973, s. 1-4; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd*, s. 3-6; Fârâbî, *Meʿâni'l-ʿaḳl* (*eṣ-Ṣemerâtü'l-marżiyye* içinde, nşr. Dieterici), Leiden 1895, s. 46; a.mlf., *el-Medînetü'l-fâżıla* (nşr. A. Nader), Beyrut 1986, s. 101-104; İbn Sînâ, *De Anima* (nşr. Fazlurrahman), London 1970, s. 48-51, 234-238; a.mlf., *Tisʿu resâʾil* (nşr. Emîn Hindiyye), Kahire 1968, s. 79-81; a.mlf., *el-İşârât*, I-IV; a.mlf., *el-Mebdeʾ ve'l-meʿâd* (nşr. Abdullah-ı Nûrânî), Tahran 1363 hş./1984, s. 94-97; Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, İstanbul 1985, s. 19-22; Hücvîrî, *Keşfü'l-maḥcûb: Hakikat Bilgisi* (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1982, s. 313, 398-400; Gazzâlî, *İḥyâʾ*, I, 88-95; III, 4; a.mlf., *Miʿyârü'l-ʿilm*, Beyrut, ts. (Dârü'l-Endülüs), s. 112, 113, 207-210; a.mlf., *Meʿâricü'l-ḳuds*, Kahire, ts. (Matbaatü'l-İstikāme), s. 44-47; a.mlf., *Mişkâtü'l-envâr* (nşr. Ebü'l-Alâ Afîfî), Kahire 1964, s. 43, 47-49, 77; a.mlf., *el-Münḳıẕ mine'ḍ-ḍalâl* (nşr. Cemil Salîbâ — Kâmil İyâz), Dımaşk 1956, s. 6-7; İbn Rüşd, *Telḫîṣu Kitâbi'n-Nefs* (nşr. Ahmed Fuâd el-Ehvânî), Kahire 1950; a.mlf., *Maḳāle: hel yetteṣılü bi'l-ʿaḳli'l-heyûlânî el-ʿaḳlü'l-faʿʿâl* (*Telḫîṣ* içinde), s. 119-125; a.mlf., *Tehâfütü't-Tehâfüt* (nşr. Maurice Bouyges — S. J.), Beyrut 1930; İbn Bâcce, *Risâletü'l-ittiṣâl* (*Telḫîṣ* içinde), s. 102-109; Mûsâ b. Meymûn, *Delâletü'l-ḥâʾirîn* (nşr. Hüseyin Atay), Ankara 1972, s. 171-174; İbnü'l-Arabî, *el-Fütûḥât*, II, 642; III, 99, 333, 399, 430; IV, 112; a.mlf., *Fuṣûṣ*, s. 74, 181, 185; Gilson, *Realisme thomiste et Critique de la Connaissance*, Paris 1939; a.mlf., *Esprit de la philosophie médievale*, Paris 1942; Denis, *Rationalisme d'Aristote*, Paris 1948; Mahmûd Kāsım, *Fi'n-Nefs ve'l-ʿaḳl*, Kahire 1949; Aclûnî, *Keşfü'l-ḫafâʾ*, I, 212; Hüsnî Zeyne, *el-ʿAḳl ʿinde'l-Muʿtezile*, Beyrut 1978; Süleyman Hayri Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, İstanbul 1980; Mahmut Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul 1983, s. 186-188; T. J. de Boer, "Akıl", *İA*, I, 238-239; F. Rahman, "ʿAḳl", *EI²* (Fr.), I, 352-353; a.mlf., "ʿAql", *EIr.*, II, 194.

 SÜLEYMAN HAYRİ BOLAY

☐ KELÂM. Kelâm ilminde akıl, tarifi, mahiyeti ve nakil ile ilişkisi bakımından inceleme konusu olmuştur. Bazı kaynakların, "zanda isabet etmek ve olmuş vasıtasıyla olacağı bilmek" tarzındaki bir akıl tarifini Amr b. Âs'a atfetmelerine bakarak (Elmalılı, *Metâlib ve Mezâhib*, Önsöz, s. 16), daha ashap devrinde bu konuda fikir beyan edilmeye başlandığını söylemek mümkünse de aklın tarifiyle ilgili asıl tartışmalar Mu'tezile kelâmcılarının ortaya çıkmasından sonra başlamıştır. Aklı kesin bir bilgi kaynağı olarak kabul eden Mu'tezile kelâmcıları, onu birbirine yakın olmakla birlikte yine de farklı sayılabilecek şekillerde tarif etmişlerdir. Vâsıl b. Atâ'ya göre akıl "hakikatin bilinmesini sağlayan kaynak"tır. Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf da aklı, "insanı diğer varlıklardan ayıran ve nazarî bilgilerin öğrenilmesini sağlayan bir güç" diye tanımlar. Câhiz ise şöyle der: "Akıl insandaki anlama ve kendisini zararlı şeylerden koruma gücüdür" (Hüsnî Zeyne, s. 18-21). Cübbâî'nin tarifi de buna yakındır: "Akıl, kötü şeylerden alıkoyan ve iyi şeylere yönelten bilgidir" (Âlûsî, XVII, 168). Bu tariflerden anlaşılacağı üzere ilk Mu'tezile kelâmcıları, aklı mahiyeti itibariyle genellikle **araz*** olarak kabul etmişler, onu insanın düşünce ve davranışlarına yön veren en önemli bilgi kaynağı saymışlardır. Onlara göre akıl, insanın kalbinde Allah tarafından yaratılan düşüncelerin (havâtır) kullanılmasıyla çalışır. Nazzâm ise bunlara muhalefet ederek akıl yürütme eylemini gerçekleştiren kalpteki düşünceleri maddî mevcudiyeti bulunan cisimler olarak kabul etmiştir (Bağdâdî, s. 27). Bu sebeple ona göre akıl araz değil **cevher*** dir. Mu'tezile'nin önde gelen âlimlerinden biri olan Kādî Abdülcebbâr da aklı, insanın düşünmesini ve yaptığı fiillerden sorumlu tutulabilmesini mümkün kılan belli bilgilerin toplamından ibaret kabul ederek (*el-Muġnî*, XI, 379; XII, 222) onun insanda "bilkuvve" mevcudiyetini reddetmiştir. Ona göre akıl, zaman içinde kazanılan ve insana dileyerek fiil yapma imkânı veren bilgilerin tamamıdır. Bu bilgilere zaruri ve nazarî bilgilerin yanında tecrübî bilgiler de dahildir. Böylece Kādî Abdülcebbâr aklın tarifine, insana dilediğini yapabilme imkânı veren bilgileri ekleyerek akılla insanın yükümlülüğü arasında bir ilgi kurmuştur (*Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse*, s. 121). Onun akla bu şekilde bakışı ken-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

disinden sonra gelen Mu'tezile âlimlerince de benimsenmiş ve bu mezhebe göre yapılan akıl tarifine tesir etmiştir. Nitekim eserlerinde kelâmcıların akıl hakkındaki görüşlerini özetleyen Mâverdî'nin tarifinde bu durum göze çarpmaktadır. Ona göre akıl, varlıkların hakikatini bilme ve iyi ile kötüyü birbirinden ayırt etme gücüdür. Mâverdî aklın, "zaruri olarak idrak edilenleri bilme" diye de tanımlanabileceğini belirtir (*Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, s. 6, 7). Aklı fazilet ve ahlâkın kaynağı, dinin ve mükellefiyetin esası, dünyevî işlerin temel dayanağı olarak gören Mâverdî de onu bir araz kabul edip cevher olamayacağı görüşünü savunur. Çünkü cevher varlığını kendi başına hissettiren şeydir, halbuki akıllı (insan) bulunmadan aklın mevcudiyeti iddia edilemez. Ona göre duyu verilerini ve zaruri olarak bilinen hususları algılayan her insanın aklı tamdır. Mâverdî'den sonra Mu'tezile'ye atfedilerek yapılan tariflerde akıl "iyi ile kötüyü birbirinden ayırt etme gücü" olarak görülür (Tehânevî, "ᶜakl" md.). Mu'tezile âlimlerine ait bu tariflerden anlaşılacağı üzere Nazzâm dışındaki büyük çoğunluk aklı, insana varlıkları tanıma, iyi ile kötüyü birbirinden ayırt etme gücü ve bilgisi veren bir araz olarak kabul etmekte ve onu insanın fiillerine yön vermesinde etkili görmektedir. Ancak yapılan tariflerde, aklın en önemli fonksiyonlarından biri olan doğruyu yanlıştan ayırt etme özelliğine fazla yer verilmemektedir.

Şîa kelâmcılarının çoğuna göre akıl hak ile batılı, güzel ile çirkini birbirinden ayırt eden ve bilginin esasını teşkil eden ilâhî bir güçtür. Filozofların tesirinde kalan bir kısım Şiî kelâmcılara göre akıl Allah'ın ilk önce yarattığı ruhî bir cevher olup ilim, kudret, irade ve nurdan oluşmuştur (Muhammedî er-Rîşehrî, VI, 395). Diğer bir kısmına göre ise akıl Allah'ın insan kalbinde yarattığı araz cinsinden bir güçtür (Ahmed Mahmûd Subhî, s. 405). Şîa kelâmcılarına göre aklın en belirgin fonksiyonu nazariyatı idrak etmesidir. Önce kendi varlığını idrak eden akıl beş duyu vasıtasıyla nesneleri, iç duyularla da mânaları kavrar (Muhammedî er-Rîşehrî, VI, 410 vd.).

Ehl-i sünnet'e gelince, bunların da üzerinde birleştiği bir akıl tarifi yoktur. Ehl-i sünnet ilm-i kelâmının ilk simalarından biri sayılan Hâris el-Muhâsibî aklın cisim, cevher, araz cinsinden bir şey olmadığını, faydalıyı zararlı olandan ayırt etmesi için Allah tarafından insana doğuştan verilen bir tabiat (garîze) olduğunu ve varlığının sadece fiilleri vasıtasıyla bilinebileceğini belirtir (*Şerefü'l-ᶜaḳl*, s. 17 vd.). Bazı Sünnî kelâmcılar ise aklın ruhî bir öz olduğu, bundan dolayı ona "öz" mânasına gelen **lüb** adının verildiği görüşündedir. Selefiyye'nin imamı olan Ahmed b. Hanbel de aklı insanda doğuştan mevcut bir tabiat olarak görür (İbn Teymiyye, IX, 288). Büyük çapta selefin itikadî görüşlerini savunan İbn Hazm, aklı cevher değil, aksine ruhun bir kuvveti ve fiilinden ibaret olan bir araz kabul eder. Zira ona göre kuvvetli ve zayıf akıldan bahsedilebildiği halde bu özellikler cevher için söz konusu değildir. Ayrıca aklın zıddı vardır ki bu da ahmaklıktır; halbuki cevherin zıddı yoktur, çünkü zıtlık sadece bazı keyfiyetlere ait bir hususiyettir. Şu halde akıl nefsin bir fiili ve onun kuvvetlerinden bir arazdır. İbn Hazm'a göre bütün İslâm âlimleri aklı, "iyiyi kötüden ayırt edip iyi olanı yapma ve kötü olandan kaçınma gücü" anlamında kullanmışlardır. Filozofların aklı basit bir cevher kabul etmelerini mantıkî temellerden yoksun bulan İbn Hazm nazarında insandaki görme, işitme, konuşma vb. fonksiyonları gerçekte icra eden akıldır (*el-Faṣl*, V, 71-75). Genellikle Ahmed b. Hanbel'in itikadî görüşlerini benimseyen Kādî Ebû Ya'lâ ise aklın tarifi ve mahiyeti konusunda Eş'arî'nin görüşüne uyarak onu zaruri bilgilerin bir kısmı olarak kabul eder (*el-Muᶜtemed*, s. 101). Selefiyye'nin **müteahhirîn*** devri âlimlerinden İbn Teymiyye, Ahmed b. Hanbel ve İbn Hazm'ın görüşüne katılarak aklı, adı ister sıfat ister araz olsun, "insanın doğru ve faydalı olanı bilip davranışlarına bu doğrultuda yön vermesini sağlayan tabiat (garîze)" olarak kabul eder. Ona göre de akıl ruhî bir güç olup bir cevher değildir. Akıllı insanda mevcut bir araz veya sıfat olarak adlandırılabilecek olan akıl gözdeki görme gücüne benzetilebilir (*Mecmûᶜu fetâvâ*, VII, 24, 539; IX, 271, 286-288).

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî aklın açık bir tarifini vermemekle birlikte onu, "aynı nitelikte olanları bir araya toplayan ve ayrı nitelikte olanları ayıran şey" olarak vasıflandırmasından (*Kitâbü't-Tevḥîd*, s. 5) anlaşıldığına göre aklı, varlıkları ve onlarla ilgili bilgileri tasnif ederek sonuçlar çıkaran ve insana kıyas yapma gücü veren zihnî bir alet olarak kabul etmektedir. Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî'nin kaydettiğine göre (*Uṣûlü'd-dîn*, s. 206) Ehl-i sünnet bilginlerinin çoğu aklı "nûrânî bir cism-i latîf" kabul ederler ve bunun için de -aslında muhaddisler tarafından uydurma kabul edilen- şu hadisi delil gösterirler: "Allah buyurdu ki, akıldan daha güzel bir şey yaratmadım. Ona, gel dedim, geldi; git dedim, gitti. Dedim ki: Bana senin vasıtanla ibadet edilir; senin vasıtanla mükâfat verir, senin yüzünden cezalandırırım" (hadisin benzeri için bk. Heysemî, VIII, 28; Aclûnî, II, 212). Söz konusu kelâmcılara göre aklın ilâhî emirlere muhatap oluşu ve bu emirleri yerine getirişi, onun bir cevher olduğunu göstermektedir. Mâtürîdiyye'nin müteahhirîn devri âlimleri ise aklı, nefs-i nâtıkanın (maddeden arınmış cevher) bir görüntüsü veya onun bir kuvveti saymışlardır. Bu iki şıktan birincisini dikkate alarak aklı, "düşünmek ve delil kullanmak suretiyle duyuların ötesini, gözlem yoluyla da duyulur nesneleri idrak eden bir cevher", ikincisini göz önünde bulundurarak "duyuların, idrak sınırının sona erdiği noktadan başlayan ve kalp ile nefs-i nâtıkanın algıladığı bilgileri ortaya çıkaran bir nur" diye tanımlamışlardır (Beyâzîzâde, s. 77). Böylece Mâtürîdîler aklı bilginin dışında olan, fakat bilgiyi meydana getiren ve maddî olmayan bir cevher olarak görmüşlerdir.

Eş'ariyye mektebine bağlı kelâmcıların büyük çoğunluğu akıl hakkında yaptıkları yorumlarla daha çok Mu'tezile'nin görüşüne yaklaşmışlardır. Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, akılla ilim arasında umum-husus farkından başka bir ayrılık bulunmadığı görüşündedir. Ona göre ilim akıldan daha umumi olup akıl, "zarurî bilgilerin bir kısmını bilmek" şeklinde tarif edilebilir (İbn Fûrek, s. 31-32). Bâkıllânî, Eş'arî'nin görüşünü biraz daha açarak aklı, "vâcip, **mümkin*** ve muhal olan hususları bilmek" şeklinde tarif etmiştir (Tehânevî, "ᶜaḳl" md.). Abdülkāhir el-Bağdâdî (*Uṣûlü'd-dîn*, s. 202) ile Cüveynî de bu konuda Eş'arî'nin görüşünü paylaşarak onu teyit ederler. Cüveynî'ye göre Kādî Abdülcebbâr'ın öne sürdüğü gibi akıl nazarî bilgilerin birikiminden ibaret değildir. Çünkü nazarî bilgi ancak akılla üretilir. Yine ona göre akıl zaruri bilgilerin tamamından da oluşmuş değildir; zira kör, görmeye bağlı bilgiler-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

den yoksun olmasına rağmen akıl sahibidir (*el-İrşâd*, s. 36-37). Gazzâlî, kelâmcıların aklı farklı şekillerde tanımlamalarının sebebi üzerinde durarak bunu aklın değişik anlamlarda kullanılmasına bağlar. Ona göre akıl "mümkinin imkânı muhalin imkânsızlığı, vâcibin zorunluluğu gibi **zarûriyyât***ı bilmek, tecrübe yoluyla bilgi edinmek" ve "insan tabiatında var olan bilgi edinme gücü" karşılığında kullanılabilir (*Şerefü'l-ʿakl ve mâhiyyetüh*, s. 66 vd.). Böylece Gazzâlî akıl hakkında yapılan farklı tarifleri geçerli sayarak birleştirmek istemiş, onu zarurî, tecrübî ve nazarî bilgilerin meydana gelmesini sağlayan, ayrıca bunların gerçekliğini anlama imkânını tanıyan bir güç olarak kabul etmiştir (*a.e.*, s. 70). Fahreddin er-Râzî, Eş'ariyye'nin **mütekaddimîn***i ile Mu'tezile çoğunluğunun benimsediği akıl tarifini tenkit edip onun bir kısım zarûriyyâtı bilmekten ibaret olduğu fikrini reddeder. Çünkü ona göre uyuyan bir insan, aklı bulunduğu halde bütün zaruri bilgilerden yoksun durumdadır. Şu halde akıl, iç ve dış duyuların sağlıklı olması halinde zarûriyyâtı bilmeyi gerektiren bir tabiattır (Cürcânî, II, 80). Ancak Râzî'nin mütekaddimîn devri âlimlerine ait görüşü tenkit etmek için getirdiği delil isabetli görünmemektedir. Zira delilin önemli noktasını teşkil eden uyku hali, insanın bedenî ve zihnî faaliyetlerinin durduğu bir nevi ölü hali olup onun sağlıklı olması şartına uymamaktadır. Nitekim kendisi de aklın bilgi üretebilmesini iç ve dış duyuların sağlıklı olması şartına bağlamıştır. Râzî aklı bir tabiat olarak kabul etmekle Muhâsibî ve İbn Hanbel'in görüşüne katılır. Teftâzânî de aklı "bilme ve algılama fonksiyonu bulunan bir ruhî güç" olarak kabul eder (bk. *Şerḥu'l-ʿAkā'id*, s. 12). Cürcânî ise aklı nazariyatı bilmekten ibaret kabul eden tarifleri tenkit edip ilk devir Eş'arî kelâmcılarının görüşlerine katılmakla birlikte (*Şerḥu'l-Mevâkıf*, II, 328) akıl hakkında filozofların yaptığı tarifleri de benimsemiş görünür. Teftâzânî ve Cürcânî, kelâm kitaplarına Aristo mantık ve felsefesinden alınan bahisler içinde akıllar nazariyesini (ukûl-i aşere), kesin hiçbir aklî delile dayanmadığı düşüncesiyle tenkit etmişlerdir (bk. *Şerḥu'l-Maḳāṣıd*, II, 37, 38; *Şerḥu'l-Mevâḳıf*, II, 328-329).

Yeni ilm-i kelâm devri âlimlerinden Ferid Vecdî, ruhun tezahürlerinden biri olarak nitelendirdiği aklı "insandaki idrak gücü" diye tanımlar. Ona göre aklın en önemli fonksiyonu, realiteden malzeme alarak bilgi üretmektir (*DM*, VI, 522-526). Elmalılı M. Hamdi Yazır da ruhî bir güç kabul ettiği aklı, "duyulardan hareketle duyular ötesini idrak eden veya duyularla elde edilemeyen bilgiyi bizzat keşfeden idrak aleti" diye tarif eder (*Hak Dini*, I, 566).

Netice olarak kelâmcıların çoğu, aklı duyu organlarının ve beynin çalışmasından doğan maddi bir sonuç kabul eden natüralist, materyalist ve sansüalist filozofların aksine, onu insanda doğuştan mevcut olan ruhî bir güç olarak kabul etmişlerdir. Bu ruhî güç, İslâm filozoflarının öne sürdüğü gibi varlığı meçhul bir faal aklın tesiriyle değil, Allah'ın müdahalesiyle çalışır. Çağımızda aklın herhangi bir duyu müdahalesi olmaksızın idrak etme gücüne sahip bulunan ruhî bir nitelik olduğunun ispatı için rasyonalistler tarafından yürütülen deneye bağlı çalışmalar bunu doğrulayıcı mahiyettedir (Abdurrahman el-Keyyâlî, XLIV, 266-279). Bir kısım Eş'arîler'le Mu'tezile kelâmcıları ise Fârâbî'nin belirttiği üzere aklı özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü şıkkın imkânsızlığı gibi akıl ilkeleriyle, doğruluğunu ispat etmek için akıl yürütmeye gerek duyulmayan aksiyom bilgisi kabul etmişlerdir (*Meʿâni'l-ʿaḳl*, s. 40-42).

Kelâmcıların aklın mahiyeti konusunda benimsedikleri görüşler, onun maddeden arındırılmış bir cevher veya araz olduğu noktasında toplanmaktadır ki bunu kesin bir sonuca bağlamak zordur. Çünkü cevher veya araz olduğu hususunda öne sürülen görüşlerin hiçbiri kesin delillere dayanmamaktadır. İbn Hazm'ın, zayıf veya kuvvetli oluşunu delil göstererek aklın cevher değil bir araz olduğunu savunması tutarlı görünmemektedir. Çünkü cevherin doğuştan zayıf veya kuvvetli yaratılması mümkündür. Nitekim Mu'tezile âlimlerinin aksine (bk. Kazvînî, s. 64-65) Sünnî kelâmcılar, her insandaki aklın ve dolayısıyla idrak kabiliyetinin değişik olduğu ve doğuştan farklı derecelerde yaratıldığı noktasında birleşmişlerdir (Sâbûnî, s. 18; Cürcânî, II, 2; Beyâzîzâde, s. 77). Kelâmcıların çoğunluğu, akletmekle ilgili bazı âyetleri (bk. el-Hac 22/46) delil göstererek akılla kalp arasında sıkı bir ilişkinin bulunduğu, hatta aklın kalpte olduğu görüşünü benimser (Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, s. 7; Beyâzîzâde, s. 77-78). Bazıları ise akılla beyin arasında ilgi kurarak aklî fonksiyonların beyin vasıtasıyla gerçekleştirildiğini savunur (Pezdevî, s. 206; Ferid Vecdî, VI, 522-526). Bunlardan ikincisini benimseyenlere göre aklın yeri beyindir, fakat aklın eseri kalpte ortaya çıkar; böylece gözün güneş ışığı sayesinde nesneleri görmesi gibi kalp de akıl ışığıyla bilgileri alır. Yeni ilm-i kelâm devri âlimlerinden Mustafa Sabri Efendi, aklın kalpte olduğu tarzındaki görüşün Aristo felsefesinden alındığını belirterek bunun İslâm düşüncesiyle bağdaşmadığını savunur (*Mevḳıfü'l-ʿaḳl*, I, 440). Ona göre akılla kalp aynı şeydir. Zira Kur'an'da anlama işini kalbin yaptığı ve bunun da aklın bir fiili olduğu bildirilmektedir (bk. el-A'râf 7/179). Aklın müstakil bir kelime olarak Kur'an'da geçmemesi, diğer taraftan ruh ile kalp arasında sıkı bir münasebetin bulunması dikkate alınarak aklın ruhun bir gücü ve fiili mahiyetinde bir araz kabul edilmesine imkân sağladığı söylenebilir. Çünkü Kur'an'da, ruhla beden arasındaki ilişkinin bağlantı noktası olan ve akıl yürütme eylemini gerçekleştiren (bk. el-Hac 22/46; Kāf 50/37) kalp zikredilerek ruh kastedilmiş olabilir.

Kelâmcıların aklın taksimi konusunda genellikle birleştiklerini söylemek mümkündür. Mu'tezile, Şîa ve Ehl-i sünnet'in çoğunluğuna göre akıl ikiye ayrılır. **1. Garîzî akıl.** Her insanda doğuştan var olan ve insanın diğer canlılardan ayrılmasını sağlayan asıl akıldır. Bu aynı zamanda deney ve düşünme yoluyla elde edilen bilgilerin de esasını teşkil eder. Mâtürîdiyye ve Mu'tezile'ye göre insanın Allah'ın varlığını bilip tasdik etmekle yükümlü olmasının temel dayanağı da bu akıldır. Bu tür aklın basit bir zekâdan peygamberlerin akıllarına kadar varan birçok derecesi vardır. Buna, Allah vergisi olduğu için, **mevhûb, matbû', kuvve-i kudsiyye** adları da verilir (Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, s. 6; Beyâzîzâde, s. 75; Muhammedî er-Rîşehrî, VI, 413). **2. Müktesep akıl.** Garîzî aklın kullanılmasıyla kazanılan akıldır. Sezgi, deney, düşünme ve öğrenim yoluyla oluşan bu tür akla **mesmû', müstefâd** ve **tecrübî** adı da verilir (Beyâzîzâde, s. 75; Elmalılı, *Hak Dini*, I, 566-568; Ferid Vecdî, VI, 522-526). Müktesep (iktisabî) aklın gelişmesinde zekâ yanında sezgi, deney ve öğrenim büyük rol oynadı-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

ğı için bu nevi aklın verdiği hükümler farklıdır. İnsanlar arasındaki farklı düşünceler de çoğunlukla bu noktada toplanır. Bazı kelâmcılar aklın idrak ettiği hususları dikkate alarak onu şöyle de taksim etmişlerdir: 1. **Nazarî akıl.** Davranışla ilgisi bulunmayan bilgileri idrak eden akıl, idrak kuvveti. 2. **Amelî akıl.** Bir şeyin yapılıp yapılmamasının gerektiğini idrak eden akıl, insanı davranış yapmaya iten güç (Mustafa Sabri Efendi, I, 440).

Kelâmcıların hemen hepsi aklın vazgeçilmesi imkânsız bir epistemolojik fonksiyonunun bulunduğunu kabul etmekle beraber onun bütün varlık ve olayların bilgisini kuşatmadaki gücü konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Mu'tezile'nin büyük çoğunluğu, insanların peygamberler tarafından getirilen vahiy bilgilerine (nakil) muhtaç olduğunu kabul etmekle birlikte aklı mutlak bir bilgi kaynağı olarak görmüşler, ona daima nakil karşısında hata yapmaz bir hakem rolü vermişlerdir. Zira onlara göre akıl, Allah'ın varlığını bilmesi, iyi ile kötüyü, güzel ile çirkini belirleyebilmesi yanında Allah'ın sıfatları ve âhiret hayatının mahiyetini bilebilecek bir yeterliktedir. Bu sebeple itikadî sistemlerinde kendi görüşleriyle sahih nakil arasında çatışmalar olmuş ve bu yüzden Sünnî kelâmcılar tarafından daima tenkide mâruz kalmışlardır. Aklın nakle tercih edilmesi konusunda Şîa çoğunluğu da Mu'tezile ile aynı görüşü paylaşır. Ancak Şîa'nın Ahbâriyye fırkasına mensup olanlar, özellikle Ehl-i beyt yoluyla gelen nakle son derece bağlıdırlar. İsmâiliyye ise dinî hakikatlerin akılla değil, imamın talimiyle öğrenilebileceği görüşünü benimser ve aklı yetersiz bulur.

Ehl-i sünnet'ten Selefiyye'ye mensup olanlar, bilhassa müteahhir devrin âlimleri naklin açıklanması ve anlaşılması için aklın tefekkürüne ihtiyaç bulunduğunu kabul etmişler, fakat onu dinin getirdiği gerçekleri kendi başına kavramaktan âciz ve sınırlı bir bilgi kaynağı olarak görmüşlerdir (bk. İbn Teymiyye, IX, 279). Bunlara göre akılla nakil arasında bir çatışma olmadığı için nakli aklın verileri doğrultusunda değiştirmeye gerek yoktur. Gözlem ve deney yardımıyla duyulur âlem hakkında sınırlı bilgi üreten aklın gayb âlemiyle ilgili konularda eksik ve hatalı hükümler vereceği şüphesizdir.

Her ne kadar Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye kelâmcıları ayrıntılarda farklı bazı görüşler benimsemişlerse de aklın nakil karşısındaki durumunu belirlerken naklin esas kabul edilip akıl kaideleriyle teyit edilmesi gerektiği hususunda birleşmişlerdir. Gerek Eş'arîler gerekse Mâtürîdîler aklın her şeyi kavramaktan âciz kaldığını teorik olarak benimsemişler (bk. Sâbûnî, s. 25; Cürcânî, II, 329, 330), fakat Selefiyye'ye nisbetle akla daha fazla güvenmişler ve düşünme yoluyla üretilen bilgilerin kesin olduğunu savunmuşlardır (Sâbûnî, s. 46; Beyzâvî, s. 62). Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, başta Allah'ın varlığına iman konusu olmak üzere bütün dinî bilgilerin kaynağını akla değil nakle bağlı görmüştür. Ona göre akıl Allah'ın varlığının bilgisine ulaşsa da (Şehristânî, s. 371), güzel ve çirkini, iyiyi ve kötüyü, doğruyu ve yanlışı tanıyabilse de, kısaca ahlâk ve hukuk ilkelerini belirleyebilse de bunların doğruluğuna inanmayı zaruri kılan vahiydir; bu sebeple insanın sorumlu oluşu dinin varlığına bağlıdır. Zira Kur'an, peygamber gönderilmedikçe insanlara azap edilmeyeceğini bildirmektedir (bk. el-İsrâ 17/15). Gazzâlî tasavvufla ilgili eserlerinde **keşf*** karşısında değersiz gördüğü aklı usûl-i fıkıh ve kelâm kitaplarında övmüştür (bk. *el-Müstaṣfâ*, I, 3; *el-İḳtiṣâd fi'l-iʿtiḳâd*, s. 36-37). Ona göre Allah'ı, peygamberi ve şeriatı bilip tasdik etmemizi mümkün kılan akıl küçümsenemez. Eğer akıl değersiz ve güvenilmez bir vasıta kabul edilirse onun sayesinde bilinen hususların da değersiz olması gerekir, bu ise imkânsızdır. O, aklı göze, nakli de güneş ışığına benzeterek ışık olmayınca gözün, göz bulunmayınca da ışığın kâfi gelmeyeceğini ifade etmiştir. Gazzâlî de Eş'arî gibi bütün dinî hüküm ve prensiplerin nakle bağlı olarak vâcip olacağını savunmuştur (*el-İḳtiṣâd fi'l-iʿtiḳâd*, s. 71, 121). Çünkü akıl bunca önemine rağmen vehim, hayal, gazap ve şehvet gibi yanıltıcı duyguların tesirine mâruzdur. Onu bu olumsuz güçlerin tesirinden ancak vahiy kurtarabilir (*el-Maḳṣadü'l-esnâ*, s. 73). Gazzâlî'den sonra gelen Eş'arî kelâmcılar, naklin doğruluğu ve tasdikinin akla bağlı olduğu düşüncesiyle aklı asıl, nakli onun fer'i gibi görmüşler (bk. Beyzâvî, s. 60, 71, 73) ve Eş'arî'den itibaren benimsenegelen görüşten ayrılmışlardır.

Mâtürîdî'nin bu konudaki görüşü ise şöyle özetlenebilir: Duyular âleminin sırlarını öğrenmek, yaratıcının varlığını bilmek ve nasları anlamak için akla başvurulması gerekir. Hatta Allah'a iman etmek naklen değil aklen vâciptir. Yani akıl din olmadan da bazı hususları vâcip kılabilir (Pezdevî, s. 207). Ancak yine de akıl naklin önüne geçemez. Çünkü bütün dinî gerçekleri idrak etmekte yeterli değildir. Beş duyu nasıl sınırlı ise aklın da idrak gücü ve sahası sınırlıdır. Ayrıca akıl duyguların, eğitim-öğretim ve kültürün tesiri altında kalabildiği için güzelin çirkin, iyinin kötü, doğrunun yanlış olduğuna hükmedebilir. Bütün bunlar aklın vahye muhtaç olduğunu ve naklin gerisinde tutulması gerektiğini gösterir (Mâtürîdî, s. 180-183). Görüldüğü üzere Mâtürîdî, Allah'ın varlığına iman etmekten sorumlu olmak için aklı yeterli görmekle Mu'tezile'nin görüşüne katılmış, aklı bütün dinî gerçekleri kavramaktan âciz görüp naklin gerisine atmakla da Eş'arî'nin görüşünü paylaşmış ve iki mezhep arasında orta bir yol takip etmiştir. Mâtürîdî'nin görüşü kendisine mensup âlimler arasında genellikle benimsenmiştir. Müteahhirîn devri Mâtürîdî âlimleri, aklın nakil bulunmadan sadece bazı ahlâk ve hukuk kaidelerinin güzellik ve çirkinliğini bilebileceği, Allah'ın varlığını bilmek dahil din olmadan hiçbir şeyi vâcip kılamayacağı görüşündedir (Beyâzîzâde, s. 75-76). Yeni ilm-i kelâm devri âlimleri arasında da yaygın kanaat, duyu ve tecrübe dünyasında yanılan aklın gayb âlemiyle ilgili hükümlerde de yanılabileceği ve bu âleme ait bilgileri idrak etmekten âciz kalabileceği için vahye muhtaç olduğu yönündedir (İzmirli, I, 47). Zira akıl, mutlak gerçeği kuşatabilecek ve bütün sınırlarını çizebilecek bir mükemmellikte değildir.

Bütün İslâm bilginleri aklı, insanın her türlü dinî emir ve yasaklara uymakla mükellef tutulmasının temel şartı olarak görmüşler ve akıldan yoksun bulunanlara hiçbir sorumluluğun yüklenemeyeceği görüşünde birleşmişlerdir (bk. Muhammed el-Hudarî, s. 94-95). Ayrıca kelâmcılar, devrinin en akıllısı olmayı (bk. FETÂNET) peygamberlerin temel vasıfları arasında saymışlardır (bk. Sâbûnî, s. 53).

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

BİBLİYOGRAFYA :

et-Ta^c^rîfât, "^c^akl" md.; Tehânevî, *Keşşâf*, "^c^akl" md.; Muhâsibî, *Şerefü'l-^c^akl* (nşr. Mustafa Abdülkādir Atâ), Beyrut 1406/1986, s. 17-19; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 5, 180-183; Fârâbî, *Me^c^âni'l-^c^akl* (*eş-Şemerâtü'l-marziyye* içinde, nşr. Dieterici), Leiden 1895, s. 40-42, 46; Makdisî, *el-Bed' ve't-târîh* (nşr. Clément Huart), Paris 1899, I, 23; İbn Fûrek, *Mücerredü makālâti'ş-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş^c^arî* (nşr. Daniel Gimaret), Beyrut 1986, s. 31-32; Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-hamse*, s. 121; a.mlf., *el-Muġnî*, XI (nşr. Muhammed Ali en-Neccâr v.dğr.), Kahire 1385/1965, s. 375-379; XII (nşr. İbrâhim Medkûr), Kahire, ts., s. 222; Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, s. 27, 202; İbn Hazm, *el-Faşl*, V, 71-75; Mâverdî, *A^c^lâmü'n-nübüvve*, Bağdad 1319, s. 5-6; a.mlf., *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, Beyrut 1407/1987, s. 6-16; Kādî Ebû Ya'lâ, *el-Mu^c^temed* (nşr. Vedî Zeydân Haddâd), Beyrut 1974, s. 101-102; Ebû Ca'fer et-Tûsî, *er-Resâ'ilü'l-^c^aşr*, Kum, ts., s. 83; Cüveynî, *el-İrşâd* (Temîm), s. 29, 36-37; Pezdevî, *Uşûlü'd-dîn* (nşr. Hans Peter Linss), Kahire 1383/1963, s. 206, 207-208; Gazzâlî, *el-İktişâd fi'l-i^c^tikād* (nşr. Âdil el-Avvâ'), Beyrut 1388/1969, s. 36-37, 70, 71, 121; a.mlf., *İhyâ'*, I, 85; a.mlf., *Şerefü'l-^c^akl ve mâhiyyetüh* (nşr. Muhammed Abdülkādir Atâ), Beyrut 1406/1986, s. 66-70; a.mlf., *Mi^c^yârü'l-^c^ilm*, Beyrut, ts. (Dârü'l-Endelüs), s. 211-215; a.mlf., *el-Müstaşfâ*, Beyrut, ts. (Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî), I, 3; a.mlf., *el-Makşadü'l-esnâ*, Beyrut, ts., s. 73; Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 371; Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 18, 25, 46, 53; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *el-^c^Avâşım mine'l-kavâşım* (nşr. Ammâr Tâlibî), Cezayir, ts., s. 221-222; Beyzâvî, *Tavâli^c^u'l-envâr*, İstanbul 1305, s. 60, 62, 71, 73; İbn Teymiyye, *Mecmû^c^u fetâvâ*, VII, 24, 539; IX, 271, 279, 286-288; Teftâzânî, *Şerhu'l-^c^Akā'id*, s. 12; a.mlf., *Şerhu'l-Mekāsıd*, II, 37, 38; Heysemî, *Mecma^c^u'z-zevâ'id*, Beyrut 1967, VIII, 28; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 2, 80, 328-329, 330; Hamdullah Müstevfî, *Müfîdü'l-^c^ulûm ve mübîdü'l-hümûm* (nşr. Muhammed Abdülkādir Atâ), Beyrut 1405/1985, s. 64-65; Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, s. 75-76, 77-78; Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ'*, II, 212; Âlûsî, *Rûhu'l-me^c^ânî*, XVII, 168; İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, I, 47, 53, 58; Elmalılı, *Hak Dini*, I, 566, 567-568; a.mlf., *Metâlib ve Mezâhib* [P. Janet — G. Seay], İstanbul 1341, Önsöz, s. 16, 26, 27; Muhammed el-Hudarî, *Uşûlü'l-fıkh*, Kahire 1398/1969, s. 94-95; Hüsnî Zeyne, *el-^c^Akl ^c^inde'l-Mu^c^tezile*, Beyrut 1978, s. 18-21, 146; Mustafa Sabri Efendi, *Mevkıfü'l-^c^akl*, Kahire 1401/1981, I, 437, 440; II, 272; A. S. Tritton, *İslâm Kelâmı* (trc. Mehmet Dağ), Ankara 1983, s. 142, 150, 167, 193; Muhammedî er-Rîşehrî, *Mîzânü'l-hikme*, Tahran 1362-63 hş., VI, 395, 410 vd.; Ahmed Mahmûd Subhî, *ez-Zeydiyye*, Kahire 1404/1984, s. 405, 406; Abdurrahman el-Keyyâlî, "el-^c^Akl beyne'n-nazariyyeteyn el-mâddiyye ve'r-rûhiyye", *MMLADm.*, XLIV/1-2 (1969), s. 266-286; Ferid Vecdî, *DM*, "^c^Akl", VI, 522-526; F. Rahman, "^c^Akl", *EI²* (İng.), I, 341-342.

 YUSUF ŞEVKİ YAVUZ

☐ TASAVVUF. İlk dönem zâhid ve sûfîleri akla hadis ve fıkıh âlimlerinden farklı bir mâna vermemişlerdir. Onlar da aklın mahiyetini tahlil ve tarifle fazla meşgul olmayıp sadece din ve ahlâk alanında pratik yönden sağladığı veya sağlaması gereken faydalar üzerinde durmuşlardır. Dünyadan uzaklaşıp âhirete yönelmeyi, nefsin arzularını terkedip dinin emir ve yasaklarına uygun yaşamayı esas aldıkları için aklı tarif ederken özellikle bu noktalara dikkat etmişler, imandan sonra en büyük nimet olarak görülen akla âhireti kazanmaya vesile olması dolayısıyla büyük değer vermişlerdir (bk. Ebû Nuaym, II, 203, 300; IX, 48). Ahmed el-Antâkî, Ca'fer el-Huldî, Ebû Amr ez-Zeccâcî, Muâviye b. Kurre gibi ilk zâhidlere göre akıl Allah'ın nimetlerini tanımayı ve ona şükretmeyi sağlayan, kötü duyguların baskısına rağmen dinin iyi olduğuna hükmettiği tutum ve davranışlara yönelten ve sonuçta âhiret mutluluğunu kazandıran bir melekedir. İbn Atâ, aklın kulluğun gereğini yerine getirmeye yarayan bir alet olduğuna dikkat çekerek onun kendiliğinden Allah'ı bilemeyeceğini söylüyordu (bk. Kelâbâzî, s. 63). Burada belirtilen görüşlere zâhir ulemâsından katılmayan yoktur. Esasen onlara göre de kişiyi dünya ve âhirette mutlu edecek hükümler naslarla belirlendiğinden akla düşen şey sadece bunları anlamaktır. Bu sebeple Ehl-i sünnet kelâmcılarının, "Akıl ilâhî hitabı anlamaya yarayan bir alettir" şeklindeki tarifi sûfîlerce de benimsenmiştir.

İslâm düşünce tarihinde aklı hevânın (nefsânî arzular) zıddı olarak görmek hâkim bir anlayıştır ve bu anlayışın yaygınlık kazanmasında Hâris el-Muhâsibî ve Hakîm et-Tirmizî gibi ilk dönem sûfîlerinin büyük etkisi olmuştur. Onlara göre akıl hidayet, hevâ dalâlet; akıl ziynet, hevâ leke; akıl saadet, hevâ şekāvettir. Akıl meselesine öteki sûfîlere göre daha geniş yer veren Muhâsibî bu konuda *el-^c^Akl ve fehmü'l-Kur'ân*, Hakîm et-Tirmizî de *Kitâbü'l-^c^Akl ve'l-hevâ* adlı eserlerini yazmışlardır. Muhâsibî'ye göre akıl yaratılmış bir melekedir (bk. *el-Veşâyâ*, s. 252). Yine ona göre akıl bedendeki bir nur olup ne maddedir ne de maddîdir. Hak ile bâtılı ayırt etmeye yarayan akıl tabiî ve tecrübî olmak üzere iki türlüdür. Hakîm et-Tirmizî de aklı hak ile bâtılı birbirinden ayıran bir nur olarak anlar ve aklın karşısına hevâyı koyar; genellikle aklın ahlâkî ve psikolojik yönleri üzerinde durarak bu konuda geniş açıklamalarda bulunur.

İslâm filozoflarıyla kelâmcıların gerçeği bilme aracı olarak akla büyük değer vermeleri ve nasla akıl arasındaki münasebeti tesbit etmeye girişmeleri sûfîleri de aynı konuya çekmiştir. Baştan beri aklın ilâhî hakikatleri, gayb âlemi ve âhiret halleriyle ilgili hususları bilme konusunda yetersiz olduğunu savunan sûfîler, filozoflarla kelâmcıların Allah'ın varlığını ispatlamak için ilmî ve aklî deliller aradıkları bir dönemde bu yolda harcanan emeklerin sonuç vermeyeceğini ifade ederek nazarî aklın âciz olduğunu söylemişlerdir. Nitekim Ebü'l-Hüseyin en-Nûrî, "Allah'ın varlığının delili bizzat Allah'tır" diyerek aklın âciz olduğunu, bu sebeple de sadece kendisi gibi âciz olan hususlarda delil olabileceğini belirtmiştir. Sûfîlere göre aklın alanı madde (kevn) âlemidir, şayet o yaratana yönelecek olursa erir gider. Akıl kendisinin ne olduğunu bile bilemezken yaratıcısını nasıl bilebilir. Onlara göre Allah'ı bilmek konusunda aklın ulaşabileceği en son nokta hayret ve dehşet içinde kalmaktır. Bu konuda aklın âciz olduğunu bilmek en yüksek idraktir. Cüneyd-i Bağdâdî, Zünnûn el-Mısrî gibi sûfîler Allah'ı yine O'nun tarifiyle bildiklerini söylerken bu meselede aklî delillere başvurmanın gereksizliğini anlatmak istemişlerdir. Hâris el-Muhâsibî ile başlayıp Kuşeyrî ve Hücvîrî ile devam eden aklı ikinci plana atma anlayışı en mükemmel şekilde Gazzâlî tarafından savunulmuştur. "Akıl bize duyuların verdiği her bilginin doğru olmadığını göstermektedir. Aklın üstünde diğer bir idrak gücüne göre de aklın sağladığı bütün bilgilerin doğru olmaması mümkündür. Bunun böyle olmadığını nereden bilelim" (*el-Münkız mine'd-dalâl*, s. 6) diyen Gazzâlî böylece akla karşı şüpheci bir tavır almıştır. Yine o, "Aklın üstünde başka bir gücün daha bulunması pekâlâ mümkündür" demektedir (*Mişkâtü'l-envâr*, s. 77). Akla olan güveni bir anlamda sarsılınca şüpheye düşen Gazzâlî, bu durumdan Allah'ın, kalbini bir nurla aydınlatması sayesinde kurtulduğunu söyler. O, Fârâbî ve İbn Sînâ'dan mülhem olarak bu nura "el-aklü'l-kudsî" adını verir. Bu mertebedeki akıl ilâhî bilgileri doğrudan alma kabiliyetine sahiptir. Burada kudsî akıl aslında keşiften başka bir şey değildir. Gazzâlî metafizik konularda akılla keşfi birbirinden ayırarak ilkine "nazar" (düşünme), ikincisine "tasfiye" (arındırma) metodu adını verir ve doğrudan bilgi edinme imkânını sağlayan tasfiyenin nazardan daha isabetli bir metot olduğunu çeşitli örneklerle anlatır.

Gazzâlî'den sonra gelen Senâî, Attâr, Aynülkudât el-Hemedânî ve Mevlânâ Celâleddin gibi mutasavvıflarda metafizik

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

konularda akla değer vermeme tavrı daha da yaygınlık kazandı. Aynülkudât'a göre gözün görme, kulağın işitme alanı sınırlı olduğu gibi aklın anlama alanı da sınırlıdır. Ezelî ve yüce hakikat bu alanın dışında kalır. Mevlânâ Celâleddin aklın gayb âlemi hakkında verdiği bilgileri körün renkler, sağırın sesler hakkında verdiği bilgilere benzetir. Aklın söz ve davranışlarımızda rehber olabileceğini, fakat derunî hayat alanında "çamura batmış merkep" gibi âciz kalacağını söyler ve, "Mustafâ'nın huzurunda aklı kurban edin" öğüdünü verir.

İlk yaratılan varlığın akıl olduğu konusundaki görüşlere (bu konuyla ilgili olarak rivayet edilen hadislerin mevzû olduğu hakkında bk. Aclûnî, I, 236-238, 263; II, 409) Hâris el-Muhâsibî'den itibaren bütün mutasavvıflarda rastlanır. Yeni Eflâtuncu görüşlerden kaynaklanan anlayış, İbnü'l-Arabî ve Abdülkerîm el-Cîlî gibi mutasavvıflar tarafından yeni yorumlarla değişik bir tarzda ortaya konulmuş ve Hallâc'dan gelen "hakîkat-i Muhammediyye" görüşü ile "akl-ı evvel" nazariyesi birleştirilmiştir. İbnü'l-Arabî'nin "kalem-i a'lâ" ve "dürre-i beyzâ" gibi isimler verdiği akl-ı evvel, varlık âleminde ortaya çıkan ilk mahlûktur. "Akl-ı evvel", "akl-ı küllî" ve "akl-ı meâş" kavramları üzerinde duran Abdülkerîm el-Cîlî'ye göre akl-ı evvel ilâhî ilmin nurudur. Bu sebeple Cebrâil'e akl-ı evvel de denir. Akl-ı küllî, akl-ı evvele tevdi edilen bilgi sûretlerinin kendisinde tecelli ettiği nurlu bir müdrikedir (*el-İnsânü'l-kâmil*, II, 21-24).

Burada, sûfîlerin âciz, yetersiz ve değersiz buldukları aklın madde ve duyu âlemini aşıp ezelî, ebedî ve yüce hakikate dair hüküm veren nazarî ve metafizik akıl olduğu özellikle vurgulanmalıdır. Onlar, faaliyet ve yetki alanı maddî âlemden ibaret olan insan aklının önem ve değerini her vesile ile ifade etmişler, bu mânadaki akla da "akl-ı cüz'î", "akl-ı meâş", "akl-ı tecrübî" gibi isimler vermişlerdir.

Ebû Hanîfe başta olmak üzere bazı âlimler aklın insan bedenindeki yeri olarak beyni göstermişlerse de çoğunluğa göre aklın mahalli kalptir (bk. Râzî, XXIV, 167). Mutasavvıflar da bu son görüşü benimsemişlerdir. Tasavvufta bazan akıl aşkın zıddı olarak da kullanılır. Buna göre akıl ile aşk bir arada bulunmaz, biri gelince öbürü gider. Akıl ve aşk, su ile ateş gibi birbirine zıttır (bk. Necmeddîn-i Dâye, s. 59; İbrâhim Hakkı Erzurûmî, s. 416). Mutasavvıflara göre Mi'rac gecesi Hz. Peygamber'i sidretü'l-müntehâya kadar götüren Cebrâil akıl, ondan öteye götüren refref ise aşkı temsil eder; bu sebeple aşk akıldan, âşık da akıllıdan üstündür. Tasavvuf ve tekke edebiyatında üzerinde önemle durulan konulardan biri de budur.

BİBLİYOGRAFYA :

Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "ᶜakl" md.; Tehânevî, *Keşşâf*, "ᶜakl" md.; *el-Muᶜcemü'ṣ-ṣûfî*, "ed-Dürretü'l-beyżâ'" ve "ᶜakl" md.leri; Muhâsibî, *el-Veṣâyâ* (nşr. Abdülkādir Ahmed Atâ), Beyrut 1986, s. 252; a.mlf., *el-ᶜAkl ve fehmü'l-Kur'ân* (nşr. Hüseyin el-Kuvvetlî), Beyrut 1402/1982, s. 201-238; Hakîm et-Tirmizî, *Ḫatmü'l-evliyâ'* (nşr. Osman İsmâil Yahyâ), Beyrut 1965, s. 196-198, 256; Kelâbâzî, *et-Taᶜarruf*, s. 63; Sülemî, *Ṭabaḳāt*, s. 121, 139, 433; Ebû Nuaym, *Ḥilye*, II, 203, 300; IX, 48; Hücvîrî, *Keşfü'l-maḥcûb*, Beyrut 1980, II, 510-511, 517-518; Herevî, *Ṭabaḳāt*, s. 191; Gazzâlî, *İḥyâ'*, I, 44-47; a.mlf., *Mişkâtü'l-envâr* (nşr. Ebü'l-Alâ Afîfî), Kahire 1964, s. 43, 77; a.mlf., *el-Münḳıẕ mine'ḍ-ḍalâl* (nşr. Cemil Salîbâ — Kâmil İyâz), Dımaşk 1956, s. 6; Aynülkudât el-Hemedânî, *Temhîdât* (nşr. Afîf Useyrân), Tahran 1962; Ahmed-i Câmî, *Ünsü't-tâ'ibîn* (nşr. Ali Fâzıl), Tahran 1350, s. 20-29; Fahreddin er-Râzî, *Tefsîr*, XXIV, 167-168; Sühreverdî, *ᶜAvârifü'l-maᶜârif*, Beyrut 1966, s. 450-457; Yahyâ b. Habeş es-Sühreverdî, *Mecmûᶜa-i muṣannefât-ı Şeyḫ-işrâḳ* (nşr. H. Corbin), Tahran 1977; *Risâle fî iᶜtiḳādi'l-ḥukemâ'* (*Mecmû ᶜa* içinde), II, 264; *ᶜAḳl-surḫ* (*Mecmû ᶜa* içinde), III, 225; *Yezdân-Şinâht* (*Mecmûᶜa* içinde), III, 406; *Heyâkilü'n-nûr* (*Mecmû ᶜa* içinde), III, 84; İbnü'l-Arabî, *el-Fütûḥât*, II, 642; III, 338; IV, 112; a.mlf., *Fuṣûṣ* (Afîfî), s. 74, 181, 185; a.mlf., *Tuḥfetü's-sefere*, İstanbul 1300, s. 13; Necmeddîn-i Dâye, *Mirṣâdü'l-ᶜibâd* (nşr. Muhammed Emîn Riyâhî), Tahran 1365 hş., s. 42-47, 59, 311, 392; Lisânüddin, *Ravżatü't-taᶜrîf* (nşr. Muhammed el-Kettânî), Beyrut 1970, I, 113, 180; Abdülkerîm el-Cîlî, *el-İnsânü'l-kâmil*, Kahire 1301, II, 21-24; İbşîhî, *el-Müstetraf*, Kahire 1379, I, 13; Ebü'l-Bekā, *Külliyyât*, Bulak 1253, s. 245; İbn Arrâk, *Tenzîhü'ş-şerîᶜa* (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf — Abdullah Muhammed es-Sadîk), Kahire 1378, I, 175, 203, 213-224; Aclûnî, *Keşfü'l-ḫafâ'* (nşr. Mektebetü'l-Kudsî), Kahire 1351-52, I, 236-238, 263; II, 409; İbrâhim Hakkı Erzurûmî, *Ma'rifetnâme*, İstanbul 1310, s. 26, 288, 289, 416; Abdülmuhsin el-Hüseynî, *el-Maᶜrife ᶜinde'l-Ḥakîm et-Tirmizî*, Kahire, ts. (Dârü'l-Kütübi'l-Mısrî), s. 392; Miguel Asin Placios, *İbnü'l-ᶜArabî : ḥayâtühû ve mezhebüh* (trc. Abdurrahman Bedevî), Kahire 1965, s. 211; Muhammed Takî Ca'ferî, *Tefsîr u Naḳd u Taḥlîl-i Mesnevî*, Tahran 1363, VII, 200-318; W. C. Chittick, "ᶜAql", *EIr.*, II, 195-198.

 SÜLEYMAN ULUDAĞ

ÂKIL

(العاقل)

Hukuk bakımından temyiz kudretine sahip kimse.

Lugatta "akıl sahibi kimse" mânasına gelmektedir. Bir hukuk terimi olarak iyi ile kötüyü, kâr ile zararı ayırt etmeye yarayan zihnî melekeler açısından yeterli kimseyi ifade eder. *Mecelle*'de **mümeyyiz*** terimi de benzer şekilde tarif edilmiştir (md. 943). Kişinin ibadetlerle mükellef ve hukukî-cezaî ehliyete sahip olabilmesi için temyiz kudretine sahip bulunması gerekir. Bu ehliyete sahip olmayan küçükler malî sorumluluk dışında herhangi bir dinî emirle yükümlü değildirler. Bu konuda Hz. Peygamber'in "Üç kimseden kalem kaldırıldı (dinî yükümlülüklerden muaf tutuldu): Bulûğa erinceye kadar çocuktan, uyanıncaya kadar uyuyandan ve şifa buluncaya kadar akıl hastasından" (Buhârî, "Ḥudûd", 22; "Ṭalâḳ", 11) anlamındaki hadisi delil olarak gösterilmiştir.

Hukukçular Hz. Peygamber'in, "Yedi yaşına girdikleri zaman çocuklarınıza namazı emredin" (Ebû Dâvûd, "Ṣalât", 60) hadisine ve tecrübelere dayanarak yedi yaşını temyiz kudretine sahip olmanın başlangıcı kabul ederler. Bu yaşa gelen kimse temyiz kudretine sahipse "mümeyyiz küçük" kabul edilir. Mümeyyiz küçük eksik ehliyetlidir (bk. EHLİYET). Bu kimse reşîd olarak bulûğa erince tam ehliyetli olur. Kişi bulûğa erdiğinde reşîd değilse (sefih ise) ibadetler, aile ve ceza hukuku bakımından tam ehliyetli kabul edilir; malî muameleler bakımından ise hâlâ eksik ehliyetlidir (bk. SEFİH). Şu halde âkıl olma yedi yaşında başlamakta, bulûğla gelişmekte ve rüşdle en olgun şeklini almaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

Buhârî, "Ḥudûd", 22, "Ṭalâḳ", 11; Ebû Dâvûd, "Ṣalât", 60; Kâsânî, *Bedâ'iᶜ*, V, 169-172; Âmidî, *el-İḥkâm*, Kahire 1914, I, 251-252; M. Ebû Zehre, *Uṣûlü'l-fıḳh*, Kahire, ts., s. 334-339; Mustafa es-Sibâî, *Şerḥu Ḳānûni'l-aḥvâli'ş-şaḫṣiyye*, Dımaşk 1958, II, 9 vd.; Mustafa Ahmed ez-Zerkā, *el-Fıḳhü'l-İslâmî fî şevbihi'l-cedîd (el-Medḫal)*, Dımaşk 1967-68, II, 763-790.

 HAMDİ DÖNDÜREN

ÂKIL b. BÜKEYR

(عاقل بن البكير)

Âkıl b. el-Bükeyr b. Abdiyâlîl el-Kinânî el-Leysî (ö. 2/624)

Bedir Savaşı'nda şehid düşen sahâbî.

Babasının adı bazı kaynaklarda Bükeyr, bazılarında ise Ebü'l-Bükeyr olarak geçmektedir. Annesi Afrâ bint Ubeyd, Hazrec kabilesinin Benî Neccâr koluna mensuptu ve hac için geldiği Mekke'de Bükeyr b. Abdüyâlîl ile evlenmişti. 590'da doğan Âkıl'ın asıl adı Gâfil idi; ancak

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

müslüman olunca Hz. Peygamber kendisine Âkıl adını verdi. Âkıl ve kardeşleri Dârülerkam'da Hz. Peygamber'e ilk biat edenlerdendir. Âkıl ilk hicret edenler arasında yer aldı ve Hz. Peygamber onu ensardan Mübeşşir b. Abdülmünzir ile, başka bir rivayete göre ise Mücezzir b. Ziyâd ile kardeş yaptı (bk. MUÂHÂT). Bedir Savaşı'na katılan Âkıl, bu savaşta Mâlik b. Züheyr el-Cüşemî tarafından şehid edildi.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 260; II, 477, 684, 707; İbn Sa'd, *et-Tabakāt*, III, 388; Belâzürî, *Ensâb*, I, 243; İbn Abdülber, *el-İstî'âb*, III, 160, 161; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ġābe*, III, 116; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ'*, I, 185-186; İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe*, II, 247.


AHMET ÖNKAL

AKIL HASTALIĞI

(bk. CÜNÛN).

ÂKILE

(العاقلة)

Kasıt unsuru bulunmayan bir öldürme veya yaralama hadisesinde suçlu adına diyet ödemeyi yüklenen şahıslar topluluğu.

Kelimenin kökünde "bağlamak, engellemek; anlamak" mânaları vardır. Diyete **akl** (çoğulu ukūl) veya **ma'kūle** (çoğulu meâkıl), ödemede bulunacak kimselere de **âkıle** denmesi, diyet olarak verilen develerin mağdurun veya velîlerinin avlusuna getirilip "bağlanması" yahut diyetin ödenmesiyle diğer tarafın intikam almasına "engel olunması" gibi mülâhazalara dayandırılmaktadır.

İslâm ceza hukukunun özellikle sosyolojik gelişimi bakımından önemli bir müessesesi olan âkılenin kökleri Araplar'ın eski kabile dayanışmasına kadar uzanır. Bununla birlikte bu müessesenin İslâm'da hukukî bir hüviyet ve meşrûluk kazanması bizzat Hz. Peygamber'in tatbikatına dayanır (bk. İbn Mâce, "Diyât", 15; Nesâî, "Kasâme", 37). Âkılenin meşrûluğu bütün fıkıh mezheplerince kabul edilmiştir. Yalnız Mu'tezile'den Ebû Bekir el-Esam ile Hâricî çevreleri, Kur'an'da muhtelif âyetlerde ifadesini bulan (bk. Fâtır 35/18; el-En'âm 6/164; Fussilet 41/46) cezaların şahsîliği prensibiyle bağdaşmadığını ileri sürerek buna karşı çıkmışlardır. Bu mezheplere göre Kur'ân-ı Kerîm'in bu konudaki umumi hükmü, ilgili hadislerle tahsis edilmiştir. Ayrıca Hanefî hukukçular, âkılenin bu sorumluluğunun asıl suçlunun yükünü hafifletme mahiyetinde bir intikal olduğunu belirtmişlerdir. Bunun temelinde, bir taraftan İslâm'a göre mâsum bir kanın heder edilemeyeceği, diğer taraftan da suç işleme kastı bulunmayan kimsenin bir bakıma mâzur olduğu ve dolayısıyla ağır bir cezaya mâruz bırakılmaması gerektiği şeklinde düşünceler yatmaktadır. Buna karşılık, âkılenin sorumluluğunu, onun aynı sosyal grubun bir ferdi olarak suçluyu kontrol hususundaki kusur ve ilgisizliğine bağlayanların bakış tarzı pek sağlam ve isabetli görünmemektedir.

İslâm öncesi Arap kabileleri arasındaki uygulamada, suçta kasıt unsuru bulunup bulunmadığına bakılmadığı gibi, âkıle kavramı yakın akrabalar yanında bütün kabile fertlerine teşmil edilmişti. İslâm hukuku bu müesseseyi kabul ederken bazı sınırlayıcı esaslar getirerek yeni bir düzenlemeye gitmiştir. Başta müessesenin hukukî fonksiyonu, kasıt bulunmayan (hataen) veya kasıt benzeri (şibh-i amd) öldürme ve yaralama halleriyle sınırlandırıldı. Bu tahdit Kur'an'ın (bk. el-Bakara 2/178-179; en-Nisâ 4/92) kasıtlı öldürme ile hataen öldürme arasında yaptığı ayırıma dayanmaktadır. Burada işaret edilmesi gereken bir husus da İmam Şâfiî dışındaki hukukçuların çocuk ve delinin kasıtlı fiilini, irade noksanlığı sebebiyle kasıtsız fiille eş tutmuş olmalarıdır. Diğer bir sınırlandırma da suçun sabit olmasıyla ilgilidir. Suçun delille değil de itirafla sabit olması halinde âkılenin diyeti ödeme mükellefiyeti yoktur. Bunun gibi, diyet ödemeye taraflar arasında varılan bir anlaşma (sulh) ile gidilmesi halinde de âkıle bu ödemeye katılmaz. Bu son iki şartla, âkıle üyeleri aleyhine söz konusu olabilecek her türlü gizli anlaşma yolu kapatılmıştır.

Hanefîler dışındaki mezhepler âkıleyi, suçlunun baba tarafından erkek akrabası olan **asabe*** nin oluşturduğu hususunda görüş birliği içindedirler. Bunda da yakın asabeden uzak asabeye doğru bir sıralama söz konusudur. Hanefîler ise erkek akrabayı tamamen âkılenin dışında tutmamakta ve onları yardımcı bir unsur olarak kabul etmektedir. Onlara göre suçlunun âkılesi öncelikle onun bağlı bulunduğu "divan ehli"dir. Bunlar, aynı ücret siciline kayıtlı askerî birlik mensuplarından oluşur. Diğer hukukçular Hz. Peygamber zamanındaki uygulamayı esas alarak geleneksel bakış açısına bağlı kalırken Hanefîler âkıle kavramındaki bu ilgi çekici yenilik konusunda Hz. Ömer'in uygulamasını delil gösterirler. Ayrıca bu uygulamanın, temelde cezaî yardımlaşmanın esası olan geleneksel karşılıklı yardımlaşma fikrine dayandığını ileri sürerek görüşlerinin haklılığını ispata çalışırlar. Bu temel noktadan hareketle, Hanefî mezhebi içinde, belli bir bölgedeki aynı sanat ve meslek erbabı ile işçilerin de kendi aralarında âkılenin fonksiyonunu icra edebilecekleri şeklinde bir doktrin geliştirildiği görülmektedir. Hanefîler'in izinden gidilerek divanı belli bir dereceye kadar hesaba katma yolunda bir temayülün Mâlikîler arasında da bulunduğunu belirtmek gerekir.

Mezheplerin âkıle konusundaki temel tavrı bu olmakla birlikte, İslâm'ın süratli yayılışı karşısında kabilelerin bölünmesi ve geniş coğrafî alanlara dağılması, müslüman hukukçuları, yaklaşımları farklı olsa da coğrafî mahiyette ve akrabalık derecesi hususunda bazı sınırlamalara ve yeni düzenlemelere sevketmiştir. Bazı âlimler ayrı bölge ve şehirlerde yaşayanlar arasında âkıleye iştirak olamayacağı hükmüne varırken, bazıları da yakın mesafedeki uzak akrabanın uzak mesafedeki yakın akrabaya tercih edilip edilmeyeceğini söz konusu etmişlerdir. İslâm'ın sosyal hayatta meydana getirdiği değişiklikleri göz önüne alan diğer bazı fakihlerin de şehirli ve göçebeler arasında âkıle birliğini reddettikleri görülmektedir.

Diğer taraftan bütün mezhepler kadın, çocuk, akıl hastası ve fakirleri âkıle dışında tutarlar. Şâfiîler suçlunun **usûl*** ve **fürû*** unu da âkıleye iştirak ettirmezler. Hanbelîler'in bu konuda müsbet ve menfi olmak üzere iki ayrı görüşü vardır. Suçlunun bizzat kendisine gelince, Hanefîler'in dışındaki mezheplere göre suçlu âkılenin dışında kalarak diyet ödemeye katılmaz. Mâlikîler'den bazı fakihlerin de bu konuda Hanefîler'in görüşünü benimsediğini belirtmek gerekir.

Şâfiîler âkılenin ödemek zorunda olduğu diyetin miktarı konusunda belli bir ölçüye bağlı kalmazlar. Onlara göre işlenen cinayetin diyeti ister az ister çok olsun âkıle tarafından ödenir. Mâlikî ve Hanbelîler âkılenin ancak bir tam diyetin üçte birinden fazla olan diyetleri ödemekle mükellef bulunduğu görüşündedirler. Hanefîler'in kabul ettiği en alt sınır ise tam diyetin yirmide biridir.

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

Diyet miktarı bu asgari sınırların altında kalan cinayetlerde diyet suçlu tarafından ödenir, âkıle buna karışmaz. Âkılenin yokluğu veya diyeti ödemede yeterli olmaması halinde diyet beytülmâlden ödenir. Beytülmâlin bulunmadığı durumlarda ise diyeti suçlunun kendisi ödemek zorundadır. Burada, İslâm hukuk düşüncesinin ilgi çekici bir misali olarak, daha çok bu son husus üzerine fıkıh kitaplarında geçen teorik bir tartışmaya dikkati çekmek gerekir. Bu da âkılenin yüklendiği sorumluluğun baştan (ibtidâen) ve doğrudan doğruya bir özellik mi taşıdığı, yoksa suçludan hukukî bir transferin mi (intikal, tahammül) söz konusu olduğudur. Hanefîler'in görüşü açık olup ikinci teoriden yanadır. Diğer mezheplerde de, çok açık olmamakla birlikte, cezanın evvelâ suçlu üzerine terettüp ettiği, ondan da âkıleye intikal yoluyla geçtiği ve dolayısıyla âkılenin yüklendiği sorumluluğun bir hafifletme ve yardım mahiyetinde olduğu kanaatinin daha ağır bastığı anlaşılmaktadır.

Müslümanlar ile gayri müslimler arasında da âkıle hükümlerinin uygulanamayacağı konusunda fıkıh âlimleri arasında görüş birliği mevcuttur. Ancak mezheplere göre bazı farklı şartlar söz konusu olmakla birlikte gayri müslimlerin kendi aralarında âkıle geçerlidir.

Bütün mezhepler âkılenin diyeti bir defada peşin ödeme yerine, üç taksit halinde üç yılda ödeyeceği hususunda görüş birliği içindedirler. Zira bu konuda sahâbenin icmâı vardır. Ancak, taksitlerin başlangıç tarihi bazı fakihlere göre suçun işlendiği, bazılarına göre de mahkeme kararının verildiği tarihtir. Ödenecek diyetin âkıle üyeleri arasında dağılımı konusunda ise mezhepler arasında fikir ayrılığı görülür. Hanefîler diyetin dağılımında üyeler arasında fark gözetilmemesinden yana olmakla birlikte, her şahsa üç veya dört dirhemden fazla yüklenemeyeceği şeklinde bir sınırlandırma getirmişlerdir. Hanbelî ve Mâlikîler ödeme miktarını her üyenin maddî gücüne bağlı olarak hâkimin takdirine bırakmışlardır. Şâfiîler'e göre asgari bir pay söz konusu olup zenginler yarım dinar, orta halliler de dörtte bir dinar ödemekle mükelleftirler. Birinci dereceden âkılenin sayısı diyeti ödemeğe kâfi gelmezse ikinci dereceden âkıleye başvurulur. Diyetin beytülmâlden ödenmesi halinde, âlimlerin çoğunluğu bir defada ödenmesi gerektiği görüşündedir.

İmâmiyye Şîası'nın âkıle konusundaki görüşleri de genel olarak, bazan biri bazan diğeriyle aynı çizgide olmak üzere, Ehl-i sünnet mezheplerinin görüşlerinden farklı değildir.

Âkıle, burada anlatılan hususlardan bazı farklı yönleri bulunmakla birlikte, İslâm ceza hukukunun bir başka müessesesi olan **kasâme*** de de görülür.

İslâm ceza hukukunun karakteristik bir müessesesi olan âkıle, İslâm'ın ilk zamanlarında temelde kabile yardımlaşmasına dayanırken, hemen ardından görülen hızlı İslâm yayılışına bağlı olarak değişen sosyal yapıya intibakı söz konusu olmuş, bunun üzerine teoride birtakım değişikliklere uğrayarak bir gelişme göstermiştir. Farklı yapılara sahip geniş İslâm coğrafyası göz önüne alınınca, İslâm tarihi boyunca bazı bölgelerde uygulanma imkânı bulunmadığı ve diyetin suçlunun kendisine ödettirildiği de görülmektedir. Bütün bunlar âkılenin teşrîî hikmetine bir halel getirmediği gibi, âkılenin dayandığı hukukî mülâhaza ona her zaman uygulanabilir bir esneklik imkânı vermektedir. Uygulanma imkânı bulunduğu takdirde -ki değişen cemiyet şartları çerçevesinde İslâmî ilkelere ters düşmeyen birtakım sosyal sigorta ve yardımlaşma kurumları, sendikalar vb. kuruluşlar vasıtasıyla bu mümkündür- âkılenin karşılıklı yardımlaşma ve içtimaî zaruret bakımından öneminin inkâr edilemeyeceği açıktır.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Mâce, "Diyât", 15; Nesâî, "Kasâme", 37; Sahnûn, *el-Müdevvene,* VI, 325; Kâsânî, *Bedâʾiʿ,* VII, 256; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid,* Kahire, ts. (el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-kübrâ), II, 377-378; İbn Kudâme, *el-Muġnî,* IX, 492, 504-506; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr,* Bulak 1315-18, VIII, 402-415; Şirbînî, *Muġni'l-muhtâc,* Kahire 1958, IV, 80, 95-99; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr,* VII, 91-97; Bilmen, *Kamus,* III, 56-61; Cevad Ali, *el-Mufassal,* V, 595-598; İvaz Muhammed İvaz, "Nazariyyetü'l-ʿâkıle fi'l-fıkhi'l-İslâmî", *ed-Dirâsâtü'l-İslâmiyye,* XX/2, İslâmâbâd 1985, s. 22-61; Th. W. Juynboll, "Âkile", *İA,* I, 248-249; R. Brunschvig, "ʿĀkila", *EI²* (İng.), I, 337-340.

 HAMZA AKTAN

AKINCI

Osmanlı hafif süvari birliklerinden biri.

Temelinin Osman Gazi zamanında Köse Mihal tarafından atıldığı rivayet edilmektedir. Orhan Bey zamanında dâimî piyade ve süvari askerlerinin teşkiline kadar hep bunlar kullanılmış, Osmanlı uç beyliğinin kısa sürede bir devlet haline gelmesi de bunlar sayesinde gerçekleşmiştir. Akıncılığın bir ocak şeklinde kurulmasında ise Evrenos Bey'in (ö. 1417) büyük emeği geçmiştir. I. Murad devrinde Yeniçeri Ocağı kurulunca akıncıların görevleri sadece sınır boylarına inhisar etmiştir.

Akıncılar sürekli ordu birliklerine mensup değillerdi; bunlar Rumeli'de serhad boylarına yakın yerlerde otururlar ve genellikle yaz aylarında, zaman zaman düşman topraklarına akınlar yaparlardı. Devlet akıncılar için kışla tahsis etmez, onlara maaş vermez, teçhizat ve silâh sağlamazdı. Akıncılar silâhlarını kendileri temin ederler ve düşmandan aldıkları ganimetle geçinirlerdi. Buna karşılık devlete vergi vermekten muaf tutulurlardı. Akıncı olabilmenin bazı şartları vardı. Bunlar güçlü ve genç yiğitlerden seçilirdi. Her bir akıncı adayı imam veya köy kethüdâsını veya dürüst birini kefil göstermek mecburiyetinde idi. Düzenli bir şekilde tutulan akıncı defterlerinden bir nüshası ilgili serhad kadılığında, diğeri merkezde saklanırdı. Bu defterlere akıncıların isim ve eşkâlinden başka, baba adları, mahalle ve köyleri de yazılırdı.

Akıncı beyini devlet tayin ederdi. Bu önemli kumandanlık uzun süre Mihal, Evrenos, Turhan ve Malkoçoğlu gibi meşhur akıncı ailelerinde kalmış, âdeta babadan oğula intikal etmiştir. Akıncılar Turhanlı, Mihallı, Malkoçoğlu akıncıları gibi mensup oldukları kumandanların adlarıyla anılırlardı. Türkler'in Rumeli'ye ilk geçişlerinde hazır bulunan Evrenos Bey'e bağlı olanlar Arnavutluk'ta, Turhanoğulları Mora'da, Mihaloğulları Sofya'da, Malkoçoğulları ise Silistre dolaylarında bulunurlardı.

Akıncı kanununa göre her on akıncıya onbaşı, yüz akıncıya subaşı, bin kişiye ise binbaşı kumanda ederdi. Akıncıların sayısı devletin gücüne göre azalıp çoğalmıştır (meselâ XVI. yüzyıl sonlarında sayıları 40.000 kişi kadardı). Savaşlarda başarılı akıncılara devletçe **dirlik*** tahsis edilmeye başlanınca akıncıların **timar***lı kısmı da ortaya çıkmış oldu. Küçük rütbeli akıncı zâbitlerine **toyca** veya **taviçe** denirdi. Bunlar barış zamanında akıncıların çeribaşısı, seferde ise alay beyleriydi. Akıncılar barış zamanlarında kendi işleriyle meşgul olurlar, bu arada başta binicilik olmak üzere yüzme, sarp yerleri aşma ve at üstünde her türlü si-

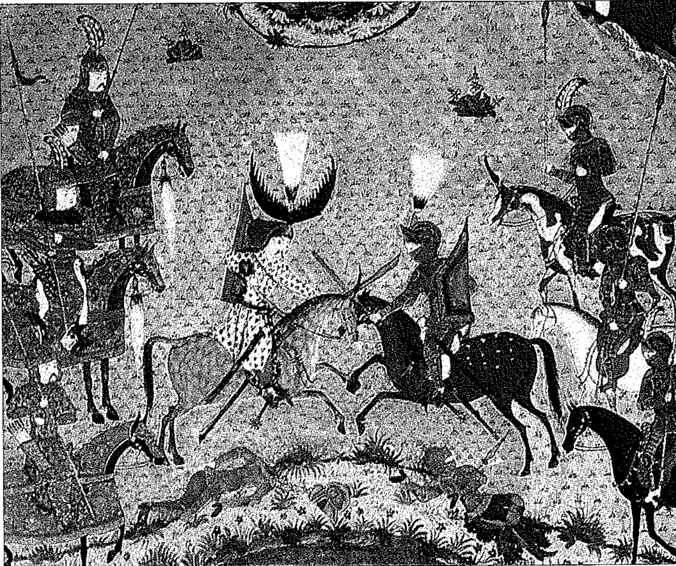
Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

lâhı kullanabilme gibi çeşitli tâlimler yaparlardı. Savaş sırasında ise asıl ordudan birkaç günlük mesafede önden giderler, keşif faaliyetlerinde bulunurlar, ordunun geçeceği yol, geçit ve köprüleri emniyete alırlardı. Bu arada düşmana yapılacak yardıma engel olurlar, yakaladıkları esirlerden aldıkları bilgileri en kısa zamanda ilgili yere iletirlerdi.

Akıncıların yaptığı üç çeşit akın vardı. 100 kişiden az akıncıyla yapılana çete veya potera, 100'den fazla kişiyle yapılana harâmilik, bizzat akıncı kumandanının idaresi altında yapılana ise gerçek mânada akın denilirdi. Harâmilik ve akın sırasında alınan esirlerin beşte birini, **acemi oğlanı*** yapılmak üzere kanun gereği devlet alırdı. Pençik kanununa göre bu neferleri bizzat seferde bulunan ve kendisine pençikçibaşı denilen kadı toplardı. Akıncılar, Avrupalılar'ın iddia ettikleri gibi, sırf çapul için düşman topraklarına saldıran başı bozuk serseri güruhu değildi. Akının her çeşidi iyi bir plan, program ve emir-kumanda içinde yapılırdı. Çoğu Türk olan akıncıların oğulları da akıncı adayı idi. Akıncıların düşman topraklarına dalışı kitle halinde olur, yol kavşağı, geçit ve köprü gibi gerekli yerlerde bölüklere ayrılırlardı. Silâh ve teçhizatları uygun olmadığından akıncılar kale muhasarası gibi işlerle meşgul olmazlardı. Ancak, akıncı fedailerinden olan serdengeçtiler kuşatılmış kaleye girerler, dalkılıçlar ise düşman içerisine dalarlardı. Bunlar çoğu zaman geriye dönemezler, şehid olurlardı. Akıncıların silâhları kılıç, kalkan, pala, mızrak ve bozdoğan da denilen topuzdan ibaretti. Akıncı neferleri yanlarında yedek atlar da bulundururlar, aldıkları ganimetleri bunlarla taşırlardı.

Akıncılar, esas olarak Rumeli'de serhad boylarında bulunmakla birlikte Fâtih, II. Bayezid ve I. Selim devirlerinde Anadolu'nun doğusundaki devletlere karşı da kullanılmıştır. Fetihler döneminin sona ermesi ve duraklama devrinin başlaması ile eski akınlar görülmez olmuş, akıncıların sayısı azalmaya başlamıştır. Osmanlılar'da akıncılık 1595 yılına kadar yaklaşık 250 sene devam etmiştir. Bu tarihte vezîriâzam Koca Sinan Paşa'nın Eflak'da Prens Mihal'e yenilmesi üzerine Tuna'nın öte yakasında kalan akıncıların pek azı kurtulabilmiş ve 100.000 kadar akın atı telef olmuştur. Çok uzun mesafeleri kısa sürede katedecek şekilde yetiştirilen ve daha birçok meziyetleri olan akın atlarının bir daha yetiştirilememesi, bu teşkilâtın zayıflamasının başlıca sebepleri arasındadır. XVII. yüzyıldan itibaren sayıları iyice azalan akıncılar artık geri hizmetlerde kullanılır olmuş, yerlerini sınır kalelerindeki serhad kulları almıştır. Yine bu yüzyıldan sonra öncülük hizmetlerinde Kırım hanlarının maiyetlerindeki Tatar askerlerinden faydalanılmıştır. Akıncı adı, öteki askerî birliklerle beraber 1826'da resmen ortadan kalkmış ve böylece günümüze kadar türkülere konu, dillere destan olan yiğitler tamamen tarihe karışmıştır.

Millî Mücadele sırasında Demirci Kaymakamı İbrâhim Edhem'in kurduğu birliklere de "akıncı müfrezeleri" denilmiştir. Büyük Taarruz arefesinde Batı Anadolu'da işgal altındaki topraklarda düşmana büyük kayıplar verdirmiş olan bu kuvvetler zaferden sonra dağılmıştır.



Süleymannâme'de düşmanla savaşan akıncıları gösteren bir minyatür (TSMK, Hazine, nr. 1517, vr. 212ª)

BİBLİYOGRAFYA :

BA, *MD*, nr. 3, hüküm 369, 399, 1512; *Kânunnâme*, Beyazıt Devlet Ktp., Veliyüddin Efendi, nr. 1970, vr. 58ᵇ, 63ª, 64ª; *Kavânîn-i Osmâniyân*, İÜ Ktp., TY, nr. 2753, vr. 49ᵇ-50ª; Âşıkpaşazâde, *Târih*, s. 124-125, 127, 128, 147; İbn Kemâl, *Tevârîh-i Âl-i Osmân*, I. Defter, s. 20, 62, 91, 96, 113-119, 133, 141, 155, 162, 171; II. Defter, s. 6-8, 37, 54, 55, 110, 156, 159, 183, 191; Hoca Sâdeddin, *Tâcü't-tevârîh*, İstanbul 1279-80, I, 351, 367-370; Kâtip Çelebi, *Fezleke*, İstanbul 1286, I, 60-61; Naîmâ, *Târih*, s. 136-138; Cevad Paşa, *Târîh-i Askerî-i Osmânî*, İstanbul 1297, I, 1; Hammer (Atâ Bey), I, 320; Mahmud Şevket Paşa, *Osmanlı Askeri Teşkilatı ve Kıyafeti* (haz. N. Türsan — Ş. Türsan), Ankara 1983, s. 7; Necati Tacan, *Akıncılar ve Mehmed II, Bayezit II. Zamanlarında Akınlar*, İstanbul 1936; Barkan, *Kanunlar*, I, 397-398; Pakalın, I, 36-40; a.mlf., "Akınlar ve Akıncılar", *TOEM*, sy. 47 (1335), s. 293-296; Agâh Sırrı Levend, *Ġazavāt-nāmeler ve Mihaloğlu Ali Bey'in Ġazavāt-nāmesi*, Ankara 1956, s. 184-187; Irène Beldiceanu Steinherr, "En marge d'un acte concernant le penğyek et les aqınğı", *REI*, XXXVII/1 (1969), s. 21-43; İ. Parmaksızoğlu, "Turhan Bey", *TA*, XXXII, 19-20; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "Akıncı", *İA*, I, 239-240; M. Tayyib Gökbilgin, "Mihal-oğulları", *İA*, VIII, 285-292; A. Decei, "Akindji", *EI²* (Fr.), I, 350-351.

ABDÜLKADİR ÖZCAN

AKINCI, Ahmet Cemil

(1914-1984)

Dinî ve tarihî romanlarıyla tanınan yazar.

Babasının görevli bulunduğu Akkâ'da (Filistin) doğdu. Baba tarafından ataları Rumeli sipahilerinden olduğu ve bu sebeple aile Sipahizâde lakabı ile anıldığı için ilgili kanundan sonra Akıncı soyadını aldı. Babası, tahsilini Fâtih medreselerinde tamamladıktan sonra Suriye, Hicaz ve Mısır'da maarif müfettişliği, çeşitli yerlerde sultânî müdürlüğü yapan Abdürrahim Hilmi Bey, annesi ise Arabistan'ın çeşitli bölgelerinde rüşdiye müdireliklerinde bulunan Fatma Hanım'dır.

Suriye'nin İngilizler tarafından işgali üzerine 1919'da ailesiyle birlikte Maraş'a geldi ve burada üzerinde derin izler bırakmış olan Maraş muharebesini gördü. Kayseri'de başladığı tahsil hayatına Adana'da devam etti. 1929'da Kuleli Askerî Lisesi'ne girdi. Harbiye ve Topçu Atış Okulu'nu tamamladıktan sonra 1934'te topçu teğmeni olarak orduya katıldı. Ordunun çeşitli kademelerinde yirmi altı yıl görev yaptı, 1960'ta albay rütbesiyle emekli oldu. Başta Yeşilay Cemiyeti olmak üzere birçok hayır derneklerinde çalıştı. 1 Ocak 1984'te İstanbul'da öldü.

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

Küçük yaştan itibaren hikâye, roman ve şiirle meşgul olan Akıncı'nın genellikle dinî ve millî konuları işlediği kırktan fazla eseri vardır. Kitaplarının birçoğunda olduğu gibi, Hz. Âdem'den başlayıp bütün peygamberlerin hayatını geniş hayal dünyasında şekillendirdiği olaylarla süsleyerek kaleme aldığı "Kâbe'ye Doğru" serisinde de onların yaşadığı devirleri canlandırırken kesin ifadelerle zikrettiği bazı hadiselerde Ahd-i Atîk'i kaynak alan İsrâiliyat türü eserlere dayandığı anlaşılmaktadır. Ele aldığı bazı olayları bir taraftan âyet meâlleriyle desteklerken diğer taraftan pek muteber sayılmayan kaynaklardan nakiller yapmıştır. *Rahmet Müjdecisi Hz. Muhammed'in Hususiyetleri* adlı eserinde, "Ümmî Değildi" başlığı altında, Hz. Peygamber'in okuma yazma bildiğini iddia ederken bu konudaki rivayetleri te'vil etmekte ve kendine göre yeni yorumlar getirmektedir. Ayrıca eserlerinde rastlanan bazı ifadelerde yerleşmiş dinî hassasiyete pek dikkat etmediği de görülmektedir. Tarihî romanlardaki üslûbun dinî temaları işlediği romanlarına nisbetle daha başarılı olduğu söylenebilir. Buna rağmen Akıncı, romanlarındaki olayların örgüsü ve anlatımın kolay anlaşılır, akıcı ve açık oluşuyla eserlerinin zevkle okunmasını sağlamış, özellikle gençler ve geniş halk kitleleri üzerinde etkili olmasını bilmiştir.

Eserleri. Dinî Romanları: *Kâbe'ye Doğru.* "Büyük Kısas-ı Enbiya" ve "Peygamberler Tarihi" adlarıyla da anılan bu seri Hz. Âdem'den başlayarak Hz. Mûsâ'ya kadar bütün peygamberlerin her biri bir kitapta olmak üzere anlatıldığı yirmi yedi cilt halinde ve yaklaşık 5500 sayfa hacmindedir (2. bs., İstanbul 1981); *Kâbe'den Fışkıran Nûr.* "Sevgili Peygamberimiz" yan başlığını da taşıyan eser on beş cilttir (İstanbul 1983); *Rahmet Müjdecisi Hazret-i Muhammed'in Hususiyetleri* (2. bs., İstanbul 1982); *Hazreti Ebûbekr* (3. bs., İstanbul 1982); *Hazreti Ömer* (3. bs., İstanbul 1982); *Hazreti Osman* (3. bs., İstanbul 1983); *Hazreti Ali* (3. bs., İstanbul 1983); *Hazreti Hatice* (4. bs., İstanbul 1980); *Halîlü'r-Rahman Hazreti İbrahim* (İstanbul 1966); *Hazreti Peygamberin Savaşları* (İstanbul 1971); *Sabır Çağlayanı Peygamber Hazreti Eyyûb* (2. bs., İstanbul 1972); *Hızır'ı Arayan Peygamber* (İstanbul 1983); *Hazreti Âişe* (3. bs., İstanbul 1980); *Hazreti Fâtıma* (3. bs., İstanbul 1982); *Hazreti Âmine* (3. bs., İstanbul 1982); *Hazreti Hamza* (3. bs., İstanbul 1982); *Mihmandâr-ı Resûl Hâlid Bin Zeyd Ebû Eyyüb el-Ensârî* (Eyyûb Sultan Hazretleri, İstanbul 1982); *Halid Bin Velid* (İstanbul 1967); *Hazreti Bilâl-i Habeşî* (3. bs., İstanbul 1982); *Hazret-i Veysel Karânî* (6. bs., İstanbul 1982); *Ashab-ı Kehf* (Mağara Arkadaşları, 2. bs., İstanbul 1979); *Son Mûcize* (İstanbul 1967); *Dinî Hikâyeler* (Şahdamarından Yakın, 3. bs., İstanbul 1982); *Lokman Hekim* (İstanbul 1973); *Gir Cennetime* (İstanbul 1969); *Cinler Âlemi* (2. bs., İstanbul 1982). **Millî Romanları:** *Asil Düşman* (2. bs., İstanbul 1967); *Hilâllerin Gölgesinde* (İstanbul 1967); *Mehmetçikle 30 Yıl* (İstanbul 1971); *Selçuk Kartalı Aldoğan* (Malazgirt'e Yağan Nûr, I-II, Ankara 1973); *Elif Sultan* (İstanbul 1984); *Yaylanın Derdi* (İstanbul 1984); *Yüzbaşı Murat* (Ankara, ts.).



Ahmet Cemil Akıncı

BİBLİYOGRAFYA:

Maddenin yazımında ailesinden elde edilen bilgilerle, Akıncı'nın bazı eserlerinden faydalanılmıştır.



HÜSEYİN HİLMİ KURTULMUŞ

AKİD

(العقد)

En yaygın hukukî işlemi ve borç kaynağını ifade eden bir hukuk terimi.

Akid, borç kaynağı hukukî işlemlerin en önemlisidir. Hukuk tarihinde, mülkiyetin sebepleri arasında "sahipsiz mala el koyma"dan sonra ikinci sırayı almaktadır. İnsanlığın tanıdığı en eski hukukî müesseselerden birini teşkil eden akid, İslâm'ın ilk muhatabı olan Câhiliye Arapları tarafından da bilinmekte ve kullanılmakta idi. Bu sebepledir ki Kur'ân-ı Kerîm ve hadisler onu tarif etmeden zikretmiş, bilindiğini var saydığı bu hukukî tasarrufla ilgili hükümler koymuştur. İslâm hukukunun ana kaynaklarından biri olan sünnet, "isimli akid"lere ait zengin açıklama ve hükümler getirmiş olmasına rağmen genellikle **akid** terimini, fert ile fert veya toplum arasındaki himaye ve dayanışma antlaşması için kullanmıştır (bk. Ebû Dâvûd, "İmâret", 18, 38; Buhârî, "Kefâlet", 4; *Müsned,* IV, 325). Kur'ân-ı Kerîm'de, "Ey iman edenler! Akidlerin gereğini yerine getiriniz" meâlindeki âyette (el-Mâide 5/1) geçen akid kelimesi, hem terim olarak hem de en geniş mânası ile zikredilmiştir. Bu sebeple âyetteki "akidler" ifadesinin gerek Allah ile kulları arasında, gerekse kulların kendi aralarında yaptıkları bütün akidleri içine aldığı konusunda müfessirlerin ittifakı vardır (bk. Taberî, IV, 28; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, II, 525). Vadeli borç doğuran akidlerle ilgili "müdâyene âyeti" de (bk. el-Bakara 2/282) bu nevi akidlerin tamamına şâmil hükümler getirmektedir. Zaten Kur'ân-ı Kerîm'in başlattığı bu küllî ve mücerret metot, yani akidleri teker teker ve ayrı ayrı ele alarak, tekrarlara yer vererek hüküm koymak yerine bütün akidlere şâmil kaideler koyma, açıklamalar yapma usulü daha sonra usûl-i fıkıh ve **kavâid*** kitaplarında devam ettirilmiş, fıkıh denilince ilk akla gelen fürû kitaplarında ise meseleci (kazuistik) metot benimsenmiştir. Çağdaş İslâm hukuku araştırmacıları "akid nazariyesi"ni yazarken, fürû kitaplarında dağınık halde bulunan bilgi ve hükümleri usul ve kavâid kitaplarındaki çerçeveye oturtmuşlardır.

Tarifi ve Tasnifi. Fıkıh kitaplarında isimli akidler için ayrı ayrı yapılan tariflerde yer alan ortak unsurlar ve sonuçlardan hareketle *Mecelle,* akdi şu şekilde tarif etmiştir: "Tarafeynin bir hususu iltizam ve taahhüt etmeleridir ki icap ve kabul irtibatından ibarettir" (md. 103). 104. maddede "in'ikad"ın açıklanması ile tamamlanan bu tarif, Kadri Paşa'nın *Mürşidü'l-ḥayrân*'ında daha teknik olarak şu şekilde ifade edilmiştir: "Taraflardan birinden sâdır olan icabın 'mevzû'da sonucu meydana gelecek şekilde karşı tarafın kabulü ile bağlanmasıdır" (md. 262). Tariflerden anlaşıldığı üzere: a) Hukukî sonuç doğurmak üzere belirtilen ve birbirine uygun olan her karşılıklı irade (iki irade) akiddir; b) Tek taraflı irade akid değildir. Ancak bu iki sonuç İslâm hukuk tarihinde bir gelişme çizgisi takip ederek oluşmakla birlikte ikinci

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

sonuç hâlâ tam bir açıklığa kavuşmamıştır. Fukahanın bir kısmı, bir tasarrufa akid diyebilmek için karşılıklı rızâ ve en az iki iradenin gerekliliği üzerinde dururken çoğunluğu teşkil eden diğerleri tek taraflı irade ile tamam olan tasarrufları da akid kavramına dahil etmişlerdir. Bunlar vasıyet akdinden söz etmekte, hibe, âriyet, karz, kefâlet, rehin akidlerinin yalnızca icap ile mi, yoksa icap-kabul ile mi tamam olacağını tartışmaktadırlar.

Kavâid kitapları ile usul kitaplarının "hüküm" bahsinde akid ve tasarruflar, çeşitli yönlerden tasnif ve taksime tâbi tutulmuşlardır.

1. Meşruiyet bakımından: a) Meşrû akidler, hukukî tasarrufa konu olmalarında kanunun (dinin, şeriatın) sakınca görmediği nesneler üzerinde, usulüne uygun olarak yapılan akidlerdir. b) Gayri meşrû akidler, kanunun yasakladığı, cevaz vermediği akidlerdir; doğmamış hayvanı satmak, fuhuş için kadını, suç işlemek üzere bir insanı kiralamak gibi.

2. Sıhhat bakımından: a) Sahih akidler, aslı ve vasfı, başka bir deyişle unsurları ve bunlara ait şart ve vasıfları kanuna uygun olan akidlerdir. b) Fâsit akidler, aslı veya vasfı kanuna uygun olmayan akidlerdir. Hanefîler bunu da ikiye ayırarak unsurlarda ve bunlara ait şartlarda eksikliği bulunan akidlere **bâtıl**, diğer vasıf ve ayrıntılarda eksikliği bulunanlara ise **fâsit** adını vermişlerdir. Domuz satışı bâtıldır; çünkü akdin unsurları arasında bulunan mevzuu -örneğimizde domuz- İslâm'a göre ekonomik değer taşıyan ve bu sebeple akde konu olabilen bir nesne değildir. Müddet belirlenmeden yapılan bir kira akdi fâsittir; çünkü burada müddet önemli bir ayrıntı şartıdır, vasıftır.

3. Ayna bağlılık bakımından: a) Aynî akidler; âriyet, vedîa, karz, hibe ve rehinden ibaret olan beş nevi akid, konuları olan aynın (malın) teslimi ile tamam oldukları için bu isim altında toplanmışlardır. b) Aynî olmayan akidler; malın teslimine bağlı olmayan, yalnızca icap-kabul ile tamamlanan akidlerdir.

4. Geçerlilik zamanı bakımından: a) Nâfiz akidler, yapıldığı andan itibaren geçerli olur; çünkü akdin taraflarında geçerliliği engelleyen bir vasıf bulunmadığı gibi üçüncü bir hak sahibi ve onun rızâsına ihtiyaç da söz konusu değildir. b) Mevkuf akidler, hak sahibinin serbest olarak irade ve rızâsının alınamadığı akidlerdir; tehdit altında yapılan akidlerle üçüncü şahıs adına vekâletsiz ve izinsiz yapılan akidler böyledir.

5. Bağlayıcılık bakımından: a) Taraflar için bağlayıcı (lâzım) olup karşılıklı anlaşma ile geriye dönük olarak iptali mümkün olmayan akidler. Bunun tipik örneği evlenme akdidir; bu akid çeşitli sebeplerle sona erer; ancak hiçbir şekilde geçmiş ilişkiyi ve bunun getirdiği bazı hakları ortadan kaldırmak mümkün olamaz. Meselâ bir şahıs boşadığı veya ölen eşinin annesi ile evlenemez (evlenme mânii devam eder). b) Taraflar için bağlayıcı olmakla birlikte karşılıklı rızâ ile feshi mümkün olan akidler; kira, satım, sulh gibi. c) Taraflardan yalnız biri için bağlayıcı olan akidler. Rehin akdi rehin vereni, kefâlet akdi de borçluyu bağlar; karşı tarafı bağlamadığı için bunlar tek taraflı irade ile zikredilen akidleri feshedebilirler. d) Her iki taraf için de bağlayıcı olmayan akidler; vekâlet, âriyet, vedîa akidleri gibi.

6. Mevzuun karşılığı bakımından: a) İvazlı akidler; bunlar satım, kira gibi mevzuun karşılığı bulunan akidlerdir. b) İvazsız akidler; bunlarda mevzuun karşılığı yoktur; hibe ve âriyet gibi. c) Başı ve sonu farklı olanlar; borç akdinde ödeme talebine kadar ivazsız, ödeme talebinden itibaren ivazlı akid özelliği vardır.

7. Ödeme (tazmin) sorumluluğu bakımından: a) Ödeme sorumluluğu getiren akidler (ukūdü'd-damân). Satım, mal karşılığında sulh, karz gibi akidlerde akid konusu malı teslim alan taraf tazmin sorumluluğunu da almıştır; mal zayi olursa teslim alanın hesabına zayi olur. b) Emanet akidleri (ukūdü'l-emânât). Vedîa, âriyet, şirket, vekâlet gibi akidlerde karşı tarafa teslim edilen mal emanet hükmündedir; taksirsiz zayi olması halinde, meselâ emanet veya âriyet alan malı ödemez. c) Çifte vasıflı akidler. Meselâ kira akdi böyledir; kiracı elinde mal taksirsiz zayi olursa tazmin gerekmez, ancak kira konusu olan menfaat de kiracının hesabına zayi olmuş sayılır.

8. Gayesi bakımından: a) Mal veya menfaat mülkiyetinin el değiştirmesi için yapılan akidler "temlik"; b) Ortaklık gayesine yönelik akidler "şirket"; c) Alacağı garanti altına almak için yapılan akidler "teminat"; d) Fiil ve tasarrufta birinin yerini diğerinin alması maksadıyla yapılan akidler "temsil"; e) Mevzuu korumaya yönelik akidler "muhafaza" akidleridir.

9. Süreklilik bakımından: a) Satım gibi akidler yapıldığı anda ifa ile son bulur ve "müddetsiz"dir. b) Kira gibi akidler ise yapıldığı anda sona ermeyip ifası zaman aldığı için "müddetli"dir.

10. Şekil bakımından: a) Şeklî akidler; bu akidlerde akdin muteber olabilmesi için kanun birtakım şekil şartları ve merasim getirmiştir. Evlenme akdinde ilân, şahit, resmî makam şartları; taşınmazlarla ilgili mülkiyet, irtifak, rehin gibi akidlerde tapuya tescil şartı bu kabildendir. b) Rızâî akidler; bunlarda şekil şartları söz konusu olmayıp karşılıklı rızâ yeterli görülmektedir. Amme menfaatinin gerektirmediği konularda akidlerin şekil şartlarından sıyrılmış olması bir gelişmişlik alâmetidir ve İslâm hukukunda akidler genellikle şekil şartlarına bağlı değildir.

11. İsimli ve sınırlı olması bakımından: a) İsimli akidler; satım, kira, hibe, şirket gibi akidlerin konu ve gayelerine uygun birer ismi ve kanun tarafından belirlenmiş aslî hükümleri vardır. Eğer bir hukuk sistemi yalnızca kanunlarda adları ve hükümleri zikredilmiş akidleri tanıyor, bunların dışında kalan tasarrufların hukukî sonuçlar doğurmasını kabul etmiyorsa böyle bir sistemde "akid hürriyeti"nden söz edilemez. b) İsimsiz akidler; yalnızca akid, anlaşma, mukavele gibi genel adlarla anılan hukukî tasarruflardır. Bunları insanlar ihtiyaç ve gayelerine göre icat eder, hukukun genel prensipleri içinde yapar ve uygularlar. İslâm hukuk tarihinin çeşitli devirlerinde böyle birçok yeni akid ortaya çıkmış, sonra fukaha bunlara özel isimler bulmuş, hükümlerini tesbit etmişlerdir. Eskilerde isticrâr, icâreteyn, bey'u'l-vefâ akidleri buna örnektir. Günümüzde telif hakkı sözleşmesi, taahhüt sözleşmeleri, birden fazla hizmet veren büyük otellerde kalma sözleşmesi yine isimsiz akid örnekleridir.

Akid Hürriyeti. Çoğu Batılı olan bazı hukukçuların karşı görüş ve iddialarına rağmen (bk. Schacht, s. 151) İslâm hukukunda geniş bir akid yapma ve şart koşma hürriyeti vardır. Nazarî planda bu konu fukaha arasında tartışılmış, başta Zâhirîler olmak üzere bir grup hukukçu, "Prensip olarak akid yapma ve şart koşma yasaktır; ancak âyet, hadis ve icmâın cevaz verdiği akidleri yapmak ve şartları koşmak câizdir" derken çoğunluk, "Prensip olarak akid yapmak ve şart koşmak serbesttir; ancak nasların, kıyas ve icmâın yasakladığı, câiz görme-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

diği akidler yapılamaz, şartlar ileri sürülemez" tezini savunmuşlardır. İbn Teymiyye dört mezhep içinde akid ve şart hürriyetine en geniş yeri Ahmed b. Hanbel'in verdiğini, bunu İmam Mâlik ve diğerlerinin takip ettiğini kaydettikten sonra bir ileri adım daha atarak kanun koyucunun (şâri') ve akdi yapanların maksatlarına aykırı düşmeyen her akdin yapılabileceğini ve her şartın ileri sürülebileceğini söylemiş ve bu görüşünü şu şekilde savunmuştur: 1. Câhiliye devrinde hiçbir nassa dayanılmadan yapılmış olan akidler İslâm'dan sonra da, haram kılınmış bir unsuru ihtiva etmiyorsa geçerli sayılmıştır. 2. Bütün fukaha, naslara göre câiz olup olmadığını bilmeden bir akid yapan kişilerin bu tasarruflarını, gerçekte yasak bir unsur ve vasıf taşımıyorsa geçerli saymışlardır. 3. Allah Teâlâ bir kayıt ve sınır koymadan akidlere riayet edilmesini, akidlerin ifasını emretmiştir. Akdin asıl gayesi ifadır; bunu emretmek ve istemek, prensip olarak akid yapmayı serbest bırakmak ve yapılan akdi muteber saymak demektir (bk. İbn Teymiyye, s. 184 vd., 204 vd.). Uygulamada da daima akid hürriyetine yer verilmiş ve ihtiyacın ortaya çıkardığı yeni akid şekilleri ile akid içindeki şartlar genel prensipler çerçevesinde geçerli sayılmış ve hukuk literatürüne geçmiştir.

Akdin Kuruluşu. Bir akdin kurulması için gereken asgari unsurlar (rükün, çoğulu erkân) üzerinde Hanefîler ile diğer mezhepler arasında görüş ayrılığı vardır. Hanefîler'e göre akdin unsuru, karşılıklı irade beyanı mânasına gelen icap-kabuldür. İcap-kabul ile akdin kurulabilmesi (in'ikad) için ehliyetli tarafların ve akid yapmaya uygun bir konunun bulunması şarttır (bk. *Mecelle,* md. 149, 361). Unsur veya kuruluş şartlarının bulunmaması halinde akid bâtıl olur, bir akid olarak hukukî sonuç doğurmaz. Diğer mezheplere göre icap-kabul, taraflar, konu ve bunlara ait vazgeçilmez vasıf ve şartlar da akdin unsurlarıdır; bütün bunların bulunmaması yahut birinin eksik olması halinde akid bâtıl olur. Bu mezhepler butlandan hareket ederek buna sebep olan şeyleri unsur sayarken, Hanefîler daha teknik bir yaklaşımla akid kavramından hareket etmişler ve buna göre icap-kabulün unsur (rükün), taraflar ve konunun kuruluş şartı, diğer vasıfların ise sıhhat şartı olduğu sonucuna varmışlardır. Bu unsur ve şartlar, muhtevaları ve gerekli vasıfları ile şöyle açıklanabilir: 1. İcap-kabul, karşılıklı irade beyanıdır. Kur'ân-ı Kerîm, akdin karşılıklı rızâ temeline dayanmasında, daha doğrusu akdin karşılıklı rızâdan ibaret olmasında ısrarlıdır (bk. en-Nisâ 4/29). Rızâ psikolojik bir hal olduğu için bunun dışa vuran objektif bir alâmetine ihtiyaç vardır; işte bu alâmet de icap-kabul tabiri ile ifade edilen irade beyanıdır. Teferruatta ictihad farkları bulunmakla beraber, genellikle akid maksadını ifade eden her söz, yazı ve davranış irade beyanı olarak kabul edilmiştir. İcap ile kabulün karşılıklı rızâya delâlet edebilmesi için birbirine uygun olması ve aynı mecliste gerçekleşmesi üzerinde durulmuştur. Hanefîler ve Mâlikîler'e göre akid meclisi, akdin kuruluşu ile ilgili fiil ve davranışlar bütünüdür; icap ile başlar, kabul ile biter. Diğer müctehidlere göre akid meclisi kavramı maddîdir, akdin yapıldığı yer ve akdi yapanların fizik varlığı ile ilgilidir; icap-kabulden sonra başlar, tarafların birbirinden ayrılmalarına yani meclisi terketmelerine kadar devam eder. Birinci ictihada göre akid kabul ile kesinleşirken bu ictihada göre akid meclisi sona erinceye kadar tarafların tek taraflı irade ile akidden rücû etme hakları vardır. 2. Taraflar; akidde taraf olan şahısların hukukî ehliyete sahip olmaları gerekir. Yaş küçüklüğü, akıl hastalığı, akıl zayıflığı ve sarhoşluk gibi sebeplerle temyiz kudretinden mahrum olan kişilerin irade beyanları muteber değildir. 3. Akdin konusu; akde konu olan şeyin mevcut, belirlenmiş (muayyen) ve akde konu olmaya elverişli olması gerekmektedir.

Butlan ve Fesat. Hanefîler'in bu iki kavramı birbirinden ayırdıklarına, unsur ile kuruluş şartlarının bulunmaması halinde butlandan, diğer şart ve vasıfların bulunmaması halinde fesattan bahsettiklerine, diğer müctehidlerin ise bu iki terimi aynı mâna ve sonuç için kullandıklarına daha önce işaret edilmişti. Fesat (çoğunluğa göre butlan) sebebi olarak gösterilen hususlar arasında hata, hile, ikrah, zarar, garar ve cehalet, faiz, fâsit şartlar önemli görülmektedir.

1. Hata. Ehliyeti ortadan kaldıran sebepler rızâ unsurunun yokluğunu, hata, hile ve ikrah ise rızâ unsurunun eksiklik ve sakatlığını ifade etmektedir. İslâm hukuk literatüründe müstakil bir hata nazariyesi yoktur. Ancak, "kusurlu çıkma muhayyerliği, vasıf muhayyerliği, görme muhayyerliği" gibi bahislere yayılmış bulunan hataya bağlı hükümlerin umumi bir nazariyeden kaynaklandığı ve belli prensiplere dayandığı anlaşılmaktadır. Fukaha gerçek iradeyi ihmal etmemiş, fakat beyan edilen, dışa vurulan iradeyi esas almış ve böylece objektif nazariyeye meyletmiştir. Bu prensibin hata nazariyesine yansıması şu şekilde olmaktadır: Hukukî güvenlik ve istikrarı korumak için mümkün olduğu ölçüde dışa vuran iradeyi ve rızâyı esas almak, objektif ölçülerle tesbit edilebilen hata iddialarını da değerlendirerek (bk. *Mecelle,* md. 72) iç iradeye ve gerçek rızâya itibar etmek. Kaynaklarda, akidle ilgili konuda, şahısta, ivazda ve kanunda hata üzerinde durulmuş ve yukarıdaki ölçüler içinde hatanın akde tesiri değerlendirilmiştir.

2. Hile. Fiil, söz ve sükût (kusuru söylememek) yollarıyla yapılan hile karşı tarafın hataya düşmesine sebep olmakta, hata da rızâyı bozduğu için akde tesir etmektedir. Fukaha hileyi **tağrîr*** ve **tedlîs*** terimlerini kullanarak ele almış, açık ve derli toplu bir şekilde incelemiştir. Elbiseyi yeni göstermek için boyamak, ineğin süt verimini fazla göstermek için birkaç gün sağmayıp memesini şişirmek örneklerinde olduğu gibi fiilî hile prensip olarak akdi feshedilebilir hale getirmektedir. Emanet (karşı tarafa güven) esasına dayanan akidlerde yalan söylemek şeklindeki kavlî hilenin de akde tesiri aynı mahiyettedir. Akid konusunda bulunan bir kusuru söylememek şeklinde gerçekleşen sükûtî hile, karşı tarafa "kusurlu çıkma muhayyerliği" hakkını vermekte ve akdi bozulabilir hale getirmektedir.

3. İkrah. *Mecelle*'nin tarifi ile, "Bir kimseyi korkutarak rızâsı olmaksızın bir işi işlemeye haksız olarak icbar etmektir" (md. 948). İkrahın akde tesirinde ağırlık derecesi, ikrahı yapan taraf, ikraha mâruz kalanın psikolojik ve sosyal durumu ayrı ayrı değerlendirilmiştir. Bu konudaki ictihad farkları bir yana, muteber ikrahın kavlî tasarruflara tesiri konusunda müctehidler ikiye ayrılmışlardır. Hanefîler'e göre evlenme, boşama, âzat etme, adak adama gibi feshi kabil olmayan tasarruflar ikrah altında yapılmış olsa bile geçerlidir. Satım, bağışlama, kira gibi feshi kabil olan tasarruflar ise ikrah altında yapılmış olursa, ikrah ortadan kalktıktan sonra buna mâruz kalan tarafın akdi kabul veya red yetkisi vardır. Diğer müctehidlere göre ikrah her iki nevi tasarrufa da tesir eder ve bu tasarruflardan feshi kabil

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

olmayanlar muteber olmaz; meselâ ikrah altında eşini boşayan kişinin evlilik bağı sona ermez. Feshi kabil olan tasarruflar, İmam Mâlik'e göre gayri lâzım (bağlayıcı olmayan), Şâfiî'ye göre bâtıl olarak doğmuş sayılır.

4. Zarar. Akdin sıhhat şartlarından biri de konunun zarara sebep olmadan tesliminin mümkün olmasıdır. Yapının çatısından bir ağacı, bütün bir halının göbek kısmını satma örneğinde konunun teslimi mümkündür; ancak satıcının teslimi yapabilmesi için çatıyı yıkması, halıyı parçalaması ve böylece akdin gereği olmayan bir zarara katlanması gerekecektir. İslâm hukuku bu zararı da fesat sebebi olarak değerlendirmiştir.

5. Garar ve Cehalet. Garar mevzuun var olması, gerçekleşmesi konusundaki risk, belirsizlik ve şüphedir. Cehalet ise varlığı, gerçekleşeceği bilinen mevzuun önemli vasıflarındaki bilinmezliktir. Gökteki kuşu, denizdeki balığı satım konusu yapma örneğinde garardan bahsedilir; çünkü bunların elde edileceği, yakalanacağı belli değildir. Paket içindeki bir nesneyi satım konusu yapma örneğinde cehalet vardır; çünkü burada bir nesnenin var olduğu bellidir; ancak "ne, ne kadar, nasıl olduğu" belli değildir. Çeşitli mezheplerden fukahanın garar ve cehalet konusundaki ifadeleri göz önüne alınınca bu kavramların yüzyıllara ve bölgelere göre değiştiği ve gelişmeler gösterdiği anlaşılmaktadır. Bunları butlan ve fesat sebebi saymaktan maksat da emniyet, adalet ve hakkaniyeti sağlamak, işi şansa bırakmamak, önceden bilinmemek yüzünden tarafların zarara uğramalarını önlemektir. Bunun içindir ki birim fiyat üzerinden anlaşma yapılması, örf ve teamülün kısmen belirsizliği gidermesi, ihtiyacın kaideye ağır basması, akid konusu nesnenin yeterince tarif ve tavsif edilmesi gibi hallerde zayıflayan garar ve cehalet akde tesir edememiş, bu durumlarda akid geçerli sayılmıştır.

6. Faiz. Faizin fesat sebebi olması, "konunun hukukî muameleye uygun bulunmaması" kavramı ile ilgilidir. Bu sonucu doğuran sebeplerden biri de konunun âmir hükümlere, umumi ahlâk ve âdâba, kamu düzenine aykırı olmasıdır. İslâm'ın insan ve ahlâk anlayışına aykırı düşen mevzular bu bakımdan tasarrufa konu olamamış, olması halinde tasarrufun butlanına sebep teşkil etmiştir. Bundan dolayı hür insanın satımı, faizli muameleler, rüşvet anlaşması, kumar, fuhuş vb. konularda yapılan anlaşmalar ve sözleşmeler bâtıldır, hükümsüzdür.

7. Fâsit Şartlar. Akidlerin kendilerine mahsus ve kanunî sonuçları vardır. Bunlara ek olarak tarafların ileri sürdüğü ve ifasını istediği bazı şartlar akde menfi mânada tesir etmekte, fesada sebep olmaktadır. Ancak bu şartları sınırlama konusunda önemli ictihad farkları vardır. Hanefîler, taraflara menfaat sağlayan ek şartların geçerli olabilmesi ve akde tesir etmemesi için akdin gereği veya ona uygun yahut da âdet haline gelmiş olması gerektiğini ileri sürmüşlerdir (bk. *Mecelle,* md. 186-188). Şâfiîler'in görüşü de Hanefîler'inkine yakın bulunmaktadır. Hanbelî ve Mâlikîler akdin getirdiği hak ve borçlara (akdin muktezâsına) aykırı olan şartları geçersiz saymışlar, bu şartların akde tesiri konusunda ise daha müsamahalı olmuşlardır. Hanbelî mezhebine göre, meselâ evlenme akdinde bir kadın kocasına karşı, üzerine ikinci bir kadınla evlenmemesini, odalık almamasını, kendisini evlendikleri yerden uzaklara götürmemesini şart koşabilir. Akid esnasında bu şartları kabul eden koca bunlara riayetle yükümlüdür; aksi halde kadın akdi fesih davası açabilir. İbn Teymiyye şart koşma hürriyetini en geniş sınırlara kadar götürmüş ve akdin maksadı ile naslara aykırı düşmeyen şartların muteber olduğunu ve akde tesir etmediğini ileri sürmüştür. Başka birine satmamak ve bağışlamamak üzere bir malı satmak, akdin maksadına aykırı düşen şarta, faizli kredi vermek ise naslara aykırı şarta örnektir. Fukaha garar, cehalet ve fâsit şart kavramlarına bağlı olarak, bir icap-kabul ile yalnız bir akid yapılması, mahiyet itibariyle birden fazla olan akdin bir irade beyanına sokulmaması konusunda titizlik göstermiş, böyle akidleri de fâsit saymıştır.

Akidlerde Temsil. Roma hukukunun aksine İslâm hukuku, başından beri, temsil edilen şahıs namına hukukî sonuçlar doğuran, bunun için ikinci bir işleme ihtiyaç bırakmayan temsil müessesesini tanımış, hukukî temsilciyi haberci ve aracıdan ayrı mütalaa etmiştir. *Mecelle,* "Vekâlet, bir kimsenin işini başkasına ısmarlaması ve o işte onu kendi yerine koymasıdır" (md. 1449) dedikten sonra bununla aracılık ve emir almanın farklarını açıklamıştır. Buna göre "haberci ve aracı" mânasına gelen **resul**de borç ve hak meydana getiren temsil yetkisi yoktur. Emir terimi ise bazan sadece habercilik ve aracılık, bazan da vekâlet yetkisini ifade etmektedir. Hukukî temsilciye bu yetkiyi veren üç kaynak vardır: Kanun, hâkim, anlaşma. **1.** Kanunî temsil. Bunun da kaynağı dinî naslar ile bunlara dayalı bulunan kanunlardır. Buna göre velî kısıtlı şahısların kanunî temsilcisidir. Hâkim de bazı kısıtlıların, evlenme konusunda velîsi bulunmayan kızların, malının satılması hususunda kısıtlı müflisin kanunî temsilcisidir. **2.** Kazâî temsil. Hâkimin gerektiğinde velî, vasî ve kayyim tayin etmesi halinde kazâî temsilden bahsedilir. **3.** Anlaşmaya bağlı temsil. Vekâlet akdi yapıldığında vekilin yetki kaynağı, vekâlet verenin (asilin) iradesidir. Birisi üçüncü şahıs için bazı tasarruflarda bulunur, sonra üçüncü şahıs bunlara izin verir ve kabullenirse, "fuzûlînin tasarrufu" vekâlete dönüşmüş olur (bk. *Mecelle,* md. 1453). Vekil bu sıfatı ile tasarruflarda bulununca genellikle asilin adını anmakta ve tasarrufu açıkça ona bağlamaktadır. Ancak İslâm hukukunda vekilin tasarrufu kendi adına yapması da câiz görülmüş ve kastına bakılarak tasarruf asil adına geçerli sayılmıştır. Bu takdirde bazı müctehidler, akdin asıl hukukî sonucu mânasına gelen hükmü ile bu sonucu teyit eden, tamamlayan hakları (hukuku) birbirinden ayırmışlar, hükmün asile ait olacağını, hukukun ise vekili bağlayacağını ileri sürmüşlerdir. İstisnaî olarak evlenme akdi ile baba ve dededen ibaret olan velîlerin ve bunların tayin ettikleri vasîlerin küçükler adına yaptıkları tasarruflarda akdin iki tarafını temsil etmeleri de (kendileri için asil, karşı taraf için vekil olmaları) câiz görülmüştür.

Akdin Hukukî Sonucu. Akdin doğurduğu sonuçlara iki açıdan bakılmıştır: Bu sonuçları kimin için doğurduğu, bu sonuçların kimleri ilgilendirdiği; bu sonuçların neden ibaret olduğu.

1. Şahıslar bakımından akdin sonuçları. Akid, bir veya daha fazla borç doğuran bir hukukî tasarruftur. Bu tasarruf akdi yapan şahıslara (taraflara) haklar ve borçlar getirmektedir. Meselâ iki şahıs bir satım akdi yapmışlarsa satın alanın bedeli, satanın da malı teslim etme borçları doğmuş, buna karşı satan bedele, satın alan da mala mâlik ve sahip olma hakkını kazanmışlardır. Şu halde akdin genel hükümleri, birinci derecede akdi yapan taraflarla ilgili olmaktadır. Akid temsil yoluyla yapılmış olursa tem-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

silciler, bunların küllî ve cüz'î halefleri, alacaklılar ve bazı hallerde üçüncü şahıslar da akdin genel hükümleri ile ilgili olmaktadırlar. İslâm hukuk kaynakları, çeşitli bahislere serpilmiş olarak akdin bütün bu şahıslarla ilgilerini bahis konusu etmiştir. Akidle ilgili şahısların başında şüphesiz akdin asıl tarafları gelmekte, bunları temsilciler takip etmektedir. Temsil konusuna yerinde temas edilmiştir. İslâm hukukunda prensip olarak akid üçüncü şahıslara değil, bizzat yahut hukukî temsilcileri vasıtasıyla akdi yapan taraflara tesir etmekte, hukukî sonuçları onlar için doğurmaktadır. Bununla beraber akdin hükmü ile hukuku birbirinden ayrılmıştır. Akdin hükmü, tarafların kastettiği ve akdin nevine göre meydana getirdiği asıl sonuçtur. Akdin hukuku ise onu koruyan, tamamlayan ve asıl sonuçları güçlendiren ikinci derecedeki (hükme tâbi olan) borç ve haklardır. Meselâ bir satım akdinde hüküm, satım konusu malın mülkiyet hakkının satın alana, bedelin mülkiyetinin ise satana geçmesidir. Bu akdin hukuku ise satıcının malı teslim etme ve mal kusurlu çıkarsa geri alma borcu, bedeli isteme hakkı; satın alanın bedeli ödeme borcu, satın aldığı malı isteme hakkı, kusurlu çıktığında geri verme hakkı gibi haklardır. Taraflar dışında kalan şahısları ilgilendirme bakımından bu ayırımın önemine yukarıda işaret edilmiştir.

2. Konusu bakımından akdin genel hükümleri. Konu bakımından akdin genel hükümleri çerçevesinde iki husus vardır: Akdin tefsiri, sınırlarının tesbiti ve ifası; akidden doğan borçların yerine getirilmemesi halinde söz konusu olan sorumluluk (akdî mesuliyet).

A. Akdin tefsiri ve sınırlarının tesbiti konusu İslâm hukukunda özellikle fıkıh usulü ve kavâid kitaplarında ele alınmış, işlenmiş ve genel kaidelere kavuşturulmuştur. İfa konusuna gelince, akid tarafların kanunudur; kanun nasıl genel mânada bağlayıcı ise akid de taraflar için öylece bağlayıcıdır. Akdin mâna ve mahiyeti anlaşılmış, gerektiği takdirde tefsir ve sınırlama da yapılmış ise sıra ifaya, yani tarafların borçlarını yerine getirmelerine gelmiştir. Batı hukuklarında akidlerin tamamına ait bir ifa nazariyesi vardır. İslâm hukukunda ise akidler teker teker ele alınmış, kuruluş, şart ve özelliklerinden bahsedildikten sonra bunlara bağlı olarak nasıl ifa edilecekleri söz konusu edilmiştir. Çeşitli konular üzerine kurulan akidlerin doğurduğu hukukî neticeleri beş maddede toplamak mümkündür: Bedelli veya bedelsiz olarak mal mülkiyetinin nakli, bedelli veya bedelsiz olarak menfaat mülkiyetinin nakli, zimmet borcu yüklemek, iş ve hizmet borcu yüklemek, borçları garanti altına almak. Akid ile ifası gerekli hale gelen bu beş nevi borçla ilgili olarak ifa kaideleri ortaya konmuştur. a) Mülkiyetin nakli hükmü ile ilgili olanlar. İslâm hukukunda mülkiyeti nakleden akdin kendisidir. Akid, diğer bazı sistemlerde olduğu gibi mülkiyeti nakil borcu doğurmaz, doğrudan mülkiyeti nakleder. Yalnız ivazsız akidlerde mülkiyetin nakli teslim ve tesellüm ile tamam olmaktadır. Satım akdinden sonra ve teslimden önce satım konusu malda meydana gelen artışlar satın alana aittir. Tarafların akidden sonraki iflâsları akdin sonucunu etkilemez. Satın alan, teslim almadan önce satım konusu mal üzerinde tasarrufta bulunabilir; müctehidlerin çoğuna göre taşınmaz mallarda, Mâlikîler'e göre aynı zamanda taşınır mallarda satma, kiraya verme, bağışlama gibi hukukî tasarruflar yapılabilir. b) Menfaatin nakli hükmü ile ilgili kaideler. Menfaat mülkiyetini nakleden akidlerde menfaatin elde edilmesi, ifanın gerçekleşme şekli akdin konusuna göre değişiklikler arzeder: Evde oturulur, arazi ekilir, elbise giyilir, hayvana binilir veya yük taşıtılır, hizmetçi ev vb. hizmetlerinde kullanılır... Aylıkçı, yıllıkçı şeklindeki işçi (ecîr-i hâs), iş yerinde hazır olduğu müddetçe ücrete hak kazanır; belli bir iş için kendisiyle akid yapılan usta, işçi vb. (ecîr-i müşterek), işi yapmakla ücrete hak kazanır. Ev, dükkân vb. kiralanmış olması halinde kiraya veren, kira konusu nesneyi teslim etmek ve istifade edilebilir halde tutmak mecburiyetindedir. Bedelsiz menfaat temliklerinde (meselâ âriyet akdinde) menfaat şahsîdir, istifade hakkı başkasına devredilemez; bedelli menfaat temliklerinde (meselâ kira akdinde) menfaat mâliki bunu başkasına devredebilir. c) Zimmet borcu yükleme hükmü ile ilgili kaideler. Zimmet borcu deyndir. Deyn, konusu nakit veya mislî eşya olan borçtur. Zimmet borcunda ödemeyi ya bizzat borçlunun veya temsilcisinin yapması gerekir. Zimmet borcu talebe muhatap olma yükümlülüğü getirir; kim borçlu ise talep de ona karşı ileri sürülür. Zimmet borcu vadeye bağlanabilir, takas ve ibrâ konusu olabilir. d) İş, hizmet ve teminat hükmü getiren, bu nevi hukukî sonuçlar doğuran akidlerde ifa da bu akidlerin tabiat ve maksatlarına uygun olarak yapılır. e) Bazı akidlerin doğurduğu netice de borçların teminat altına alınması, zamanı gelince ifasının garanti edilmesidir. Kefalet, havale ve rehin akidleri bu kabilden olup bey' bi'l-vefâ da bir bakımdan rehindir ve bu sebeple ona ilhak edilmiştir.

B. Akid gerektiğinde tefsir edilir, sınırları belirlenir ve konusu yerine getirilir, haklar alınır, borçlar ödenirse taraflar arasında akdin doğurduğu hukukî bağ sona erer; akdin hüküm ve hukuku fiilen gerçekleşmiş olur. Ancak ifa her zaman bu şekilde gerçekleşmez; bazan verme şeklinde gerçekleşecek bir borcun ifası ya hiç yapılmamış yahut da geç yapılmış olur. Yapmakla gerçekleşecek bir ifa ya hiç yapılmamış, yahut da zamanında yapılmamış olur. Bu durumlarda alacaklı tarafın zarara uğraması, borçlu tarafın da bundan sorumluluğu söz konusudur. Genellikle tazminat şeklinde kendini gösteren bu sorumluluk "akdî mesuliyet"tir. Akdî sorumluluktan bahsedebilmek için üç unsurun bir araya gelmesi gerekir. a) Geçerli bir akdi ifa etmeme şeklinde ortaya çıkan kusur; b) Karşı tarafın bundan dolayı uğradığı zarar; c) Zararın bu kusurdan meydana gelmiş bulunması (illiyet râbıtası). Zarar ekonomik değer kaybıdır. Bu anlayıştan hareket eden İslâm hukukunda zarar ve tazmin konuları, diğer hukuklarda olandan farklıdır. Zarara uğrayan nesnenin tazmin konusu olabilmesi için dinî - hukukî bakımdan ekonomik değer taşıması ve bazı mezheplere göre kendi başına var olabilmesi gerekir. Şarap ve domuz gibi mallar, dinî-hukukî bakımdan değer taşımadıkları için tazmin konusu da olmaz. Bir maldan (evden, dükkândan, hayvandan, arabadan) elde edilen menfaat ise kendi başına var olamadığı için tazmin konusu olup olmayacağı tartışılmıştır. Hanefîler bazı istisnalar dışında menfaatin tazmin konusu olmayacağını ileri sürmüşlerdir. Şâfiîler ise meselâ gasbedilen maldan elde edilen menfaatin mal sahibine ödenmesi gerektiğini ileri sürerek bu konuda ileri bir adım atmışlardır.

Sağlam olarak kurulmuş (sahih) bir akdin yukarıda özetlenen hukukî sonuçları yanında bâtıl ve fâsit akdin hukukî sonuçları üzerinde de durulmuştur. Bâtıl akde iki açıdan bakılmıştır. Maddî bir vakıa olarak bakıldığında bâtıl akid,

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

meselâ bir evlilikte -evli olduklarını zannederek birleştikleri için- tarafların zina yapmış sayılmamaları, doğan çocuğun nesebinin sahih olması, bir nevi mehir ve iddetin gerekli olması gibi sonuçlar doğurmaktadır. Bu tasarrufa bir akid olarak bakıldığında, Hanefîler'e göre bâtıl satım akdinde satılan mal, alıcı tarafından bir üçüncü şahsa satılsa dahi butlan ortadan kalkmaz (ikinci satım butlana tesir etmez) mal ve bedel ikinci alandan ve satandan geri istenir. Mâlikîler'e göre bu durumda ve benzerlerinde üçüncü şahıslar korunur, akid konusu mal onlardan geri alınmaz; ancak ikinci satıcıdan malın kıymeti veya misli talep edilebilir. Hanefîler dışında kalan müctehidlere göre fâsit ile bâtıl arasında fark yoktur. Hanefîler'e göre ibadetlerde ve evlenme akdinde fâsit ile bâtıl aynı hükümdedir. Diğer hukukî tasarruflarda fâsit, bâtıldan farklıdır. Akdin fesadını gerektiren vasıf ortadan kalkarsa akid sıhhat kazanır. Fâsit akid mülkiyeti nakletmez, ancak buna konunun ifası da eklenince (meselâ satım akdinde mal ve bedel alınıp verilince) mülkiyet de intikal eder; yalnız akid yine de feshedilmeye mahkûmdur. İfadan sonra akid konusunun yeni bir akidle el değiştirmesi yahut önemli ölçüde değişikliğe uğraması halinde birinci akdin (fâsit akdin) feshedilme kabiliyeti de ortadan kalkmış olur (bk. *Mecelle,* md. 372).

Akdin Sona Ermesi. Akdin sona ermesi, ortadan kalkması çeşitli şekillerde olabilir. Akid tam olarak ifa edilir, sona erer; bâtıl ve fâsit akidler iptal edilir, ortadan kalkar. Sağlam olarak doğmuş bir akid, henüz tam olarak ifa edilmeden geriye dönük olarak bozulur ve hükümsüz hale getirilir; işte burada söz konusu olan bu sonuncu şekildir. Bu şekilde akdin sona ermesi, ortadan kalkması ya bağlayıcı olmayan akidlerin bağlı olmayan tarafça bozulması veya feshedilmesi yahut da **ikāle*** yoluyla gerçekleşmektedir. **1.** Birinci şıkta tarafların bağlı olmamaları ya akdin özelliğinden gelir: vedîa, âriyet, vekâlet, karz, hibe bu kısmın örnekleridir yahut da muhayyerliklerden kaynaklanır: görme, kusurlu çıkma, hile, fahiş fiyat, vasıf muhayyerliklerine dayalı bozmalar da bu kısmın örnekleridir. **2.** Fesih. İslâm hukuku fesih hakkını birinci şıkta tanımış fakat bunun dışında (akdin özellik ve tabiatından gelen yahut muhayyerliklere dayanan fesih hakkı haricinde) prensip olarak fesih hakkı vermemiş, akdin doğurduğu borcun ifa edilmemesini feshe sebep kılmamıştır. Çünkü fesih, bağlayıcı bir tasarrufun dönüşü mümkün olmayacak şekilde bozulması demektir ve bunun sınırının geniş tutulması hukuk düzeni bakımından sakıncalı olabilir. Fesih hakkının dar tutulmasından doğacak sakıncaları gidermek üzere İslâm hukuku, borcun ifa edilmemesine dayalı defi ve hapis hakkı sahalarını geniş tutmuş; borcu öncelikle ifa etmesi gereken tarafın bunu yapmaması halinde karşı tarafa, buna bağlı olarak kendi borcunu ifayı durdurma (defi) ve akid konusunu elinde tutma (hapis) haklarını geniş ölçülerde vermiştir. Genel kaide bu olmakla beraber istisnaî olarak iki halde borcun ifa edilmemesine dayalı fesih hakkı da tanınmıştır. Bunlardan birincisi, akdin konusu olan malın (satım akdinde teslimden önce satılan malın, kira akdinde kiraya verilen malın) kısmen veya tamamen işe yaramaz, istifade edilemez hale gelmiş olması durumudur. Bu durumda alıcı ve kiracıya akdi fesih hakkı verilmiştir. İkincisi, kira akdinde kira bedelinin ödenmemesi halidir. Satım akdinde bedelin ödenmemesi akdin feshine imkân vermez iken kira akdinde bunun mümkün olması şu gerekçeye dayanmaktadır: Kira akdinde, bedel karşılığında temlik edilen şey mal değil menfaattir; menfaat ise akid esnasında fiilen mevcut olmayıp zaman içinde istifade edildikçe hasıl olacaktır; bu sebeple kira akdinde bedelin ödenmemesi sebebiyle akdin feshedilmesi, ileride hasıl olacak menfaatin teslim edilmemesi olarak kabul edilmiştir. **3.** İkāle. Bundan maksat, sağlam olarak doğmuş, fakat henüz tam olarak ifa edilmemiş bir akdi tarafların karşılıklı anlaşmaya vararak bozmalarıdır (bk. *Mecelle,* md. 163). İkāle yoluyla akdin bozulması, akdin kurulmasında olduğu gibi tarafların icap ve kabulü ile gerçekleşmektedir. Bunun da muteber olabilmesi için bazı şartlar vardır. Tarafların serbest olarak ikāleye razı olmaları, icap ile kabulün aynı mecliste olması, para değişimi akdi bozuluyorsa bedellerin aynı mecliste iade edilmesi, akid ve ikāle konusu olan malın bu sırada mevcut bulunması bu şartların başlıcalarıdır. İkālenin fesih mi, yoksa yeni bir akid ve sözleşme mi olduğu konusunda da farklı ictihadlar vardır. Ebû Hanîfe'ye göre ikāle taraflar bakımından fesih üçüncü şahıslar bakımından yeni bir akid mahiyetindedir. Her iki bakımdan da ikāleyi fesih yahut yeni bir akid sayan ictihadlar da bulunmaktadır. İkālenin fesih yahut yeni bir akid sayılmasının teslim, şüf'a hakkı, akid mevzuu üzerinde tasarruf gibi konularda önemli tesiri ve farklı sonuçları vardır. Meselâ bir taşınmaz malın satımından rücû ediliyorsa, bunu fesih sayan ictihada göre, vaktiyle kullanılmamış bulunan şüf'a hakkını kullanmak mümkün olmaz; halbuki ikāle yeni bir akid gibi telâkki edilirse, önceden kullanılmamış olan şüf'a hakkını bu takdirde kullanmak mümkün hale gelecektir (bk. *Mecelle,* md. 190-196).

BİBLİYOGRAFYA :

Müsned, IV, 325; Buhârî, "Kefâlet", 4; Ebû Dâvûd, "İmâret", 18, 38; Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *el-Ḥucce ʿalâ ehli'l-Medîne* (nşr. Mehdî Hasan el-Kîlânî), Haydarâbâd 1385-90/1965-71, II, 478-776; III, 19 vd.; Sahnûn, *el-Müdevvene,* IV, 2 vd.; Taberî, *Tefsîr,* IV, 28; VI, 31 vd.; Şîrâzî, *el-Mühe̠ẕẕeb,* Kahire 1379/1959-60, I, 265 vd.; Serahsî, *el-Mebsûṭ,* XII, 108-219; XIII; XIV; XV; XVI, 2-59; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *Aḥkâmü'l-Ḳurʾân,* II, 525; İbn Rüşd, *el-Muḳaddimât* (nşr. Muhammed Huccî), Beyrut 1408/1988, II, 19-253; Kâsânî, *Bedâʾiʿ,* V, 133-310; İbn Kudâme, *el-Muġnî,* IV, 3 vd.; Karâfî, *el-Furûḳ,* Kahire 1347, I, 150-151; II, 27, 40; III, 2, 20, 101-102, 141-145, 169, 207-298; IV, 2 vd.; İbn Teymiyye, *el-Ḳavâʿidü'n-nûrâniyye,* Kahire 1951, s. 184 vd., 204 vd.; İbn Cüzey, *el-Ḳavânînü'l-fıḳhiyye,* Beyrut, ts. (Dârü'l-Kalem), s. 131, 163-192; Zerkeşî, *el-Menẕûr fi'l-ḳavâʿid,* Küveyt 1982, I-III; İbn Receb, *el-Ḳavâʿid* (nşr. Tâhâ Abdurraûf Sa'd), Kahire 1391/1971, s. 17 vd.; Bedreddin Simâvî, *Câmiʿu'l-fuṣûleyn,* Kahire 1300, I, 226 vd.; II, 2-32, 47, 82 vd.; Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir,* Kahire 1378/1959, s. 10, 96, 117, 120, 141, 142, 166-174, 275-302, 307-320, 330-340, 342-343, 350-356, 449-471, 538; İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir* (nşr. Muhammed Mutî' el-Hâfız), Dımaşk 1403/1983, s. 18-19, 126-130, 178-181, 240-342, 345, 375-382, 399-438, 445, 447-448, 463, 472 vd.; Kadri Paşa, *Mürşidü'l-ḥayrân,* md. 262; *Mecelle,* md. 72, 103, 104, 163, 186-188, 190-196, 372, 948, 1449, 1453; Ali Haydar, *Dürerü'l-hükkâm,* I-IV; Subhi Mahmesânî, *en-Naẓariyyetü'l-ʿâmme li'l-mûcebât ve'l-ʿuḳūd,* Beyrut 1948, I-II; M. Yûsuf Mûsâ, *el-Emvâl ve naẓariyyetü'l-ʿaḳd,* Kahire 1952; Abdürrezzâk es-Senhûrî, *Meṣâdirü'l-ḥaḳ fi'l-fıḳhi'l-İslâmî,* Kahire 1954-59, I-VI; Mustafa Ahmed ez-Zerkā, *el-Fıḳhü'l-İslâmî fî s̱evbihi'l-cedîd (el-Medḫal),* Dımaşk 1958, I, 288-587; II, 641 vd.; III, 49 vd.; J. Schacht, *İslâm Hukukuna Giriş* (trc. Mehmet Dağ — Abdülkadir Şener), Ankara 1977, s. 151; Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku,* İstanbul 1987, II; Chafik Chehata, "ʿAḳd", *EI₂* (Fr.), I, 328-330.



HAYREDDİN KARAMAN

AKÎDE

(bk. AKÂİD).

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

AKĪDETÜ İBN DAKĪKI'l-ÎD

(عقيدة ابن دقيق العيد)

Şâfiî âlimlerinden Takıyyüddin Muhammed b. Ali b. Dakiku'l-Îd'in (ö. 702/1302) **akaide dair risâlesi.**

Kâtip Çelebi tarafından İbn Dakīku'l-Îd'e nisbet edilen (bk. *Keşfü'z-zunûn*, II, 1157) risâle **ilâhiyyât***, **nübüvvât***, **sem'iyyât*** ve imâmet konularından oluşur. Âlemin yaratılışı bahsi ile başlayan ilâhiyyât kısmında, hudûs delili açıklandıktan sonra Allah'ın sıfatları, yön ve mekândan tenzihi, **istivâ***, irade hürriyeti, Allah'ın görülmesi (**rü'yetullah***), kulların fiilleri ve Allah hakkında mecburiyet (**vücûb*** alellah) fikrinin reddi gibi konular anlatılır. Nübüvvât kısmında, peygamberliğin mûcize ile ispatı, Hz. Muhammed'in nübüvveti ve Kur'an'ın **i'câz*** yönleri kısaca zikredilir. Risâle, nasların bildirdiği ve aklın mümkün gördüğü sem'iyyât konularını sıraladıktan sonra ilk dört halifenin fazilet sırası ve imâmetin şartları bahsiyle sona erer. Eserin bugüne kadar rastlanan tek nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir (Şehid Ali Paşa, nr. 1803/3).

Sekiz varaktan oluşan risâlenin büyük bir kısmı Allah'ın sıfatları konusuyla ilgilidir. Ehl-i sünnet akīdesini işleyen bu küçük risâlenin bilinen tek şerhi İbrâhim b. Ebû Şerîf el-Kudsî'nin *el-ʿİkdü'n-nazîd* adlı eseridir.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Dakīku'l-Îd, *ʿAkīde*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1803/3, vr. 60ᵇ vd.; *Keşfü'z-zunûn*, II, 1157; *Hediyyetü'l-ʿârifîn*, I, 25.



YUSUF ŞEVKİ YAVUZ

AKĪDETÜ İBNİ'l-ARABÎ

(bk. AKĀİDÜ İBNİ'l-ARABÎ).

AKĪDETÜ İBNİ'l-HÂCİB

(عقيدة ابن الحاجب)

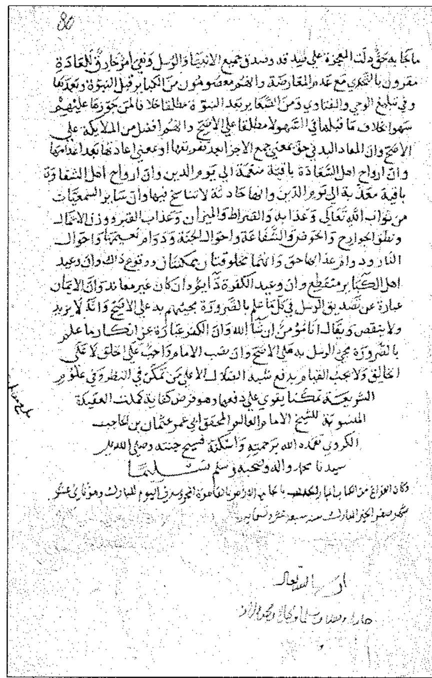
Mâlikî âlimlerinden Ebû Amr Osman b. Ömer b. Hâcib'in (ö. 646/1248) **akaide dair risâlesi.**

Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî (bk. *ʿUmdetü ehli't-tevfîk*, vr. 87ᵃ), Kâtip Çelebi (bk. *Keşfü'z-zunûn*, II, 1157), İsmâil Paşa (bk. *Hediyyetü'l-ʿârifîn*, I, 655) ve Brockelmann (bk. *GAL Suppl.*, I, 539) tarafından İbnü'l-Hâcib'e nisbet edilen risâle **ilâhiyyât***, **nübüvvât*** ve **sem'iyyât*** konularından oluşur. İmanın tarifi ile başlayan risâlede Allah'ın selbî, sübûtî ve haberî sıfatları selef ile Ehl-i sünnet kelâmcılarına göre özetlenir ve sıfât-ı hâliyyeye kısaca temas edilir. Allah'ın görülmesinin (**rü'yetullah***) hak olduğu, bir görüşe göre Allah'ın vech, yed ve istivâ sıfatlarının mevcut olduğu, diğer bir görüşe göre ise mekândan müstağni olması gerektiği ifade edilir. İrade, rahmet ve rızâ sıfatlarından başka kerem sıfatının bulunduğu belirtildikten sonra kulun fiillerini Allah'ın yarattığı, **hüsün*** ve **kubh***un şer'î olduğu, kulun amellerinin mükâfat ve ceza için gerçek sebep teşkil etmediği anlatılır. Nübüvvât bahsinde Hz. Muhammed'in mûcize ile ispatlanan peygamberliğinin diğer peygamberler için delil teşkil ettiği belirtilerek **ismet*** sıfatının peygamberlikten önce de sabit olduğuna işaret edilir. Sem'iyyât kısmında kabir azabı ve nimeti, cismanî diriliş, sırat, mîzan, şefaat, cennet ve cehennem gibi âhiret hallerinin gerçek olduğuna, ayrıca iman ve küfür meselelerine temas eden risâle imâmet konusuyla sona erer.

Büyük boy iki varak tutarındaki *ʿAkīdetü İbni'l-Hâcib*, delillere başvurulmadan düzenlenen bir eserdir. Selef ve halefin telakkilerini özetleyip ittifak ve ihtilâf noktalarını belirtmesi ve müellifin tercihlerini göstermesi bakımından önemlidir.

Kaynaklar *ʿAkīdetü İbni'l-Hâcib*'e dört şerh yapıldığını kaydeder: **1.** Sübkî'nin *Şerhu ʿAkīdeti İbni'l-Hâcib*'i (bk. Zebîdî, II, 94). **2.** Ebû Abdullah Muhammed b. Ebü'l-Fazl Kāsım'ın *Tahrîrü'l-metâlib limâ tezammenethü ʿAkīdetü İbni'l-Hâcib*'i (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1702/1). Büyük boy yetmiş sekiz varak olan eserin girişinde akaid ve kelâm ilimlerinin tarifi, önemli kelâm terimleri, varlık ve âlem telakkileri, hadislere göre kâinatın başlangıcı açıklandıktan sonra risâle hadis, kelâm ve tasavvuf âlimlerinin görüşleri dikkate alınarak şerhedilir. Bu şerh, itikadî konuları her üç telakkiye göre açıklaması bakımından önemli bir eserdir. **3.** Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Zekeriyyâ et-Tilimsânî'nin *Buğyetü't-tâlib fî şerhi ʿAkīdeti İbni'l-Hâcib* adlı şerhi. **4.** Ahmed b. Abbas b. Ebû Mindîl el-Vehrânî'nin *Buğyetü'l-hâtır ve ğunyetü'n-nâzır ʿalâ ʿAkīdeti İbni'l-Hâcib*'i.

ʿAkīdetü İbni'l-Hâcib (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1702/2, vr. 79ᵇ-80ᵃ)





Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. -- Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'l-Hâcib, *ᶜAkîde*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1702/2, vr. 79ᵇ-80ᵃ; Ebû Abdullah Muhammed b. Ebü'l-Fazl, *Taḥrîrü'l-meṭâlib*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1702/1; Senûsî, *ᶜUmdetü ehli't-tevfîḳ*, Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2430, vr. 87ᵃ; *Keşfü'ẓ-ẓunûn*, II, 1157; Zebîdî, *İtḥâfü's-sâde*, II, 94; *Îżâḥu'l-meknûn*, I, 186; *Hediyyetü'l-ᶜârifîn*, I, 655; Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 539.


YUSUF ŞEVKİ YAVUZ

el-AKĪDETÜ'n-NİZÂMİYYE

(العقيدة النظامية)

Eş'arî âlimlerinden Ebü'l-Meâlî el-Cüveynî'nin (ö. 478/1085) **akaide dair risâlesi.**

Cüveynî'nin Nizâmülmülk'e takdim etmek üzere yazdığı için *el-ᶜAḳīdetü'n-Niẓâmiyye fî erkâni'l-İslâmiyye* adını verdiği eserin aslı, adından da anlaşılacağı üzere, temel itikad ve fıkıh konularını ihtiva etmekteydi. Eser Cüveynî'den Gazzâlî'ye, ondan da Eş'arî kelâmcılarından Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'ye geçmiş, İbnü'l-Arabî kitaptan Şâfiîler dışındaki müslümanların da faydalanmalarını sağlamak düşüncesiyle fıkıh konularını çıkararak geri kalan kısmını müstakil bir akaid risâlesi haline getirmiş ve eser onun ihtisar etmiş olduğu bu yeni şekliyle günümüze kadar gelmiştir (bk. Ammar Tâlibî, I, 259).

el-ᶜAḳīdetü'n-Niẓâmiyye, klasik kelâm kitaplarından farklı bir üslûp taşır. Cüveynî, *eş-Şâmil* ve *el-İrşâd*'ını kelâm metoduna göre telif ettiği halde, ashap ve tâbiînin akaid konularında te'vile başvurmamış olmalarını dikkate alarak *el-ᶜAḳīdetü'n-Niẓâmiyye*'de bu selef metodunu seçmiş, temel ilke olarak teslimiyeti (**tefvîz***) benimsemiştir. Risâlede aklî hükümlerle **zarûrât-ı dîniyye***nin yer aldığı bir girişten sonra **ilâhiyyât***, **nübüvvât*** ve **sem'iyyat*** bahisleri incelenmiş, Allah'ın sıfatları ile ilgili olarak ortaya konan genel prensipler yer yer hadislere dayandırılmıştır. Haberî sıfatları te'vil etmemekle beraber **teşbih*** ve **tecsîm***den de kaçınan müellif, "ciltler dolusu kitaplarla ifade edilecek bilgilerden daha faydalı" diye nitelendirdiği "âlemin hudûsü" konusunu, tabiatçı filozofların görüşlerini de dikkate alarak çağdaşlarına nisbetle orijinal bir tarzda işlemiş; ilâhiyyât ve kulların fiilleri konularında Mu'tezile'yi, nübüvvât kısmında ise Brahmanizm'i tenkit etmiş; Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispat ederken Kur'an'ın i'câz yönünü, Allah Teâlâ'nın insanları Kur'an'ın benzerini meydana getirme gücünden yoksun bırakması (**sarfe***) ile izah etmiştir.

Cüveynî'nin son eseri olan *el-ᶜAḳīdetü'n-Niẓâmiyye*, onun kelâm metodu karşısındaki son tavrına ışık tutması bakımından büyük önem taşır. Risâlenin Ebû Bekir İbnü'l-Arabî hattıyla yazılan nüshası Escurial Kütüphanesi'nde mevcuttur (bk. Brockelmann, I, 673). Bu nüsha, M. Zâhid Kevserî tarafından bir mukaddimeyle birlikte, yer yer tenkitler ve şerh mahiyetinde notlar konulmak suretiyle ilk defa 1948'de Kahire'de yayımlanmıştır. Daha sonra Ahmed Hicâzî es-Sekkā eseri, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndeki bir nüshasıyla (III. Ahmed, nr. 1237) Kevserî neşrini karşılaştırıp metnini ayrıntılı bir şekilde tahlil ederek yeniden yayımlamıştır (Kahire 1398/1978). Eser Helmut Klopfer tarafından Almanca'ya çevrilmiştir (1958).

BİBLİYOGRAFYA :

Sübkî, *Ṭabaḳāt*, V, 191; Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 673; M. Zâhid Kevserî, *el-ᶜAḳīdetü'n-Niẓâmiyye* [Cüveynî], Kahire 1367/1948, Giriş, s. 3-6; Ahmed Hicâzî es-Sekkā, *a.e.*, Kahire 1398/1978, Giriş, s. 3; Ammâr Tâlibî, *Ârâ'ü Ebî Bekr b. el-ᶜArabî*, Cezayir, ts. (eş-Şirketü'l-Vataniyye), I, 259.


YUSUF ŞEVKİ YAVUZ

AKĪDETÜ's-SENÛSÎ

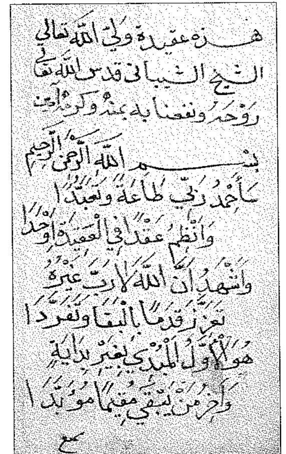
(bk. AKÂİDÜ's-SENÛSÎ).

el-AKĪDETÜ'ş-ŞEYBÂNİYYE

(العقيدة الشيبانية)

Kādiriyye tarikatı şeyhlerinden Ebû Muhammed Yûnus b. Yûsuf eş-Şeybânî'nin (ö. 619/1222) **akaide dair manzum risâlesi.**

Kâtip Çelebi, *el-ᶜAḳīdetü'ş-Şeybâniyye*'yi İmâm-ı Âzam'ın öğrencisi Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'ye (ö. 187/803) nisbet eder (bk. *Keşfü'ẓ-ẓunûn*, II, 1142). Brockelmann ve Fuat Sezgin de aynı görüşü paylaşırlar (bk. *GAL Suppl.*, I, 291; *GAS*, I, 432). Ne var ki İmam Muhammed'in hayatı ve eserlerinden bahseden tabakat kitapları ona ait böyle bir risâlenin varlığından söz etmemektedir (bk. Saymerî, s. 120-130; Kureşî, III, 122-127; Leknevî, s. 163). İmam Muhammed hakkında bir monografi yazan M. Zâhid Kevserî de onun eserleri arasında *el-ᶜAḳīdetü'ş-Şeybâniyye*'yi zikretmemektedir (bk. *Bulûġu'l-emânî*, s. 77-85). Risâlenin Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Fâtih, nr. 3001/2) bulunan nüshasının müstensihi Muhammed b. Ali es-Sirmânî eş-Şâfiî el-Kādirî, "Bu, veliyyullah Şeyh Şeybânî'nin (kaddesallahu rûhah) akîdesidir" demektedir. Başka bir yazmanın müstensihi olan Osman b. Yahyâ da müellif adını Şeyh Şeybânî şeklinde kaydetmektedir (Pertev Paşa Ktp., nr. 626, vr. 346ᵃ). "Şeyh", "veliyyullah", "kaddesallahu rûhah" gibi unvan ve ifadelerin genellikle sûfîler hakkında kullanıldığı göz önüne alındığında, kaynaklarda *el-ᶜAḳīdetü'ş-Şeybâniyye* adıyla bilinen risâlenin fakih olan Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'ye değil, mutasavvıf olarak tanınan Şeyh Ebû Muhammed Yûnus b. Yûsuf eş-Şeybânî'ye ait olması ihtimali ağırlık kazanır. Nitekim risâlede yer alan bazı ifadeler de bu görüşü teyit edici mahiyettedir. Meselâ risâlenin sonunda "Bu, imamımız Şâfiî'nin, ayrıca Mâlik, Nu'mân ve Ahmed'in itikadıdır" tarzında yer alan cümle, eserin 187 (803) yılında vefat eden Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin ölümünden ve dört mezhebin ortaya çıkıp yerleşmesinden sonra kaleme alındığını göstermektedir. Müellifin İmam Şâfiî'ye özellikle dua etmesi, risâlenin bilinebilen ilk şerhinin oldukça geç bir dönemde (aş. bk.) yapılması sadece Şâfiî âlimleri tarafından şerhedilmesi ve **rü'yetullah*** konusunda tasavvufî bir anlayışı ihtiva etmesi de eserin, Hanefî mezhebinin müctehid imamlarından olan Şeybânî tarafından yazılmasını imkânsız kılmaktadır. Ayrıca risâlede yer alan ve Hz. Peygamber'in Allah'ı dünyada gördüğünü benimseyen görüşün, İmam Muhammed'in itikadî fikirlerini nakleden *el-ᶜAḳīdetü't-Ṭaḥâviy-*


هذه عقيدة ولي الله تعالى
الشيخ الشيباني قدس الله تعالى
روحه ونفعنا به عنه وكرمه آمين
بسم الله الرحمن الرحيم
سأحمد ربي طاعة وتعبدا
وأنظم عقدا في العقيدة أوحدا
وأشهد أن الله لا رب غيره
تعزز قدما بالبقا وتفردا
هو الأول المبدي بغير بداية
وآخر من يبقى مقيما مؤبدا

el-ᶜAḳīdetü'ş-Şeybâniyye'nin ilk sayfası (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 3001/2, vr. 3ᵇ)

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. -- Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

ye'de bulunmaması da (bk. Ali b. Ebü'l-İz, s. 95 vd.) onun Muhammed eş-Şeybânî'ye ait olamayacağının bir başka delili sayılmalıdır. Gerek risâlede gerekse incelenebilen şerhlerinde müellifin adıyla ilgili olarak "Şeyh Şeybânî" kaydından başka bir bilgi yer almamaktadır. Ancak bazı yazmalardaki ifadelerden, müellifin Kādirî tarikatı şeyhlerinden Şâfiî mezhebine bağlı biri olduğu anlaşılmaktadır. Tabakat kitaplarının biyografilerinden bahsettiği Şeybânîler yukarıdaki bilgilerin ışığı altında incelendiği takdirde, söz konusu risâlenin müellifinin, Kādiriyye tarikatının Şeybâniyye kolunu kuran, Abdülkādir-i Geylânî'nin müntesiplerinden Yûnus b. Yûsuf eş-Şeybânî (bk. Harîrîzâde, II, vr. 218[a]) olması ihtimalini kuvvetlendirir. Risâle, *el-Ḳaṣîdetü'ş-Şeybâniyye* ve *el-ʿAḳāʾidü'ş-Şeybâniyye* diye de bilinir (bk. *Keşfü'ẓ-ẓunûn*, II, 1142, 1340).

İlâhiyyât*, **nübüvvât*** ve **sem'iyyât***ın belli başlı meselelerine delil zikretmeden temas eden risâle, Allah'ın bazı isim ve sıfatlarını sayarak bunların kadîm olduğunu belirtmekle başlar. Allah'ın arşa **istivâ*** ettiğine, fakat zâtını kuşatan bir mekân ve zaman bulunmadığına dikkat çeken risâlede, kâinat yaratılmadan önce de Allah'ın rab olduğu ve sınırlı bir varlık olmadığı belirtilir. Allah'ın dünyada değil âhirette görüleceği, bu dünyada sadece Hz. Peygamber tarafından görüldüğü, Kur'an'ın Cebrâil vasıtasıyla Hz. Muhammed'e indirilen Allah kelâmı olduğunda şüphe edenlerin küfre gireceği anlatıldıktan sonra geçmiş peygamberlere imanın farziyeti üzerinde durulur. İlâhî sıfatlar konusunda iki aşırı ucu teşkil eden Müşebbihe ile Muattıla'nın görüşlerinin benimsenemeyeceğine işaret edilen risâlede daha sonra imanın -selef anlayışına bağlı olarak- söz, niyet ve fiilden ibaret olduğu belirtilir ve sem'iyyât konuları sıralanır. Her peygambere bir üstünlük veren Allah'ın, son peygamber Muhammed aleyhisselâma zât-ı ilâhîsini dünyada görme şerefini bağışladığını, bunun da Mi'rac gecesi vuku bulduğunu anlatan risâle, şefaat meselesi ve ashabın fazileti konusuyla sona erer.

Yetmiş dokuz beyitten ibaret olan *el-ʿAḳîdetü'ş-Şeybâniyye*, Şâfiîler'in, özellikle Kādirî tarikatına bağlı sûfîlerin itikadî fikirlerini ihtiva etmesi ve rü'yetullahın Hz. Peygamber için dünyada vuku bulduğu konusunda değişik bir Sünnî görüşü aksettirmesi bakımından önemlidir. Risâle 1957 yılında Kahire'de *Mecmûʿu'l-mütûn* adlı akaid metinleri arasında yayımlanmıştır.

el-ʿAḳîdetü'ş-Şeybâniyye Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah el-Aclûnî (*Bedîʿu'l-meʿânî fî şerḥi ʿAḳîdeti'ş-Şeybânî*), Ulvân Ali b. Atıyye el-Hamevî (*Beyânü'l-meʿânî*), Ebü'l-Bekā Ahmed eş-Şâfiî (*el-Muʿteḳadü'l-eymânî*), Muhammed b. Ali el-Mekkî (*Bedîʿu'l-meʿânî*) ve Abdürrahîm b. Abdullah es-Süveydî (*el-Hibetü'l-ilâhiyye*) tarafından şerhedilmiş olup şârihlerin hepsi de Şâfiî'dir (bk. *Keşfü'ẓ-ẓunûn*, II, 1142-1143, 1158; İbnü'l-İmâd, VIII, 218). Bunlardan en önemlisi ve meşhur olanı, İbn Kādî Aclûn diye bilinen Muhammed b. Abdullah'ın (ö. 876/1472) *Bedîʿu'l-meʿânî* adlı şerhidir. *el-ʿAḳîdetü'ş-Şeybâniyye*'nin ilk şerhi olan bu eser genellikle selef ve halefin çeşitli konulardaki görüşlerine yer vererek bunları âyet ve hadislerle açıklamaya çalışır. İmâm-ı Âzam ile Ahmed b. Hanbel'in Allah'ı rüyada gördüklerine dair rivayetler bulunduğu zikredilen şerhte, beyitlerin ele aldığı meseleler Ehl-i sünnet açısından açıklanıp zaman zaman Mu'tezilî görüşlere de temas edilir. *Bedîʿu'l-meʿânî*, gerek tanınmış kelâmcılardan nakiller yapması ve Ehl-i sünnet mezhepleri arasında vuku bulan ihtilâflara yer vermesi, gerekse Ehl-i sünnet'le Mu'tezile arasında cereyan eden tartışmalara çözüm getirmeye çalışması bakımından müstakil bir akaid kitabı niteliğindedir. Eserin diğer bir önemli yanı da zikrettiği görüşlerin kaynaklarını belirtmesidir.

el-ʿAḳîdetü'ş-Şeybâniyye'nin Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'yle (Koğuşlar, nr. 865) Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Pertev Paşa, nr. 626; Lala İsmâil, nr. 706/15; Bağdatlı, nr. 2000/12; Fâtih, nr. 3001/2, 3095/1) çeşitli yazma nüshaları bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

Saymerî, *Aḫbâru Ebî Ḥanîfe*, Haydarâbâd 1394/1974 — Beyrut 1976, s. 120-130; İbn Hallikân, *Vefeyât*, VII, 256-257; Zehebî, *Aʿlâmü'n-nübelâʾ*, XXII, 178; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-muḍiyye*, III, 122-127; Ali b. Ebü'l-İz [?], *Şerḥu'l-ʿAḳîdeti'ṭ-Ṭaḥâviyye*, Beyrut 1980, s. 95 vd.; İbn Kādî Aclûn, *Bedîʿu'l-meʿânî fî şerḥi ʿAḳîdeti'ş-Şeybânî*, Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2286/1, vr. 1[a], 34[a]; *Keşfü'ẓ-ẓunûn*, II, 1142-1143, 1158, 1340; İbnü'l-İmâd, *Şeẕerât*, V, 87; VIII, 218; *Îżâḥu'l-meknûn*, II, 716; Harîrîzâde, *Tibyân*, II, vr. 218[a]; Leknevî, *el-Fevâʾidü'l-behiyye*, s. 163; Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 291; II, 461; Sezgin, *GAS*, I, 432; M. Zâhid Kevserî, *Bulûġu'l-emânî*, Humus 1969, s. 77-85.

 YUSUF ŞEVKİ YAVUZ

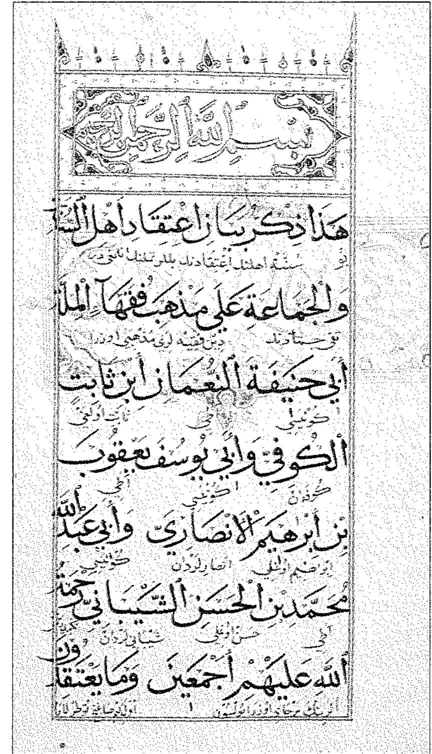
el-AKÎDETÜ't-TAHÂVİYYE

(العقيدة الطحاوية)

Hanefî fakihlerinden Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme et-Tahâvî'nin (ö. 321/933) **akaide dair risâlesi.**

Asıl adı *Beyânü ʿaḳāʾidi Ehli's-sünne ve'l-cemâʿa*'dır. Risâlede, başta tevhid konusu olmak üzere çeşitli kelâm meseleleri klasik kelâm tasnifi içinde ve selef metoduyla incelenmiştir. Ebû Ca'fer et-Tahâvî bu eserinde, Sünnî akîdeyi savunan diğer bazı selef imamları gibi Ehl-i sünnet dışı fırkaların görüşlerine karşı reddiye tarzında bir metot kullanmak yerine, bizzat kendisinin de eserin başında belirttiği gibi, genellikle Ebû Hanîfe ile önde gelen öğrencilerinden Ebû Yûsuf ve Muhammed'in görüşlerine ağırlık vermiştir. Eserde, Sünnîliğin şiarı kabul edilen ve inanılması zaruri görülen hususlar tartışmasız olarak, kısa fakat anlamca zengin cümlelerle ifade edilir. Risâle Ebû Hanîfe'ye nisbet edilen itikadî görüşleri ilk ve en

el-ʿAḳîdetü'ṭ-Ṭaḥâviyye'nin ilk sayfası
(Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2792/3, vr. 23[b])



Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

doğru şekliyle tesbit eden kaynaklardan biri olması bakımından özel bir değer taşır.

Büyük boy on sayfa hacminde olan risâlede önce Allah'ın birliği zât ve sıfatlar açısından ele alınır ve Allah'ın sıfatlarında herhangi bir değişikliğin söz konusu olamayacağı hususu özellikle belirtilerek sıfatla ilgili nasların te'vilsiz kabul edilmesinin önemi üzerinde durulur. Nübüvvet konusunda sadece Hz. Muhammed'in peygamberliği anlatılır ve peygamberliğin sona ermiş olması hususuna ağırlık verilir. Kur'an'a, kelâm sıfatının bir tecellîsi olması açısından bir yorum getirilir ve mahlûk olmadığı (bk. **HALKU'l-KUR'ÂN**) naklî delillerle ispat edilmeye çalışılır. Kader meselesinin çözülemeyen bir ilâhî sır olarak kalacağı belirtilir. Risâlede **istitâat***ın fiilden önce de var olduğu kabul edilmek suretiyle konuya Ehl-i sünnet açısından orijinal bir izah getirilir. Böylece eserin, meselenin çözümünde sonraki Ehl-i sünnet kelâmcılarına rahatlatıcı bir zemin hazırlamış olduğu söylenebilir. Risâlede önemle işlenen diğer bir konu da içtimaî yapının huzur ve selâmetidir. Ashabı sevmenin mecazi anlamda da olsa din ve imandan sayıldığı, onlara kin beslemenin ise yine aynı anlamda küfür ve isyan olduğu belirtilir. Müslümanların halife ve imamlarına itaatları, günah işlemeyi emretmedikleri müddetçe, Allah'a itaat gibi farz telakki edilir. Risâlede inanç esaslarının hemen bütün konuları, karşı görüş ve tartışmalara yer verilmeden, genellikle âyet ve hadislere dayanan veciz cümlelerle ifade edilir. Eserin sonunda Müşebbihe, Cebriyye, Cehmiyye ve Kaderiyye gibi fırkaların görüşlerinden sakınmak gerektiğine de işaret edilir.

el-ʿAkīdetü't-Ṭaḥâviyye'nin Türkiye'de ve Türkiye dışında çeşitli kütüphanelerde çok sayıda yazma nüshası mevcut olup (bk. Brockelmann, I, 172; Sezgin, I, 441) eser Abdullah b. Muhammed b. Humeyd tarafından *Resâʾilü's-selef* içinde neşredilmiştir (Mekke 1394/1974). Eseri, İstanbul Üniversitesi (AY, nr. 3823) ve Süleymaniye (Muhtelit, nr. 1207/13; Ayasofya, nr. 2792) kütüphanelerinde bulunan nüshalar ile Bâbertî şerhine ait (Süleymaniye Ktp., Amcazâde, nr. 1/312; Esad Efendi, nr. 2/1259; İsmâil Paşa, nr. 2/689) nüshaları karşılaştırarak Arif Aytekin tahkik ve tercüme etmiştir (*Ehl-i Sünnet İnanç Esasları: Tahâvî ve Akaid Risalesi*, İstanbul 1985).

Bütün Ehl-i sünnet âlimleri arasında haklı bir şöhrete sahip bulunan *el-ʿAkīdetü't-Ṭaḥâviyye*'nin tesbit edilebilen on iki şerhi vardır (bk. *Keşfü'z-ẓunûn*, II, 1143). Çoğu *Şerḥu'l-ʿAkīdeti't-Ṭaḥâviyye* adını taşıyan bu şerhlerin bir kısmının müellifi Türk asıllıdır. Bunlar arasında Necmeddin Baybars b. Yalınkılıç et-Türkî'nin *en-Nûrü'l-lâmiʿ ve'l-burhânü's-sâṭıʿ*'ı, Mahmûd b. Ahmed b. Mesʿûd el-Konevî'nin *el-Ḳalâʾid fî şerḥi'l-ʿAḳāʾid*'i ve Molla Kâfî Hasan el-Akhisârî'nin *Nûrü'l-yaḳīn fî uṣûli'd-dîn* adlı şerhleri sayılabilir. *el-ʿAḳīdetü't-Ṭaḥâviyye*'ye yapılmış şerhlerden, Sirâceddin Ömer b. İshak el-Hindî (Kazan 1893), Ali b. Ebü'l-İz (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir, Kahire, ts.), Abdülganî el-Meydânî (nşr. Muhammed Muti' el-Hâfız v.dğr., Dımaşk 1402/1982, 2. bs.), Nâsıruddin el-Elbânî (Beyrut 1978), İbn Ebü'l-İz ed-Dımaşkī (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî — Şuayb el-Arnavût, Beyrut 1408/1988) ve Ekmeleddin Bâbertî'ye (nşr. Arif Aytekin, Kuveyt 1989) ait olanlar neşredilmiştir. Bu şerhler metot itibariyle tefsirî mahiyette olup selef akîdesini kendi usullerine göre ispat ve izah etmeye çalışırlar.

BİBLİYOGRAFYA:

Abdullah b. Muhammed b. Humeyd, *Resâʾilü's-selef*, Mekke 1394/1974; *Keşfü'z-ẓunûn*, II, 1143; *Hediyyetü'l-ʿârifîn*, I, 790; II, 409; Brockelmann, *GAL*, I, 172; Sezgin, *GAS*, I, 441; Abdülmecîd Mahmûd, *Ebû Caʿfer eṭ-Ṭaḥâvî*, Kahire 1975, s. 130-133; Arif Aytekin, *Ehl-i Sünnet İnanç Esasları: Tahâvî ve Akaid Risalesi*, İstanbul 1985, s. 15-16.

 ARİF AYTEKİN

el-AKĪDETÜ'z-ZEKİYYE

(العقيدة الزكية)

Mâtürîdî âlimlerinden Ubeydullah b. Muhammed es-Semerkandî'nin (VIII/XIV. yüzyıl) akaide dair eseri.

Tam adı *el-ʿAḳīdetü'z-zekiyye fî şerḥi kelimeti lâ ilâhe illallāh Muḥammedün resûlullāh*'tır. Brockelmann eserin adını *Şarḥ Lā ilāha ila'llāh* şeklinde kaydetmiştir (bk. *GAL Suppl.*, II, 946).

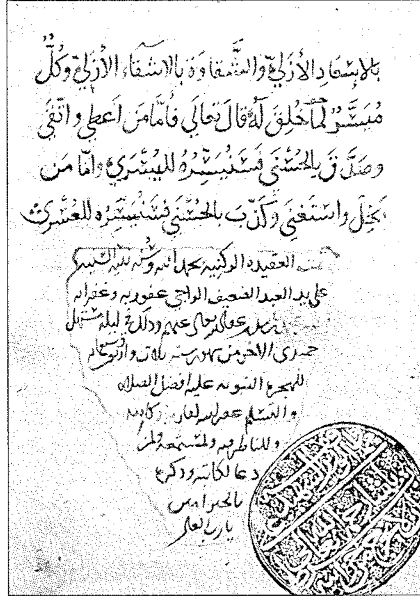
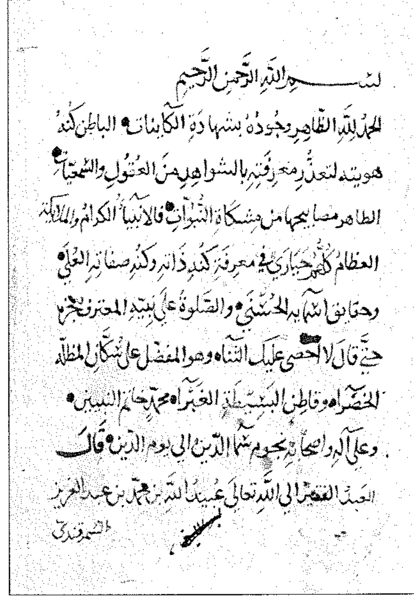
Allah'ın varlığı kâinatın şahadetiyle apaçık bilindiği halde onun mahiyetine insanın akıl erdiremeyeceğine dikkat çekmekle başlayan eser, bir giriş ve üç bölümden oluşur. Kelime-i şehâdetin tefsiri durumundaki girişte imanın tarifi ile esasları sıralanarak kadere imanın Allah'ın sıfatlarına imana, kitaplara, peygamberlere ve âhirete imanın da Hz. Muhammed'in nübüvvetine imana dahil olduğu belirtilir; böylece iman esasları iki asılda toplanmış olur. İmanın mahiyeti ve mukallidin imanı konusuyla giriş tamamlanır.

İlâhiyyât* konularının incelendiği birinci bölüm elli altı fasıldan meydana gelmiştir. Genellikle kısa olan bu fasıllarda âlemin sonlu oluşu (tenâhî-i âlem), âlemin Allah'ın varlığına ait deliller taşıdığına ve ilâhî sıfatların tecelligâhı olduğuna iman etmenin farziyeti, imkân prensibine dayanan isbât-ı vâcib delili, Allah'ı yaratıklara benzetmenin imkânsızlığı, Müşebbihe, Hulûliyye ve **mutasavvife***nin görüşlerinin reddi, selbî ve sübûtî sıfatlar, haberî sıfatların te'vili, vücûd-zât ve zât-sıfat ilişkisi, âlemin yaratılış gayesi, hikmet sıfatı, Allah'a zulüm isnadının reddi, teklîf-i mâlâ yutâk, kulların fiillerinin yaratılışı, hayvanların fiilleri, Allah'ın sıfatları arasındaki uyum, sıfatların sonsuzluğu, Allah'ın görülmesinin (**rü'yetullah***) hem dünya hem de âhirette mümkün olduğu, zât-ı ilâhînin mahiyetini bilmenin imkânsızlığı, **şekāvet*** ve **saâdet***in kadere bağlı olduğu ve diğer ilâhiyyât konuları aklî ve naklî delillerle açıklanır.

Nübüvvât* konularının yer aldığı ikinci bölüm yirmi iki fasla ayrılmıştır. Bu bölümde nübüvvetin aklen mümkün oluşu ve ispatı, peygamberlikle ilgili diğer konularla nebîliğin ölümden sonra devam etmesi, nebînin ictihadı, Hz. Muhammed'in nübüvveti, nebî-velî mukayesesi gibi konulara yer verilir. Müellif burada peygamberler arasında derece farkı bulunmadığını, peygamberlerin vasıflarından olan **ismet***in velîlikte söz konusu olmadığını belirtir. Hilâfete dair meseleler de bu bölümde incelenir.

Sem'iyyât* konularına ayrılan ve elli üç fasıldan oluşan üçüncü bölümde meleklere ve kitaplara iman, imanın mahiyeti ve rükünleri, hüsün-kubuh, mârifet-iman münasebeti, günahların sevaplar üzerindeki etkisi, büyük günah (**kebîre***), tekfir, kabir ziyareti, tövbenin şartları, katilin kısastan önceki tövbesi, kebîreden tövbe etmenin küçük günaha (**sagîre***) tesiri, dinî ilimleri öğrenmenin farz oluşu, gaybı sadece Allah'ın bileceği, şeytan ve cinlerin varlığı, sihir ve nazarın tesiri, **halâ*** nazariyesi, cennet ve orada görevli bulunanların şu anda mevcut olduğu ve ölümsüzlüğü, kabir azabı ve nimeti, kıyametin vukuu ve diğer âhiret halleri anlatılır.

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

el-ʿAkīdetü'z-zekiyye'nin ilk ve son sayfaları (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1691, vr. 1b ve 59b)

el-ʿAkīdetü'z-zekiyye Mâtürîdiyye mezhebinin müteahhir devirdeki kaynaklarından biri olup her akaid kitabında bulunmayan bazı meselelere temas etmesi ve çeşitli konulardaki Mâtürîdiyye'ye ait görüşleri nakletmesi bakımından önemlidir. Ebû Hanîfe, İmam Mâtürîdî, Ebü'l-Leys es-Semerkandî, Ebü'l-Muîn en-Nesefî'den nakillerin de yer aldığı eserde Müşebbihe, Hanbeliyye, Mu'tezile, Eş'ariyye, Haşviyye ve Müneccime gibi belli başlı mezhep ve akımların görüşleri, ayrıca zındıkların, mutasavvıf ve filozofların fikirleri aklî ve naklî delillerle çürütülmeye çalışılır. Eserin Süleymaniye Kütüphanesi'nde küçük boy altmış varak olan bir yazma nüshası vardır (Şehid Ali Paşa, nr. 1691).

BİBLİYOGRAFYA :

Ubeydullah es-Semerkandî, *el-ʿAkīdetü'z-zekiyye*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1691; Brockelmann, *GAL Suppl.*, II, 946.

 YUSUF ŞEVKİ YAVUZ

ÂKİF PAŞA
(1787-1845)

Türk devlet adamı, şair ve münşî.

Ayıntâbîzâde Kadı Mehmed Efendi'nin oğludur. Yozgat'ta doğdu. Tahsilini özel hocaların yanında tamamladı. Bir süre Yozgat âyanı Cebbârzâde Süleyman Bey'in divan kâtipliğini yaptı; onun ölümü üzerine İstanbul'a gelerek amcası Reîsülküttâb Mustafa Mazhar Efendi'nin yardımıyla Dîvân-ı Hümâyun Kalemi'ne girdi (1814). Hizmeti takdir edildi ve altı ay içinde Âmedî Odası'na geçti. 1825'te **âmedci***, iki yıl sonra **beylikçi***, 1832'de ise reîsülküttâb oldu. Bu dairenin adı Umûr-ı Hâriciye Nezâreti'ne çevrilince, o da "efendi" unvanı ve vezirlik rütbesi ile ilk hariciye nâzırı oldu (1835). Kadıköyü'nde avlanırken kaza ile bir Türk çocuğunu yaralayan *Morning Herald*'ın İstanbul muhabiri W. Churchill'i hapsettirmesi üzerine, olaya İngiliz sefaretinin müdahalesi sonucu, hastalığı bahane edilerek azledildi (1836). Bir yıl kadar sonra, rakibi Pertev Paşa Mülkiye nâzırlığından azledilince onun yerine aynı göreve getirildi. Nezâretin adını "âdâb-ı ubûdiyyete münâfî" bularak dahiliyeye çevirtti. Bu görevde de ancak altı ay kalabildi; rakibi Pertev Paşa'nın adamlarından Mehmed Raûf Paşa sadrazam olunca tekrar azledildi. 1839'da Abdülmecid'in tahta çıkışından sonra Kocaeli mutasarrıflığına tayin edildi; ek olarak Bursa, Bolu, Eskipazar ve Balıkesir sancakları da idaresine verildi. Halkın şikâyeti ileri sürülerek, rütbeleri alınmak suretiyle üçüncü defa azledildi ve Edirne'ye sürüldü (1840). İstanbul'dan giden bir heyet tarafından muhakeme edildikten sonra iki yıl sürgün cezasına çarptırıldı. Cezasını tamamlayınca Bursa'da oturmasına izin verildi. Şehzade Abdülhamid'in doğumu münasebetiyle Sultan Abdülmecid'e sunduğu bir tarih manzumesi sayesinde affedilerek İstanbul'a döndü (1842). İki yıl sonra hacca gitti, dönüşünde İskenderiye'den gemiye bineceği sırada hastalanarak öldü. Cenazesi orada Dânyâl peygamberin türbesi yakınlarına defnedildi.

Çağdaşlarınca başarılı bir siyaset adamı olarak kabul edilen Âkif Paşa önce Edirne'de, daha sonra Bursa'da iki yıldan fazla devam eden sürgün sırasında çok ıstırap çekmiş, yakınlarına gönderdiği mektuplarda sık sık yalnızlıktan şikâyet etmiş ve bilhassa Bursa'da iken ölmeyi bile isteyecek kadar büyük bir bedbinliğe düşmüştür. Devrinde kindar, kavgacı, huysuz, bedbin ve ikbalperest olarak tanınan Âkif Paşa, bilhassa "Adem Kasidesi" adlı şiiriyle çoğu çağdaşları olan yerli ve yabancı yazarlar (Nâmık Kemal, Ebüzziyâ Tevfik, Şemseddin Sâmi, Muallim Nâci, Abdurrahman Şeref, Gibb, A. Alric) tarafından yeni edebiyat akımının kurucularından biri olarak görülmüşse de, daha yakın devir edebiyat tarihçileri ve tenkitçiler (Rıza Tevfik, Süleyman Nazif, Fuat Köprülü, İbnülemin Mahmut Kemal İnal, Agâh Sırrı Levend, Ahmet Hamdi Tanpınar ve Mehmet Kaplan) onu tamamen eski tarz dil ve düşüncenin içinde görmüşlerdir. Bununla beraber, Türk edebiyatı tarihinde Batı medeniyeti karşısında Osmanlı aydınının içine düştüğü ferdî ve sosyal bunalımı anlattığı "Adem Kasidesi"nin eski şiirimizde benzerini kolay bulamayacağımız derin bedbinliği, şüpheleri ve cevapsız kalan sorularıyla Ziyâ Paşa'ya, Abdülhak Hâmid'e, hatta Mehmed Âkif'e tesir etmiş olacağı düşünülmelidir. Tanzimat'tan sonraki yıllarda da yaşamış olmakla beraber zihniyet bakımından eskiyi devam ettiren Âkif Paşa'nın eserinde, içinde yaşanılan



Âkif Paşa

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

dünya ve varlığa karşı nefret duygusu kuvvetli bir şekilde işlenmiştir. Cennet, cehennem, hatta mutasavvıfların özlediği **elest*** meclisine dönüş ve Tanrı'nın varlığında yok olma (fenâ), böylece ebediyete ulaşmanın (bekābillâh) zıddı olan "adem" kavramına methiye, İslâmî gelenek içinde oldukça yabancı bir düşüncenin tezahürüdür. Küçük yaşta ölen torunu için hece vezniyle yazdığı "Mersiye" ile "Şeyh Müştak'a Mektup" ve *Tebsıra*'sı da, yenilik getirmediği kanaatlerine rağmen, devrinin yazarlarına yol gösterici olmuştur. Divanındaki bir şiirden (İÜ Ktp., TY, nr. 2597, vr. 161^{b}), meşhur Halvetî şeyhi Çerkeşî Mustafa Efendi'nin müridi olduğu anlaşılan Âkif Paşa'nın "Mersiye" dışındaki şiirleri divan şiiri tarzındadır.

Eserleri. *Münşeât-ı el-Hac Âkif Efendi ve Dîvançe* (İstanbul 1259; eserin İÜ Ktp., TY, nr. 2597'deki nüshası daha tam ve zengindir); *Tebsıra* (4. bs., İstanbul 1300); ölümünden sonra torunu Âkif Bey tarafından neşredilen ve çeşitli mektuplarını ihtiva eden *Eser-i Âkif Paşa* (İstanbul 1290) ile *Muharrerât-ı Husûsiyye-i Âkif Paşa* (nşr. Ebüzziyâ Tevfik, İstanbul 1301) dışında, Arapça'dan çeşitli ilâvelerle tercüme ettiği *Risâletü'l-firâsiyye ve's-siyâsiyye* (İÜ Ktp., TY, nr. 1223) adlı bir eseri daha vardır.

BİBLİYOGRAFYA :

Arthur Alric, *Un Diplomate Ottoman*, Paris 1892; Gibb, *HOP*, IV, 329; Ebüzziyâ Tevfik, *Nümûne-i Edebiyyât-ı Osmâniyye*, İstanbul 1329, s. 118-155; Abdurrahman Şeref, *Târih Musâhabeleri*, İstanbul 1339, s. 16-20; İsmail Habib [Sevük], *Türk Teceddüd Edebiyatı Tarihi*, İstanbul 1340, s. 88-100; İbnülemin, *Son Asır Türk Şairleri*, I, 69-77; Köprülü, *Edebiyat Araştırmaları*, s. 271-315; Tanpınar, *XIX. Asır Türk Edebiyatı*, s. 60-67; a.mlf., "Âkif Paşa", *İA*, I, 242-246; Mehmet Kaplan, *Şiir Tahlilleri I*, İstanbul 1969, s. 6-14; Nihat Hayri Azamat, "Kuşadalı İbrahim Halvetî: Hayatı, Düşünceleri, Mektupları", *Osm.Ar.*, IV (1984), s. 330-331.


ABDULLAH UÇMAN

AKİK

(العقيق)

Halk arasında makbul tutulan bir süs taşı.

Akīk Arapça'da "vadi, dere yatağı, ırmak" mânalarında kullanılan bir kelimedir ve bu taşa da en fazla nehir yataklarında rastlanmasından dolayı **akik** denildiği ("ırmak taşı" gibi) anlaşılmaktadır. Nitekim akiğin Avrupa dillerindeki karşılığı olan **agata**nın da (agate, Achat) Sicilya'daki **Achates** nehir adından geldiği bilinmektedir (bk. Frisk, I, 199).

Akik beyazdan siyaha kadar bütün renklerde ve mat, kısmen şeffaf hallerde bulunan sert ve parlak bir yarı kıymetli (semiprecious) taş cinsidir. En yakın akrabası karnelian gibi bir kuarskalsedon çeşidi olan akik, bazalt damarları arasında veya deniz sahillerinde, ırmak yataklarında ve çöllerde münferit kütleler, yumrular halinde bulunur. Kesildiğinde, dışını kaplayan koyu gri, yeşil-kahverengi kabuğunun altında, tek merkezli daireler şeklinde damarları bulunan parlak ve canlı renklerde bir taş olduğu ve bazı yumruların, ortalarındaki bir boşluk içinde su ihtiva ettiği görülür. Deniz ve nehir kıyılarında bulunanlar, yuvarlanma sebebiyle kabukları aşınmış olduğu için gerçek renklerini belli ederler. Akiğin nasıl meydana geldiği kesinlikle tesbit edilememiş olmakla beraber birbirinden farklı birkaç ayrı şekilde teşekkül ettiği bilinmektedir. Arizona çölünde al akiğe dönüşmüş bir ağaç fosili bulunmuş ve bitki dokusunun damar haline geldiği görülmüştür (bk. Shaffer-Zim, s. 131). Akik dünyanın pek çok yerinde çıkmakta ve en kaliteli örneklerine Yemen (akīk-i Yemânî, Mocha stone), Almanya, Meksika, Brezilya ve Amerika Birleşik Devletleri'nin çeşitli eyaletlerinde rastlanmaktadır. Sertlik derecesi 7 ve özgül ağırlığı 2.65 olup kırılması sedef eğrisi halindedir (konkoidal). XIX. yüzyılın başlarından itibaren Almanya'nın Idar-Oberstein şehrindeki kıymetli taş işleme atölyelerinde, özellikle makbul tutulmayan mat beyaz ve kirli sarı akikler, ısı değişikliği altında kimyevî maddelerle muamele edilerek çeşitli renklere boyanabilmektedir.

Hz. Muhammed'e izâfe edilen akik yüzük taşı (Topkapı Sarayı Müzesi)



Akik milât öncesi asırlardan beri Mezopotamya, Mısır, Yunan ve Roma gibi medeniyetlerde sevilerek kullanılmış, Tevrat'ta başrahibin göğüslüğünün (pektoral) üzerine kakılacak yakut ve zümrüt gibi kıymetli taşlar arasında çeşitli renkleriyle zikredilmiştir (Çıkış, 28/17, 18, 20). Akiğin tarih boyunca, kakmacılığın dışında en fazla yüzük kaşı ve mühür yapımında kullanıldığı görülmektedir. En güzel örnekleri Romalılar ve Rönesans sanatçıları tarafından meydana getirilen ve "cameo" adı verilen bir ziynet eşyası türü, yalnız akiğin halka damarlı cinsinden (onyx) yapılabilmektedir. Cameo çalışmalarında taş oyulurken genellikle koyu renkli damarı fon olarak bırakılmakta, açık renkli damarından da figürler işlenerek iki renkli bir kabartma elde edilmektedir. Büyük akik parçalarından ise fincan, kadeh, kupa, mektup açacağı, şemsiye ve baston sapı gibi eşya yapılmaktadır.

Özellikle müslüman erkekler arasında en makbul yüzük kaşı al renkli Yemen akiğinden yapılanlardır. Bunun sebebi, taşın Arabistan'dan ve genellikle hacılar tarafından getirilmesi olduğu kadar, Hz. Peygamber'in üzerinde "Muhammedün resûlullah" yazan yüzüğünün de akik kaşlı olduğuna inanılmasıdır. Hz. Muhammed'in mektuplarında baskısı bulunan mühür, rivayete göre Hz. Peygamber'in yüzüğünün siyah akik kaşıdır ve bu yüzük, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'den sonra kendisine intikal eden Hz. Osman tarafından kuyuya (Medine'de Bi'rierîs) düşürülerek kaybedilmiş ve yerine yenisi yaptırılmıştır. Halen Topkapı Sarayı Hırka-i Saâdet Dairesi'nde sergilenen üzerinde "Muhammedün resûlullah" yazılı al akiğin Hz. Osman tarafından yaptırılan yüzüğün kaşı olduğu tahmin edilmektedir. Yine, Hz. Ali'nin de üzerinde üç satır halinde "mâşâallah, lâ kuvvete illâ billâh, estağfirullah" sözleri yazılı bir akik yüzüğünün olduğu bilinmektedir (bk. Müttakī el-Hindî, VI, 686). Bazı kaynaklarda Hz. Peygamber'e nisbet edilen, akiğin mübârek olduğuna ve akik yüzük kullanmanın fakirliği giderdiğine dair çeşitli rivayetler yer almakta

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

ise de (a.e., VI, 663-664) bunların güvenilemiyecek ölçüde zayıf hatta **mevzû*** oldukları kabul edilmektedir (bk. Kastallânî, I, 334). Ünlü hadis mütehassısı Ukaylî ise daha kesin bir ifadeyle, Hz. Peygamber'den bu konuda herhangi bir hadis rivayet edilmediğini bildirmektedir (*ed-Ḍuʿafâʾü'l-kebîr*, IV, 449).

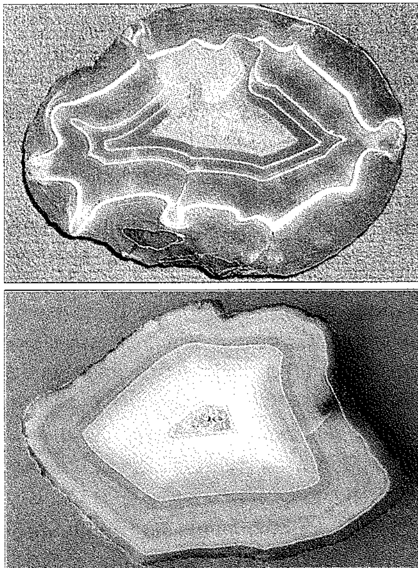
Akik yüzüklerin kaşları genellikle yüksek bombeli ve oval veya yuvarlak olmakta ve daima gümüş halkaya raptedilen bu taşların oturtulduğu yuvanın tabanı oyularak akiğin parmağa temas etmesi sağlanmaktadır. Yüzüklerin, kaşın parmağa dokunacak biçimde yapılmasına, al akiğin vücuda doğrudan temas etmesi halinde akan kanı durdurduğu, asabiyeti teskin ettiği ve savaş alanında soğukkanlılık verdiği gibi bazı batıl inançlar gerekçe gösterilmektedir. Bu inançların ise taşın renginden, suyu kurumuş vadilerde bulunmasından ve özellikle taşıdığı adın kökünü teşkil eden **akkın** (عق) "kesmek" anlamını taşımasından kaynaklandığı tahmin edilebilir. Yüzüklerde kafes tabanını oymanın gerçek sebebi gümüşten tasarruf olsa gerektir ve nitekim gümüş yüzüklerin bir miskalden (4.722 gr.) daha ağır olmaması hususunda zayıf da olsa bir hadis mevcuttur (Ebû Dâvûd, "Ḫâtem", 4; Tirmizî, "Libâs", 43). Üzerine bazı tılsımlı işaretler ve dualar kazınarak boyuna asılan hamailler de tercihen al akikten yapılmakta ve yine vücuda temas edecek şekilde çıplak ten üzerine takılmaktadır.

Halk arasında al akiğin makbul tutulmasına karşılık, İslâmî rüya tabircilerine göre rüyada ak akik görmek al akik görmekten daha hayırlıdır ve akik fakirliğin gideceğine, işlerin düzene gireceğine işaret eder (Nablûsî, s. 86). Akik, tesbih yapımında da haddeli ve yontma (fasetalı) olmak üzere iki ayrı biçimde kullanılmıştır (bk. TESBİH). Haddelilerin, taşın rengine ve imâmesinin uzunluğuna göre kıymetli tesbihler arasında yer almasına karşılık yontmaların fazla bir değeri yoktur. Çünkü taneler haddeden geçmedikleri için aynı ölçüde olmamakta ve köşeleri birbirine sürtünme sebebiyle aşındıklarından dolayı da zamanla donuk bir görünüm almaktadır. Akik İslâmî güzel sanatlarda mühre ve zermühre olarak da kullanılmaktadır (bk. TEZHİP).

BİBLİYOGRAFYA :

Lisânü'l-ʿArab, "ʿaḳ" md.; *Tâcü'l-ʿarûs*, "ʿaḳ" md.; Frisk, *GEW*, I, 199; Ebû Dâvûd, "Ḫâtem", 4; Tirmizî, "Libâs", 43; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 113; Ukaylî, *ed-Ḍuʿafâʾü'l-kebîr* (nşr. Abdülmu'tî Emîn Kal'acî), Beyrut 1404/1984, IV, 449; Kastallânî, *el-Mevâhibü'l-ledünniyye*, Beyrut, ts., I, 334; Müttakī el-Hindî, *Kenzü'l-ʿummâl* (nşr. Bekrî Hayyânî — Safvetü's-Sekā), Beyrut 1405/1985, VI, 663-664, 686; Nablusî, *Taʿṭîrü'l-enâm fî taʿbîri'l-menâm: İslâmî Rüya Tabirleri Ansiklopedisi* (trc. A. Bayram — M. S. Çöğenli), İstanbul 1980, s. 86; Tahsin Öz, *Hırka-i Saadet Dairesi ve Emanat-ı Mukaddese*, İstanbul 1953, s. 28; İslam Yaşar — Nebil Fazıl Alsan, *Mukaddes Emanetler*, İstanbul 1985, s. 51; L. Quick, *Book of Agates*, Philadelphia 1963; P. Shaffer — H. Zim, *Rocce e Minerali*, Milano 1970, s. 80-81, 117, 131; J. Hell, "Akîk", *İA*, I, 247; C. B. Slawson, "Agate", *EAm.*, I, 330-331; W. A. Wooster — C. S. Hurlbut, "Agate", *EBr.*, I, 321.

 SARGON ERDEM



İki boyama akik dilimi

AKÎK
(العقيق)

Medine'nin güneybatısında bulunan bir vadi.

Hurmalıklar ve pınarlarıyla meşhur olan Akîk, Harretülvebre ile Medine'den ayrılır ve Kuzeyde Vâdilhamd ile birleşir. Şiddetli yağmurlardan sonra çevredeki yamaçlardan toplanan sularla geniş bir çay görünümüne bürünen Akîk vadisinde diğer zamanlarda yeterli su bulunmamaktadır. Hz. Ömer devrinde görülen vadide yağmur sonrası toplanan seli seyretme âdeti, günümüzde de devam etmektedir. Akîk'te sahâbeden Sa'd b. Ebû Vakkās, Saîd b. Âs ve Saîd b. Zeyd'in yazlık evleri bulunduğu gibi, Medine'nin ileri gelenlerinden birçoğu da buraya gezmeye gelmekteydiler. Tatlı suları olan, büyük ve küçük olarak ikiye ayrılan Akîk hakkında birçok şiir de söylenmiştir. 1980'de 4000 civarında olan nüfusu, yaz aylarında daha da artmaktadır.

Hz. Peygamber zamanında Medine'den Mekke'ye giden yolun ilk merhalesi, Akîk üzerinden Zülhuleyfe'ye uzanıyordu. Bazı hadislerde, Cebrâil'in Hz. Peygamber'e burada geldiği ve bu sebeple buranın "mübârek bir vadi" olduğu zikredilmektedir. Medineliler'in **mîkāt***ı da yine bu vadideki Zülhuleyfe'dedir. Vadinin Müzeyne topraklarında yer alan kısmı Hz. Peygamber tarafından Bilâl b. Hâris'e **mukātaa*** olarak verilmiş, ancak Hz. Ömer'in hilâfeti zamanında, yeteri kadar imar edilmediği gerekçesiyle bir kısmı alınarak fakir müslümanlara dağıtılmıştır.

Medine'deki Akîk vadisinden ayrı olarak Tâif'te, Orta Arabistan'da, Irak'ta ve Sudan'ın Kızıldeniz kıyılarında da aynı adı taşıyan başka vadiler vardır.

BİBLİYOGRAFYA :

Yâkūt, *Muʿcemü'l-büldân*, IV, 139; İbn Hacer, *el-İṣâbe*, II, 33, 46, 48; Aynî, *ʿUmdetü'l-ḳārî*, Kahire 1392/1972, V, 416-419; Kâtip Çelebi, *Cihannümâ*, İstanbul 1145, s. 520; *Mir'âtü'l-Haremeyn*, II, 1124-1127; Hamed el-Câsir, *Fî Serâti Ġāmid ve Zehrân*, Riyad 1397/1977, s. 68; Ali b. Sâlih es-Sülûk ez-Zehrânî, *el-Muʿcemü'l-coġrâfî li'l-bilâdi'l-ʿArabiyyeti's-Suʿûdiyye: Bilâdü Ġāmid ve Zehrân*, Riyad 1401/1981, s. 168-169; H. Lammens, "Akîk", *İA*, I, 247; G. Rentz, "al-ʿAḳīḳ", *EI²* (İng.), 336-337.

 İDRİS BOSTAN

AKÎKA
(العقيقة)

Çocuğun doğumunun ilk günlerinde bir şükran ifadesi olarak kesilen kurban.

Yeni doğan çocuğun başındaki saça Arapça'da **akîka** denir. Akîka kurbanı kesildiği gün çocuğun saçı traş edildiği için kurbana da akîka adı verilmiştir. İslâm öncesi dönemde Araplar arasında akîka kurbanı kesmek âdetti. İslâmiyet bu âdeti meşrûlaştırmış, fakat çocuğun başına kan sürülmesini menetmiştir (bk. Ebû Dâvûd, "Eḍâḥî", 20). Bununla ilgili hadislere dayanan âlimlerin çoğuna göre akîka kanını çocuğun başına sürmek mekruhtur. Hz. Peygamber, Câhiliye devrinde yalnız erkek çocukları için kesilen

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

akîka kurbanını kız çocuklarına da teşmil etmiş, ayrıca, "ana babaya karşı gelmek" anlamındaki **ukūk** ile aynı kökten gelen akîka kelimesinden hoşlanmadığını belirterek, bir şükür ifadesi olarak kesilen bu kurban için, "itaat ve ibadet" anlamına gelen **nüsük** kökünden türetilmiş **nesîke** tâbirini kullanmayı tercih etmiştir (bk. *el-Muvaṭṭaʾ*, "ʿAḳīḳa", 1; *Müsned*, II, 182; Nesâî, "ʿAḳīḳa", 1). Bununla birlikte bazı hadislerde akîka kelimesinin kullanılmış olması, muhataplara bildikleri kelimelerle hitap etme gayesine bağlanmış veya bu kelimeyi kullanmanın da câiz olduğu şeklinde yorumlanmıştır.

Konuyla ilgili hadislerin muhtelif rivayetleri sebebiyle akîka kurbanının dinî hükmü üzerinde fıkıh âlimleri ihtilâf etmişlerdir. Mâlik b. Enes, Ahmed b. Hanbel ve Şâfiî'ye göre akîka kurbanı kesmek sünnet, Zâhirî mezhebine göre vâciptir. Ebû Hanîfe'ye göre ise mubahtır. Kaynaklarda Hanefîler'e göre akîkanın mendup olduğu da zikredilmektedir.

Fukahanın çoğunluğuna göre akîka kurbanı koyundan olabileceği gibi sığır ve deveden de kesilebilir. İmam Mâlik'e göre ise koyun kesilmesi efdaldir. Kurban edilecek hayvanda bulunması gereken vasıflar bakımından akîka da kurban bayramında kesilen normal kurban gibidir. Eti hakkındaki hüküm de aynıdır.

Akîka kurbanının çocuğun doğumunun yedinci günü kesilmesi müstehaptır. Aynı gün saçları traş edilerek çocuğa isim konması (bk. AD KOYMA) ve kesilen saçların ağırlığınca gümüş veya altının sadaka olarak verilmesi de müstehaptır. Konuyla ilgili hadislerin hepsinde gümüş zikredilmekte, fukahanın altın da tasadduk edilebileceği şeklindeki görüşleri ise kıyasa dayanmaktadır. Kurban yedinci gün kesilmezse, Hz. Âişe'nin belirttiğine göre, on dördüncü veya yirmi birinci günlerde kesilebileceği gibi daha önce veya sonra kesilmesi de câizdir. Hanbelîler'e göre akîka kurbanı kesmek, fıtır sadakasında olduğu gibi babanın görevidir; başkası kesemez. Ancak onun ölümü veya kesmekten kaçınması halinde başkası tarafından kesilebilir. Şâfiîler'e göre ise bu görev, çocuğun nafakasını temin etmekle mükellef olan kimseye aittir. Bu hususta rivayet edilen bir hadisten anlaşıldığına göre baba, anne veya bir başkası da kesebilir.

Hz. Âişe'den gelen bir rivayete dayanan Şâfiî ve Hanbelîler'e göre, çocuğun sağlık ve esenliği için bir uğur sayılarak akîkanın kemiklerinin kırılmadan mafsallarından ayrılması gerekir. Mâlikîler'e göre ise çocuğun beşerî hırslarının kırılmasına vesile olması için, ayrıca Câhiliye devrindeki uygulamanın aksini yapmak maksadıyla akîkanın kemikleri kırılmalıdır.

BİBLİYOGRAFYA :

Lisânü'l-ʿArab, "aḳ" md.; *el-Muvaṭṭaʾ*, "ʿAḳīḳa", 1; *Müsned*, II, 182; Ebû Dâvûd, "Eḍâḥî", 20; Nesâî, "ʿAḳīḳa", 1; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, Kahire 1379/1959-60, I, 248; Kâsânî, *Bedâʾiʿ*, V, 69; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, I, 397; İbn Kudâme, *el-Muġnî*, VIII, 645-649; Aynî, *ʿUmdetü'l-ḳārî*, Kahire 1348, XXI, 82-83; Şirbînî, *Muġni'l-muḥtâc*, Kahire 1958 → Dımaşk, ts. (Dârü'l-Fikr), IV, 293; *el-Fetâva'l-Hindiyye*, Bulak 1310, V, 362; Harâşî, *Şerḥu Muḫtaṣarı Ḫalîl*, Bulak 1317, III, 46-48; Şevkânî, *Neylü'l-evṭâr*, V, 149 vd.; Cevad Ali, *el-Mufaṣṣal*, IV, 652 vd.; Th. W. Juynboll – J. Pedersen, "ʿAḳīḳa", *EI²* (İng.), I, 337.



FAHRETTİN ATAR

AKĪL b. EBÛ TÂLİB

(عقيل بن أبى طالب)

Ebû Yezîd Akīl b. Ebî Tâlib b. Abdilmuttalib el-Hâşimî el-Kureşî (ö. 60/680)

Hz. Ali'nin büyük kardeşi.

Hz. Ali'den yirmi yaş büyüktür. Milâdî 580'de doğdu. **Ensâb*** ve tarih bilgisiyle Câhiliye devrinde Kureyş kabilesi arasında önemli bir yeri olup anlaşmazlıklarda hakemliğine başvurulan dört kişiden biri idi. Bedir Gazvesi'nde Mekkeli müşrikler safında savaştı ve müslümanlara esir düştü. Amcası Abbas b. Abdülmuttalib tarafından verilen 4000 dirhem fidye ile esaretten kurtuldu. Müslüman olduğu tarih hakkında ihtilâf vardır. Bazılarına göre Hudeybiye Antlaşması'ndan önce, bazılarına göre hemen sonra, bir kısmına göre ise Mekke'nin fethinden önce 630 yılı başlarında müslüman olmuş ve Medine'ye gitmiştir. Kardeşi Ca'fer ile Mûte Seferi'ne katıldı. Yakalandığı bir hastalık sebebiyle daha sonraki savaşlarda bulunamadı. Ancak Huneyn Gazvesi'ne iştirak ettiği ve herkesin dağıldığı sırada Hz. Peygamber'in yanından ayrılmadığı da rivayet edilir. Hz. Ömer devrinde **divan***ın düzenlenmesinde görevlendirildi. Hz. Ali'nin halifeliği sırasında ödemek mecburiyetinde olduğu büyük bir borç meselesinde ondan beklediği yardımı göremeyince, kendisine gerekli yardımı sağlayan Muâviye'ye katıldı ve Sıffîn'de kardeşine karşı savaştı. Belâgatı ve hazır cevaplılığıyla da meşhur olan Akīl, Muâviye döneminde veya Yezîd'in halifeliğinin ilk günlerinde vefat etti.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Hişâm, *es-Sîre*, IV, 492; İbn Sa'd, *eṭ-Ṭabaḳāt*, IV, 42-44; İbn Kuteybe, *el-Maʿârif* (Ukkâşe), s. 120, 155, 204; Belâzürî, *Ensâb*, I, 365; Taberî, *Târîḫ* (Ebü'l-Fazl), II, 426, 465-466; IV, 209-210; İbn Abdülber, *el-İstîʿâb*, III, 157-158; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ġābe*, IV, 63-66; a.mlf., *el-Kâmil*, II, 132; V, 541; İbn Hacer, *el-İṣâbe*, II, 494; F. Buhl, "Akîl", *İA*, I, 248; L. Veccia Vaglieri, "ʿAḳīl b. Abī Ṭālib", *EI²* (İng.), I, 337.



AHMET ÖNKAL

AKĪLETÜ ETRÂBİ'l-KASÂİD

(عقيلة أتراب القصائد)

Şâtıbî (ö. 590/1194) **tarafından, Ebû Amr ed-Dânî'nin *el-Mukniʿ* adıyla Kur'ân-ı Kerîm'in imlâsına dair yazdığı eserin nazmedilmiş şekli (bk. el-MUKNİʿ).**

AKİS

(العكس)

Mantık ve edebiyat alanlarında kullanılan bir terim.

☐ MANTIK. Bir önermedeki konuyla yüklemin yerlerini değiştirerek yeni bir önerme elde etme.

Sözlükte "döndürme, tersine çevirme, bir şeyin başını sonuna, sonunu başına getirme" anlamlarına gelen **akis**, İslâm mantık literatüründe Aristo mantığındaki **conversio** teriminin karşılığı olarak kullanılmıştır. Klasik mantıkta genellikle "ahkâmü'l-kazâyâ" veya "aksâmü'l-kazâyâ" başlıkları altında önermeler (kazıyye) arasındaki ilişkiler incelenirken biri **tekabül***, diğeri de akis olmak üzere iki ilişki üzerinde durulmuştur. Akis, asıl denilen önermenin nitelik (olumluluk veya olumsuzluk) ve doğruluğunu (sıdk) olduğu gibi bırakarak yüklemini konu, konusunu yüklem yapmak suretiyle meydana getirilir. Eğer aslın niteliği aynı kalmakla birlikte doğruluğu değişirse buna akis değil **inkılâb** denir. Buna karşılık aksi elde etmek için aslın niceliğini korumak gerekmez; ayrıca aslın yanlış olması durumunda akis doğru olabilir.

Akis, **düz döndürme** (aks-i müstevî) ve **ters döndürme** (aks-i nakîz, aks-i mütekâbil) şeklinde ikiye ayrılır.

1. Düz döndürme, bir önermenin niteliğine, doğruluk ve yanlışlığına dokun-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

madan yüklemini konu, konusunu yüklem yapmadır. Meselâ "İlâh olan fâni değildir" önermesinden "Fâni olan ilâh değildir" şeklinde bir aks-i müstevî çıkarılabilir. Bu önermelerin ikisi de doğrudur; ikisinde de nitelik (olumsuzluk) korunmuştur. Doğruluk ve nitelik önerme çeşitlerine uygulandığında düz döndürme bakımından şu sonuçlara varılır: a) Tümel olumsuz (el-külliyyetü's-sâlibe) önermenin düz döndürmesi tümel olumsuzdur. Meselâ "Hiçbir insan taş değildir" önermesinin aksi "Hiçbir taş insan değildir" olur. b) Tikel olumlu (el-cüz'iyyetü'l-mûcebe) önermenin düz döndürmesi yine tikel olumludur. Meselâ "Bazı şairler akıl hastasıdır" önermesinin aksi "Bazı akıl hastaları şairdir" olur. c) Tümel olumlu (el-külliyyetü'l-mûcebe) önermenin düz döndürmesi tümel değil, tikel olumlu olur. Buna göre, meselâ "Bütün insanlar fânidir" önermesinin düz döndürmesi "Bütün fâniler insandır" olamaz. Çünkü bu ikinci önerme yanlıştır, yani asıldaki doğruluk unsuru ihlâl edilmektedir. Şu halde bunun düz döndürmesi "Bazı insanlar fânidir" olacaktır. d) Tikel olumsuz (el-cüz'iyyetü's-sâlibe) önermenin düz döndürmesi olmaz; çünkü her zaman doğru sonuç vermez. Meselâ "Bazı insanlar şair değildir" önermesinden "Bazı şairler insan değildir" şeklinde bir önerme çıkarılamaz.

2. Ters döndürme ise bir önermenin olumluluk ve olumsuzluğunu, doğruluk veya yanlışlığını olduğu gibi bırakarak konusunun zıddını (nakz) yüklem, yükleminin zıddını konu yapmaktır. Ters döndürmede olumlu önermeler düz döndürmedeki olumsuz önermeler gibi, olumsuz önermeler ise olumlular gibi sonuç verir. Buna göre: a) Tümel olumlunun ters döndürmesi tümel olumludur. Meselâ "Her insan canlıdır" önermesinin aksi "Her canlı olmayan insan olmayandır" olur. b) Tikel olumlunun ters döndürmesi sonuç vermez. c) Tümel olumsuzun ters döndürmesi tikel olumsuz olur. Meselâ "Hiçbir insan at değildir" önermesinin aksi "Bazı at olmayan insan olmayan değildir" olur. d) Tikel olumsuzun ters döndürmesi tikel olumsuzdur. "Bazı insanlar kâtip değildir" önermesi, "Bazı kâtip olmayanlar insan olmayan değildir" şeklinde ters döndürülebilir.

İbn Sînâ'ya göre, tümel olumsuz olan hakiki mümkün önerme ters döndürülemez. Buna göre, meselâ "Hiçbir insanın kâtip olmaması mümkündür" önermesi "Hiçbir kâtibin insan olmaması mümkün değildir" şeklinde ters döndürülemez. İbn Hazm'a göre, tümel olumlu olan imkânsızın ters döndürmesi hem tümel hem de tikel olabilir. Çünkü bunların ikisi de daima doğru sonuç verir. Meselâ "Bütün insanların taş olması imkânsızdır" önermesi hem "Bütün taşların insan olması imkânsızdır", hem de "Bazı taşların insan olması imkânsızdır" şeklinde ters döndürülebilir.

BİBLİYOGRAFYA :

Tehânevî, *Keşşâf*, "ʿaks" md.; A. Lalande, *Vocabulaire Technique et Qritique de la Philosophie*, "conversion" md.; Aristo, *Organon III: Birinci Analitikler* (trc. Hamdi Râgıb Atademir), Ankara 1963, s. 6; Fârâbî, *el-İbâre*, Hamidiye Ktp., nr. 812, vr. 23b; İbn Sînâ, *eş-Şifâʾ IV: Kıyâs* (nşr. Saîd Zâid), Kahire 1964, s. 75, 93; a.mlf., *en-Necât*, Kahire 1331, s. 44; İbn Hazm, *et-Taḳrîb li-ḥaddi'l-manṭıḳ* (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1959, s. 112; Gazzâlî, *Miʿyârü'l-ʿilm* (nşr. Süleyman Dünya), Kahire 1960, s. 119; Abdurrahman Bedevî, *el-Manṭıḳu's-sûrî ve'r-riyâżî*, Küveyt 1981, s. 139-141.

 M. Naci Bolay

□ EDEBİYAT. Bir cümle veya mısradaki kelime yahut kelime gruplarının yer değiştirilmesiyle yapılan edebî sanatın adı.

Aks ü tard ve **aks ü tebdîl** de denir. Bir mısra veya cümledeki kelime yahut anlamlı kelime gruplarının yerlerini değiştirerek önce geleni sona, sondakini başa getirmek suretiyle ikinci bir mısra veya cümle yapma sanatıdır. "Kibarın kelâmı kelâmın kibarıdır" sözü, belâgat kitaplarının sık sık tekrarladıkları akis örneklerindendir. Belâgat kitapları bu sanatı ilm-i bedîin kısımlarından olan mâna sanatlarından saymışlardır. Aksin yapılış şekilleri üzerinde ayrıca ayrıntılı bir biçimde durulmuş ve değişikliğin tam ve eksik olmasına göre **aks-i tâm** ve **aks-i nâkıs** diye ikiye ayrılmıştır. Bu iki şekle şu örnekler verilebilir: Aks-i tâm: "Dîdem ruhunu gözler gözler ruhunu dîdem / Kıblem olalı kaşın kaşın olalı kıblem" - Nazîm. Aks-i nâkıs: "Gelse dergâhına ikrâm görürler küremâ / Küremâ dergehine gelse görürler ikrâm" - Ziyâ Paşa.

Bilhassa yenileşme devrindeki yenilik taraftarı yazarlar, bir nükte veya tezat yoluyla söylenmek isteneni daha güzel anlatmak gayesi taşımadıkça bu sanatın kullanılmamasını tavsiye etmişlerdir. İlk söyleyişle ikinci söyleyiş arasında önemli bir anlam farkı bulunması gerektiğini, yoksa sanatın anlamsız olabileceğini belirtmişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA :

Abdünnâfi İffet, *en-Nef'u'l-muavvel*, İstanbul 1290, II, 165-166; Recâizâde Mahmud Ekrem, *Ta'lîm-i Edebiyyât*, İstanbul 1299, s. 318-320; Muallim Nâci, *Istılâhât-ı Edebiyye*, İstanbul 1308, s. 208; Mehmed Rifat, *Mecâmiu'l-edeb I: Usûl-i Fesâhât*, İstanbul 1308, s. 324; Reşîd, *Nazariyyât-ı Edebiyye*, İstanbul 1328, s. 287-288; Gibb, *Osmanlı Şiir Tarihi* (trc. Halide Edip Adıvar), İstanbul 1943, s. 106-107; Tâhirülmevlevî, *Edebiyat Lügatı* (nşr. K. Edib Kürkçüoğlu), İstanbul 1973, s. 19; M. Kaya Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri I: Belâgat*, Ankara 1980, s. 331; Weil, "Aks", *İA*, I, 274; A. Schaade – [G. E. von Grunebaum], "Balāgha", *EI²* (İng.), I, 981-983.

 Kâzım Yetiş

AKKÂ

(عكا)

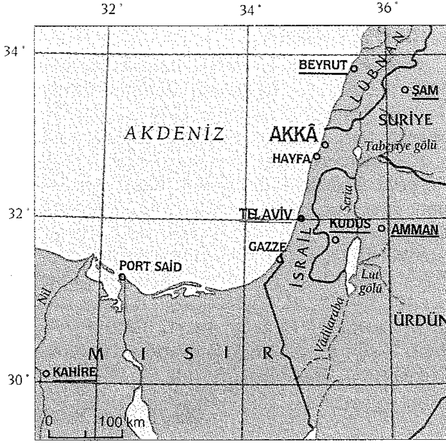
Filistin'in batı kıyısında bulunan önemli bir şehir.

Bugün İsrail Devleti sınırları içinde yer alan Akkâ şehri, Hayfa koyunun (eskiden Akkâ koyu) kuzeyinde muhtemelen milâttan önce III. binyıl içinde kurulmuştur. Güneyinde bulunan Hayfa'ya 15 km. uzaklıktadır. 1982'de 39.100 kadar olan nüfusu, değişik din ve mezheplere mensup insanlardan oluşmaktadır.

Ahd-i Atîk'te Akkō adıyla geçen şehre eski Mısırlılar 'kr, Grekler Ptolemais, Fransızlar Acre adını vermişlerdir. Akkâ Hz. Ömer zamanında 636'da Şürahbîl b. Hasene tarafından fethedildi. Daha sonra Bizanslılar'la yapılan savaşlar sırasında tahrip edildiyse de Halife Muâviye zamanında yeniden inşa edildi. Muâviye Suriye valisi iken (640), bölgede bulunan Bizans'tan kalma eski havuzları onartarak gemi inşasına uygun hale getirtti ve böylece Akkâ o devirde İskenderiye'den sonra gemi inşasına uygun ikinci büyük tersane oldu. Ayrıca Akkâ Limanı müslümanların Akdeniz'deki ilk deniz seferleri için donanma üssü olarak da kullanıldı. 649'da Kıbrıs'a, 654'te Rodos'a düzenlenen seferler Akkâ'dan başlatıldı. Emevîler devrinde önemli bir liman haline gelen şehirde Ahmed b. Tolun büyük dalgakıranlar yaptırttı. X. yüzyılın ortalarında İhşîdîler'in, 969'dan itibaren de Fâtımîler'in eline geçen şehir, Fâtımîler döneminde bölgede faaliyet göstermeye başlayan Türkmenler ve Selçuklular tarafından zorlandı. 1074'te Selçuklu emîrlerinden Şöklü burayı ele geçirdi. 1087'den sonra ise şehir yeniden Fâtımîler'in idaresine girdi.

Haçlı seferleri Akkâ'nın tarihinde yeni bir dönemin başlangıcı oldu. Bu önemli

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.



Akkâ

liman şehri 1104'te, I. Haçlı Seferi kumandanlarından Kudüs Haçlı Krallığı'nın kurucusu I. Baudouin (1100-1118) tarafından ele geçirilerek hıristiyanların hareket üssü haline getirildi. Bu dönemlerde sayısız çiftlikleri, büyük ve emniyetli limanı, kalabalık ve değişik menşeli halkı ile geniş bir şehir olarak tarif edilen ve bölgenin en büyük ticarî merkezi olan Akkâ, 9 Temmuz 1187'de Selâhaddîn-i Eyyûbî tarafından zaptedildi. Kudüs'ü geri alma yolunda hıristiyanlar için büyük bir engel teşkil eden stratejik öneme sahip Akkâ Kalesi III. Haçlı Seferi sırasında bir haçlı kuvveti tarafından kuşatıldı. Şiddetli çarpışmalar sonunda kaleyi müdafaa edenler teslim oldu ve şehir Henri de Champagne'in idaresine verildi (1191). Böylece uzun süre Filistin'deki Haçlı Krallığı'nın merkezi olan Akkâ, 1229'dan sonra büyük şövalye tarikatlarından bilhassa St. Jean şövalyelerinin karargâhı haline geldi ve bu sebeple St. Jean d'Acre adıyla anılmaya başladı. 1291'de Memlük Sultanı el-Melikü'l-Eşref Haçlılar'ın Filistin'deki hâkimiyetine son verince Akkâ'yı da zaptetti. Yavuz Sultan Selim zamanında Suriye ile birlikte Osmanlı topraklarına katılan Akkâ'da Kanûnî'nin izni ile Fransızlar bir ticaret merkezi kurdular.

Osmanlı hâkimiyetinde Akkâ, Safed livâsına bağlı bir nahiye merkezi idi. XVI. yüzyıl **tahrir*** defterlerine göre Akkâ nahiyesi sınırları içinde altmış kadar köy bulunuyordu. Defterlerde Akkâ köy olarak kaydedilmiş olup bölgenin idarî ve adlî işlerine bakan kadı da burada oturuyordu. XVI. yüzyıl başlarında Akkâ'nın merkez nüfusu tahminen 115-120 kişiden ibaretti (BA, *TD*, nr. 427, s. 110-111); XVI. yüzyılın ikinci yarısında ise 280-300 arasında değişmekteydi (BA, *TD*, nr. 300, s. 234-235; nr. 1038, s. 95; nr. 559, s. 277-278). Bu yüzyılda, zaman zaman isyan eden bazı Arap aşiretlerinin hücumlarına mâruz kalmakla birlikte Akkâ Limanı önemini muhafaza ederek ticarî özelliğini korudu. Nitekim iskele geliri XVI. yüzyıl başında 500 akçe iken bu yüzyılın ikinci yarısında 2000 akçeye yükseldi. Ayrıca şehrin çevresinde özellikle pamuk ziraatı, bunun sonucu olarak da pamuk sanayii ve ticareti önem kazandı. Akkâ'dan elde edilen vergi gelirlerinin yarı hissesi önceleri Halîlürrahman Vakfı'na ait iken daha sonra Kudüs'teki Ribâtülmansur Vakfı'na aktarıldı. Bu devirlerde şehir kalesi mâmur durumda olup civarındaki bazı köylerin vergi gelirleri, kale burçları ile toplarının tamiri ve eksikliklerin giderilmesi şartı ile kale muhafızlarına tahsis edilmişti.

XVII. yüzyılın ikinci yarısında şehre gelen Evliya Çelebi'ye göre, Safed sancağına bağlı olan Akkâ'da nâib, muhtesib, gümrük emini, kale muhafızları mevcuttu ve halkının çoğunluğunu gemicilerle tüccarlar oluşturuyordu. Şehrin asıl surları harap haldeydi ve kale muhafızları şehrin güney tarafında Lala Mustafa Paşa'nın yaptırdığı küçük bir kalede bulunuyordu. Kalenin içinde bir cami, zahire ambarı, limana dönük toplar vardı. Dış tarafında ise 1000 kadar ev mevcuttu. İskele başında Sinan Paşa'nın yaptırdığı mükemmel bir **balyos*** hanı yer alıyor ve burada yedi devletin balyosu oturuyordu. Hanın hemen yanında da Sinan Paşa Camii bulunuyordu.

XVIII. yüzyıla kadar küçük bir kasaba halinde kalan şehir bu tarihten itibaren canlılık kazandı ve asrın ikinci yarısında bölgenin merkezi durumuna geldi. 1750'lerden beri bölgede faaliyet gösteren ve Osmanlılar'a isyan eden Zâhir Ömer, Akkâ'yı ele geçirip kendisine merkez yaptı. Harap durumdaki surlarını tamir ettirdi; şehri iskâna açarak ticareti canlandırmaya ve geliştirmeye çalıştı. Bu dönemde Akkâ'nın ticarî önemi daha da arttı; hatta Fransızlar burada yeni ticaret kolonileri kurmaya başladılar. Bu sırada Zâhir Ömer İsyanı'nı bastırmak isteyen Osmanlı Devleti Cezayirli Hasan Paşa'yı Akkâ üzerine gönderdi. Şehir 1775'te tekrar Osmanlılar'ın eline geçti ve buranın muhafızlığı Cezzâr Ahmed Paşa'ya verildi. Daha sonra Sayda ve Şam valisi olan Cezzâr Ahmed Paşa Akkâ'yı merkez yaparak rakiplerine karşı mevkiini kuvvetlendirdi. Bu sıralarda Mısır'a asker çıkaran Napoléon Bonaparte Akkâ'yı kuşattı ise de (18 Mart 1799) başarısızlığa uğrayarak geri çekildi. Bundan sonra Cezzâr Ahmed Paşa'nın idaresindeki Akkâ yeniden inşa edildi ve büyük bir gelişme kaydetti. 1804'te burada vefat eden Cezzâr Ahmed Paşa'nın şehirde bir camisi, medresesi, çarşısı, birçok çeşme ve sebili bulunmaktadır.

Akkâ 1832'de, askerleriyle birlikte Suriye ve Anadolu'ya yürüyen Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa'nın oğlu İbrâhim Paşa tarafından kuşatıldı. Şehir, altı ay süren bu kuşatma sonunda harap bir halde Osmanlı muhafızlarından teslim alındı. Mısır meselesiyle ilgili olarak 15 Temmuz 1840'ta yapılan Londra Kongresi'nde kaydıhayat şartı ile Mehmed Ali Paşa'ya teklif edilen Suriye şehirleri arasında Akkâ da yer alıyordu. Ancak anlaşma şartları kabul edilmeyince, İngiltere ve Avusturyalılar'ın yardımı ile Suriye sahilleri abluka altına alındı; Sur ve Sayda şehirlerinden sonra Mehmed Ali



Akkâ şehrinden bir görünüş

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.





Akkâ'da basılan hicrî 489 (1095) tarihli altın sikke (İstanbul Arkeoloji Müzesi, Teşhir, nr. 668)

Paşa'nın bu bölgedeki son dayanak noktası olan Akkâ yeniden Osmanlı hâkimiyetine girdi. Bundan sonra bir sürgün yeri ve hapishane olarak şöhret kazandı.

1888'de idarî taksimat açısından vilâyet haline getirilen Beyrut'a bağlanan beş mutasarrıflıktan biri de Akkâ oldu. Burada I. Dünya Savaşı'ndan önce Hayfa-Akkâ demiryolu hattı kuruldu. Akkâ 1918'de İngilizler tarafından işgal edildi. II. Dünya Savaşı'ndan sonra ise bu bölge ile ilgili olarak Birleşmiş Milletler Komisyonu tarafından yeni bir plan ortaya atıldı (29 Kasım 1947). Ancak Mayıs 1948'de İngiliz himayesi sona erdiği sırada İsrail kuvvetleri şehri işgal ettiler.

Akkâ'da küçük el sanatları ve metalurji, dokuma, gıda endüstrileri gelişmiştir. Ayrıca turistik önemi de son yıllarda artmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

BA, *TD*, nr. 300, s. 234-235; nr. 427, s. 110-111; nr. 559, s. 277-278; nr. 1038, s. 95; Belâzûrî, *Fütûḥ* (Rıdvân), s. 124-125; Makdisî, *Aḥsenü't-teḳāsîm*, III, 162-163; İbn Cübeyr, *er-Riḥle*, Beyrut 1384/1964, s. 276-277; Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, III, 105-107; F. R. Charles-Roux, *Les Echelles de Syrie et de Palestine au XVIII^e siècle*, Paris 1928, s. 133; U. Heyd, *Ottoman Documents on Palestine 1552-1615*, Oxford 1960, s. 42, 60, 81-82, 84, 111, 129; Ali Sevim, *Suriye ve Filistin Selçukluları Tarihi*, Ankara 1983, s. 51-54, 133-134; Ramazan Şeşen, *Salâhaddîn Devrinde Eyyûbîler Devleti*, İstanbul 1983, s. 76-95; M. C. Şahabeddin Tekindağ, "Yeni Kaynak ve Vesîkalar Işığı Altında Bonaparte'in Akkâ Muhâsarası", *TD*, sy. 20 (1965), s. 1-20; H. Rhode, "The Geography of the Sixteenth Century Sancak of Safad", *Ar.Ott.*, X (1987), s. 179-218; *Mv.Fs.*, III, 290-306; Cedric Norman Johns, "Acre", *EBr.*, I, 102-103; F. Buhl, "Akkâ", *İA*, I, 250-251; a.mlf., "ʿAkkā", *EI²* (İng.), I, 341; Feridun Emecen, "Zâhir Ömer", *İA*, XIII, 455-456.

 FERİDUN EMECEN

AKKĀD, Abbas Mahmûd

(عباس محمود العقاد)

(1889-1964)

Mısırlı gazeteci, mütefekkir, şair ve edebiyat münekkidi.

Babası Mahmûd İbrâhim el-Akkād Dimyatlı, annesi ise Diyarbakırlı bir aileye mensuptur. Asvan'da doğdu. İlkokulu bitirdikten sonra Kahire'ye giderek resmî bir dairede görev aldı (1904); fakat memuriyetten hoşlanmadığı için işini bırakarak (1907) gazeteciliğe başladı. 1912-1918 yılları arasında yine memurluğa dönerek I. Dünya Savaşı yıllarında öğretmenlik yaptı; savaştan sonra tekrar gazeteciliğe başladı. Dil ve edebiyat alanındaki yazılarıyla temayüz edince Arap Dili Akademisi (Mecmau'l-lugati'l-Arabiyye) ve Arap İlimler Akademisi (el-Mecmau'l-ilmiyyü'l-Arabî) üyeliklerine seçildi (1940). Ayrıca, Mısır'ı İngilizler'den kurtarmak için mücadele eden Sa'd Zağlûl Paşa'nın kurduğu Vefd Partisi'nden parlamenter ve partinin en büyük ideologu olarak siyasî hayatta önemli rol oynadı (1929-1930, 1944-1950). 1950 yılından itibaren, özellikle 1952'de cumhuriyetin kurulmasından sonra, ilerlemiş yaşının da etkisiyle siyasetten çekildi. Ölümüne kadar kendini dinî konular üzerinde araştırma yapmaya vakfetti ve bu alanda yazdığı eserleriyle büyük takdir topladı. 1960'ta Cumhurbaşkanı Cemal Abdünnâsır tarafından kendisine "Devlet Edebiyat Takdir Mükâfatı" verildi. 12 Mart 1964'te öldü ve Asvan'a gömüldü.

XX. yüzyıl Mısır kültürünün gelişmesinde önemli bir yeri bulunan Akkād gazeteci, eğitimci, polemikçi, tenkitçi, edip ve şair olarak ün yaptı. İlkokul mezunu olduğu halde kendi kendini yetiştirdi ve baskı kabul etmeyen karakterinin de etkisiyle tamamı mücadelelerle dolu bir ömür geçirdi.



Abbas Mahmûd Akkād

Dindar bir aileden gelen Akkād fizik ve moral olarak güçlü bir yapıya sahipti. Onun çetin bir sanat ve siyaset adamı olarak yetişmesinde, o günkü Mısır'ın içinde bulunduğu şartların büyük tesiri olmuştur. Edebiyat zevkini ve mücadele ruhunu kazanmasında sohbetlerine katıldığı Ahmed el-Cedâvî'nin, millî siyaset görüş ve ahlâkını elde etmesinde Muhammed Abduh'un önemli rolü vardır. Daha dokuz yaşlarında iken edebiyata ilgi duymuş, ilk eseri Hz. Peygamber için yazdığı kasideler olmuştur. Çocukluğundan itibaren pek çok Batı kaynaklı edebiyat ve felsefe kitabı okumuş ve bu eserlerin tesirinde kalarak bir süre inkâra düşmüşse de, yazdığı dinî eserlerinden de anlaşılacağı gibi, kısa bir müddet sonra daha güçlü olarak tekrar imana dönmüştür. O, modern Arap edebiyatının en çok eser veren şair ve yazarlarından biridir. İlki 1919 yılında yayımlanan ve sayısı onu geçen divanları, bazı ünlü klasik ve modern Arap şairleri üzerine incelemeleri, dil ve edebiyatı konu alan araştırmaları ve en fazla başarı sağladığı tenkit türünde pek çok eseri bulunmaktadır. İngilizce, Almanca ve Fransızca'yı çok iyi öğrenmiş, Batı kültürünü hazmetmiş ve özellikle William Hazlitt, Mill Macaulay ve Coleridge gibi İngiliz yazarlarla Lessin, Schopenhauer ve Nietzsche gibi Alman düşünürlerin etkisinde kalmıştır.

Abbas Mahmûd, tenkidin hürriyet devrinin ürünü olduğunu belirtir. Kendisi de doğuştan tenkit kabiliyetine sahip ve Arap edebiyatının en büyük münekkitlerinden biri sayılmaktadır. Abdurrahman Şükrî ve Abdülkādir el-Mâzinî ile birlikte Medresetü't-tecdîd veya el-Mezhebü'l-cedîd adını verdikleri bir edebiyat akımının öncülüğünü yapmış ve Mustafa Sâdık er-Râfiî, Emîrü'ş-şuarâ Ahmed Şevki gibi eski edebiyat taraftarlarına şiddetle hücum etmiştir. Ancak edebiyatta yeniliği "taklitten kaçmak" şeklinde tanımlamış, yeni edebiyatta olduğu kadar eski edebiyatta da güzel şiirin bulunduğunu kabul etmiştir. Onun gazeteciliği sert bir milliyetçi kalem şeklinde gelişmiş, İngiliz yanlısı Nahas Paşa hükümetini on makalede devireceğini söylemiş ve bunu dokuzuncu makalede başarmıştır. Aynı görüşle Osmanlılar hakkındaki fikrini "Türk devletinin bekasını isterim, hâkimiyetini istemem" şeklinde ifade etmiş ve II. Abdülhamid'i yalnız Meşrutiyet'in ilânında övmüştür. 1942 yılında, Hitler en güçlü döneminde iken

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

yazdığı bir makalede, onun sonuçta mağlûp olacağını söyleyerek ileri görüşlü bir yazar olduğunu da ispat etmiştir.

Daha sağlığında hayatı, sanatı ve fikirleri üzerinde altmıştan fazla araştırma yapılmıştır (bk. Hamdi es-Sekkût, II, 799-806). Bu eserlerde Akkād bütün cepheleriyle ele alınmış, sanat ve düşünce hayatının genel bir kritiği yapılmıştır. Hamdi es-Sekkût tarafından hazırlanan ve Dârü'l-kütüb müessesesince "A'lâmü'l-edebi'l-muâsır fî Mısr" serisinin beşinci kitabı olarak neşredilen iki ciltlik bibliyografik çalışma bunların en önemlisi sayılabilir.

Kırk bin ciltlik bir kütüphaneye sahip bulunan Akkād edebî, felsefî, dinî ve siyasî konularda yüzden fazla eser kaleme almıştır. Bazıları defalarca basılmış olan eserlerinden belli başlılarını şöyle gruplandırarak zikretmek mümkündür:

Edebî Eserleri. a) Divanları: *Yakazatü'ş-şabâḥ* (Kahire 1916); *Vehcü'z-zahîre* (Kahire 1917); *Eşbâḥu'l-aṣîl* (Kahire 1921); *Eşcânü'l-leyl* (Kahire 1925) (bu dört divan *Dîvânü'l-ᶜAkkād* adıyla bir araya getirilmiştir, Kahire 1928); *Hediyyetü'l-kervân* (Kahire 1933); *Vaḥyü'l-erbaᶜîn* (Kahire 1933); *ᶜÂbirü's-sebîl* (Kahire 1937); *Eᶜâṣîrü Maġrib* (Kahire 1942); *Baᶜde'l-eᶜâṣîr* (Kahire 1950) (bu beş kitap da *Ḥamsetü devâvîn li'l-ᶜAkkād* adıyla yeniden yayımlanmıştır, Kahire 1973). **b) Edip ve şairlerle ilgili eserleri: 1.** *ᶜÖmer b. Ebî Rebîᶜa şâᶜirü'l-ġazel* (Kahire 1951). **2.** *et-Taᶜrîf bi-Shakespear* (Kahire 1958). **3.** *İbnü'r-Rûmî ḥayâtühû min şiᶜrih* (Kahire 1931). Bu eser Akkād'ın edebî görüşlerini dile getirmesi bakımından önemlidir. **4.** *Cuḥâ eḍ-ḍâḥiki'l-muḍḥik* (Kahire 1956). Bu eserinde Araplar'ın Nasreddin Hoca'sı durumunda olan Cuhâ'yı ele almakta ve gülmenin felsefesini yapmaktadır. **5.** *Ebû Nuvâs* (Kahire 1953). Bu eser Akkād ile Tâhâ Hüseyin ve Selâme Mûsâ arasında edebî münakaşalara sebep olmuştur. **c) Diğerleri: 1.** *Maṭlaᶜu'n-nûr* (Kahire 1955). **2.** *el-Luġatü'ş-şâᶜire* (Kahire 1960). Bu iki eseriyle Tâhâ Hüseyin'in *Fi'ş-şiᶜri'l-câhilî* adlı eserini tenkit etmektedir. **3.** *ed-Dîvân fi'n-naḳd ve'l-edeb* (Kahire 1921). İbrâhim el-Mâzinî ile birlikte yazdıkları bu eserde, eski edebiyat taraftarlarından Mustafa Sâdık er-Râfiî ile Ahmed Şevki tenkit edilmektedir. Buna karşılık Mustafa Sâdık er-Râfiî de Akkād'ın *Vaḥyü'l-erbaᶜîn* adlı divanını, *el-ᶜAkkād ᶜale's-seffûd* isimli eseri ile tenkit etmiştir (Kahire 1930). **4.** *Ḥulâṣatü'l-yevmiyye* (Kahire 1912). Akkād'ın ilk eseri olup tenkit hakkındaki ilk görüşlerini ihtiva etmektedir. **5.** *el-Fuṣûl* (Kahire 1922). Bu eserinde, bir taraftan *Sefiller* adlı kitabındaki şahısları ince bir tahlile tâbi tutmadığından dolayı Victor Hugo'yu diğer taraftan da *Sefiller*'i Arapça'ya çeviren Nil şairi Hâfız İbrâhim'i tercümedeki dikkatsizliği ve metne hâkim olamayışı sebebiyle tenkit etmektedir. **6.** *Eştât müctemeᶜât* (Kahire 1963). Bu eserinde Arapça'nın diğer dillere üstünlüğünü anlatmaktadır. **7.** *Sâre* (Kahire 1937). Yegâne romanıdır.

Siyasî Eserleri. *el-Ḥükmü'l-muṭlaḳ fi'l-ḳarni'l-ᶜişrîn* (Kahire 1930). Bu kitabında Melik Fuâd'a dil uzattığı için dokuz ay hapse mahkûm edilmiştir. *Saᶜd Zaġlûl* (Kahire 1936); *Hitler fi'l-mîzân* (Kahire 1940); *Benjamin Franklin* (Kahire 1956); *eṣ-Ṣahyûniyyetü'l-ᶜâlemiyye* (Kahire 1956).

Felsefî Eserleri. *eş-Şeyḫ er-reᵓîs İbn Sînâ* (Kahire 1946); *İbnü'r-Rüşd* (Kahire 1953); *Bernard Shaw* (Kahire 1950).

İslâmî Eserleri. 1. ***Allah**** (Kahire 1947). Tarih boyunca ulûhiyyet fikrinin kaynağı ve geçirdiği safhaları konu alan bu kitap onun en değerli eserlerinden biridir. **2.** *ᶜAbḳariyyetü Muḥammed* (Kahire 1942). Otuz yılda tamamlanan bu eserin en uzun bölümlerini, en fazla tartışılan ve hataya düşülen konular olarak Hz. Peygamber'in savaşlarına ve evlilik hayatına ayırmıştır. Ancak Batı kültürünün tesirinde kalarak, Hz. Peygamber hakkında **abkariyye** (deha) kelimesini kullanması, yani Hz. Muhammed'in başarısını onun ilâhî vahye mazhar oluşu yerine beşerî deha ile izaha çalışması ve mûcizeye karşı tavır takınması, haklı olarak şiddetli tenkitlere mâruz kalmasına yol açmıştır. Nitekim Şeyhülislâm Mustafa Sabri de Akkād'ın eserini takdir etmekle birlikte onu bu konuda tenkit etmiştir (bk. *Mevḳıfü'l-ᶜaḳl*, IV, 10 vd.). Bu eser M. Said Şimşek tarafından *Hz. Muhammed'in Eşsiz Deha ve Şahsiyeti* (Konya 1979) adıyla Türkçe'ye tercüme edilmiştir. **3.** *ᶜAbḳariyyetü'ṣ-Ṣıddîḳ* (Kahire 1943). Bu eser de Ali Özek tarafından *Hz. Ebû Bekir'in Şahsiyet ve Dehası* (İstanbul 1968) adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir. "Abkariyye" serisinin diğer kitapları şunlardır: *ᶜAbḳariyyetü ᶜÖmer* (Kahire 1942); *ᶜAbḳariyyetü'l-İmâm "ᶜAlî İbn Ebî Ṭâlib"* (Kahire 1943); *ᶜAbḳariyyetü Ḫâlid* (Kahire 1945); *ᶜAbḳariyyetü'l-Mesîḥ* (Kahire 1953); *ᶜAbḳariyyetü'l-ıṣlâḥ ve't-taᶜlîm Muḥammed ᶜAbduh* (Kahire 1963). Bu serinin Ebû Bekir, Ömer ve Hâlid b. Velîd'e dair kitaplarındaki fikir ve tahlilleri, muhtelif tarihlerde on kadar müellif tarafından lise öğrencilerinin faydalanması için sadeleştirilerek neşredilmiştir (bk. Hamdi es-Sekkût, II, 799, 806). **4.** *Dâᶜi's-semâᵓ... "Bilâl b. Rebâḥ"* (Kahire 1945). Bilâl-i Habeşî'yi anlattığı bu eserinde İslâm'da ırk ve kölelik meselesini ele almakta, bu konuda İslâm'ın yüceliğine temas etmektedir. **5.** *el-Felsefetü'l-Ḳurᵓâniyye* (Kahire 1947). Bu eser *Kur'an Felsefesi* (Ankara, ts.) adıyla Ahmet Demirci tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir. **6.** *el-Merᵓe fi'l-Ḳurᵓân* (Kahire 1960). Bu kitabında kadın hakları, evlilik, Hz. Peygamber'in evliliği, boşanma ve kadının örtünmesi gibi konuları ele almış, tesettürün İslâm ile başlamadığını, geçmiş dinlerde de örtünmenin var olduğunu Tevrat'tan delillerle ortaya koymuştur. Eser Ahmet Demirci tarafından *Kur'an'da Kadın Hakları* (İstanbul 1977) adıyla Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Kadın konusundaki diğer kitapları da *el-İnsânü'ṣ-ṣânî evi'l-merᵓe* (Kahire 1912) ve *Hâẕihi'ş-şecere*'dir (Kahire 1945). Daha sonraları bu iki kitap birleştirilerek *Hâẕihi'ş-şecere ve'l-insânü'ṣ-ṣânî* adıyla yeniden neşredilmiştir (Kahire 1968). *el-Merᵓe ẕâlike'l-luġz* adlı eseri ise ölümünden sonra yayımlanmıştır (Beyrut 1970). **7.** *Mâ yüḳālü ᶜani'l-İslâm* (Kahire 1963). Batılılar'ın İslâm ve İslâm milletleri hakkında yazdıklarını ele aldığı bu eserinde, bunlardan iyi niyet sahiplerini takdir ederken art niyetlileri de tenkit etmektedir. Eser İslâm ve modern çağ, İslâm'da cihad, İslâm'da kölelik, psikoloji ve İslâm, tabii ilimler ve inanç meseleleri, modern çağda Kur'an'ın tefsiri ve daha birçok konuyu ihtiva etmektedir. Ölümünden sonra Mahmûd Ahmed el-Akkād tarafından neşredilen *el-İslâm daᶜve ᶜâlemiyye* (Kahire 1970) adlı kitabındaki makalelerinin birçoğu aynı konuları ihtiva etmekle beraber Hz. Peygamber, ramazan, oruç, bayramlar ve hicrete dair yazılarının muhtevası daha farklıdır. İslâm medeniyeti ile ilgili makaleleri ise Hassânî Hasan Abdullah tarafından derlenerek *el-İslâm ve'l-ḥaḍâretü'l-insâniyye* adıyla yayımlanmıştır (Beyrut 1973).

İslâmî sahadaki bu kitaplarla birlikte Akkād'ın aynı konu ile ilgili otuza yakın eseri bir araya getirilerek 1971'de Beyrut'ta *Mevsûᶜatü ᶜAbbâs Maḥmûd el-ᶜAḳḳād el-İslâmiyye* adıyla beş cilt halinde neşredilmiştir. Birinci cilt *Tevḥîd ve enbiyâᵓ*, ikinci cilt *el-ᶜAbḳariyyâtü'l-İslâmiyye*, üçüncü cilt *Şaḫṣiyyât İs-*

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

lâmiyye, dördüncü cilt *el-Kur'ân ve'l-İslâm*, beşinci cilt *Buhûş İslâmiyye* adlarını taşımaktadır. Ayrıca, bütün eserleri 1984 yılında Beyrut'ta Dârü'l-kütübi'l-Lübnânî tarafından yirmi altı kitap halinde *el-Mecmû'atü'l-kâmile li-mü'ellefâti'l-üstâz 'Abbâs Mahmûd el-'Akkād* adıyla yayımlanmıştır. Bu yayımda, her biri dörder cilt tutan *el-'Abkariyyâtü'l-İslâmiyye, el-İslâmiyyât, el-'Akā'id ve'l-mezâhib*, yedi ciltlik *Terâcim ve siyer*, iki ciltlik *es-Sîretü'z-zâtiyye*, üç ciltlik *el-Edeb ve'n-nakd*, birer citlik *el-Felsefetü'l-İslâmiyye* ve *Hadâratü'l-İslâm* serileri olmak üzere yetmiş altı kitabı yer almıştır. Hamdi es-Sekkût'un bibliyografik çalışmasında onun muhtelif dergi ve gazetelerde neşredilen 3897 araştırması ve makalesi zikredilmiştir.

Otobiyografik Eserleri. 1. *Ene* (Kahire 1964). Dokuz bölümden meydana gelen eserde kendi hayatını anlatmaktadır. **2.** *Hayâtü kalem* (Kahire 1964). Sanat, edebiyat ve Arap şiiri hakkındaki görüşlerini, özellikle de gazetecilik hayatına dair makalelerini Tâhir et-Tanâhî bu adla neşretmiştir. **3.** *'Âlemü's-südûd ve'l-kuyûd* (Kahire 1937). Hapishanedeki günlerini anlattığı bu eser, 1935 yılında *Küllü şey'* dergisinde tefrika edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Akkād, *es-Sîretü'z-zâtiyye-1: Ene, hayâtü kalem* (*el-Mecmû'atü'l-kâmile* içinde), Beyrut 1982; a.mlf., *Rudûd ve hudûd*, Beyrut, ts., s. 9; Brockelmann, *GAL Suppl.*, III, 139-156; Abdülhay Diyâb, *'Abbâs el-'Akkād: nâkid*, Kahire 1965, s. 175; Âmir el-Akād, *Lemehât min hayâti'l-'Akkād*, Kahire 1968; a.mlf., *Me'ârikü'l-'Akkād es-siyâsiyye*, Beyrut 1973, s. 63; İzzeddin el-Emin, *Neş'etü'n-nakd*, Kahire 1970, s. 155; Ahmed İbrâhim eş-Şerîf, *el-Medhal*, Beyrut 1974, s. 71; Şevki Dayf, *el-Edebü'l-'Arabî el-mu'âsır*, Kahire, ts., 136-145; Mustafa Sabri, *Mevkıfü'l-'akl*, Beyrut 1401/1981, IV, 10-15; Muhammed Mendûr, *eş-Şi'rü'l-Mısrî ba'de Şevkī* [baskı yeri ve yılı yok], s. 139; Halit Zevalsiz, *Abbâs Mahmûd el-Akkād: Hayatı Eserleri ve XX. Yüzyıl Arap Edebiyatındaki Yeri* (doktora tezi, 1982), MÜ İlâhiyat Fak.; Hamdi es-Sekkût, *'Abbâs Mahmûd el-'Akkād*, Kahire 1403/1983, I-II; Ziriklî, *el-A'lâm* (Fethullah), III, 266-267; Ahmed Mâhir el-Bakarî, *el-'Akkād: er-recül ve'l-kalem*, Kahire 1404/1984; Kehhâle, *el-Müstedrek*, Beyrut 1985, s. 323-325; Muhammed Mehdî Allâm, *el-Mecma'iyyûn fî hamsîne 'âmen*, Kahire 1406/1986, s. 137-140; Sıddîka bint es-Sıddîk, *'Abbâs Mahmûd el-'Akkād*, Kahire 1986; Abdülkādir Rızk et-Tavîl, *el-Makāle fî edebi'l-'Akkād*, Kahire 1987; L. Vial, "al-'Aqqād (1889-1964)", *Arabica*, XI/3, Leiden 1964, s. 213-217; Muhammed Receb el-Beyyûmî, "el-Menha'l-İslâmî 'inde'l-'Akkād", *Mecelletü'l-Ezher*, LIII/6, Kahire 1981, s. 1059-1068; R. Allen, "al-'Akkād", *EI² Suppl.* (İng.), I, 57-58.

 HALİT ZEVALSİZ

AKKÂM

(عكام)

Surre alayında görevli kişilere verilen unvan.

Akkâm sözlükte, "ücret karşılığı deve ile eşya taşıyan kişi, deve sürücüsü" anlamına gelir. Genellikle Arap olan akkâmlar, Osmanlı padişahlarının her yıl şâban ayının ortalarında Mekke ve Medine'ye gönderdikleri hediyeleri götürmekle mükellef idiler. Reislerine **akkâmbaşı** denirdi. **Surre*** alayına katılan akkâmlar sırtlarına kısa kollu, açık yakalı uzun beyaz gömlek, başlarına külâh giyerler, bellerine ipekli kumaştan kuşak bağlarlardı. Surre alayının önünde davullar ve dünbelekler çalarak Arapça şiirler okurlar, hoplaya zıplaya alayı şenlendirirlerdi. Surre-i hümâyunun nakli hizmetinde kullanılan akkâmlar alay ile birlikte İstanbul'dan Şam'a kadar giderlerdi. Son derece becerikli olan çadırcı akkâmları, yollarda konaklanacak yere birkaç saat kala hızlıca önden ilerleyerek kafile gelmeden süratli bir şekilde çadırları kurar ve her türlü istirahat hazırlıklarını yaparlardı.

Ayrıca, Osmanlı ordusunun vezir ve yüksek rütbeli kumandanlarına ait çadırları kurup kaldırmakla görevli çadır mehterlerine de akkâm denirdi.

BİBLİYOGRAFYA :

BA, Cevdet-Evkaf, nr. 10115, nr. 17271, nr. 18692, nr. 17008; Ahmed Vefik Paşa, *Lehçe-i Osmânî*, İstanbul 1306, II, 1326; Süleyman Şefik, *Hicaz Seyahatnâmesi*, İÜ Ktp., TY, nr. 4199, vr. 84-85; Pakalın, I, 40-41; II, 384-385; Musâhibzâde Celâl, *Eski İstanbul Yaşayışı*, İstanbul 1946, s. 104; E. Ekrem Talu, "Surre Alayı", *Resimli Tarih Mecmuası*, III/29, İstanbul 1952, s. 1482.

 MÜNİR ATALAR

AKKİRMAN

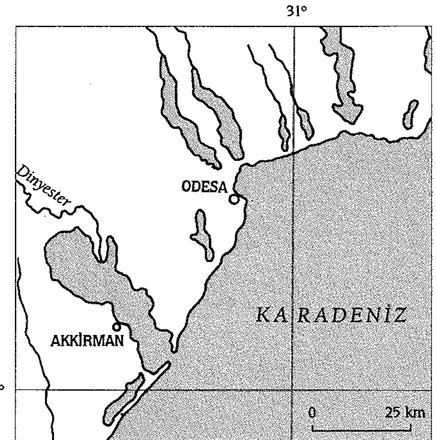
Ukrayna Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti'nin Odesa eyaletinde bir şehir.

Dinyester nehrinin Karadeniz'e döküldüğü yerde, önü sonradan kapanarak kıyı gölü haline gelen bir körfezin sağ kenarında bulunmaktadır. Milâttan önce VI. yüzyılda kurulan ve ilk adı Tyras olan Akkirman, Rusya'nın en eski şehirlerinden ve Avrupa'yı Asya'ya bağlayan önemli ticaret merkezlerinden biridir. Türkler'in verdiği Ak Kirman adı, Ortaçağ'da ve sonraları kullanılan Aspron Castron, Cetatea Alba ve Bel Gorod gibi "beyaz kale" anlamına gelmektedir. Moğollar da hâkimiyetleri döneminde şehre Ak Libo adını vermişlerdir. Ebü'l-Fidâ ise Türkler'in önceleri buraya Akça Kirman dediklerini belirtmektedir.

1241 yılında Moğollar'ın hâkimiyetine geçen Akkirman, XIV. yüzyılda Cenevizler'in idaresine girdi; XV. yüzyılda ise Moldavya (Boğdan) Prensliği'nin bir parçasını oluşturdu. Osmanlılar tarafından ilk defa 1420'de denizden fethine çalışılan şehir, Fâtih Sultan Mehmed devrinde de iki defa kuşatıldı, fakat zaptedilemedi. Voyvoda III. Petru 1455'te Boğdan'da Osmanlı hâkimiyetini tanıyınca, Fâtih Sultan Mehmed Akkirman tüccarlarına 5 Receb 860 (9 Haziran 1456) tarihli bir fermanla Edirne, Bursa ve İstanbul'a uğrayarak ticaret yapma izni verdi. Akkirman II. Bayezid devrinde Boğdanlılar'dan alındı (4 Ağustos 1484); buranın fethi ile bütün Karadeniz sahilleri Osmanlı hâkimiyeti altına girdi. Fetihden sonra Rumeli beylerbeyiliğine bağlı bir sancak haline getirilen Akkirman, 1593 yılında yeni kurulan Özi eyaletine ilhak edildi ve limanının vergileri yeniden düzenlendi. Bu dönemde Akkirman sancağında 914 **timar*** bulunuyordu. Şehirde meşhur kalenin yanında II. Bayezid, Mengli Giray Han ve Yavuz Sultan Selim tarafından camiler, medreseler ve hamamlar yaptırıldı.

Şehzade Selim (Yavuz), babası II. Bayezid'e karşı yürüttüğü hareketin ikinci safhasında Akkirman'ı üs olarak kullandı. Akkirman Osmanlı hâkimiyeti döneminde Karadeniz ve kuzey ticareti için önemli bir liman olma özelliğini korudu. Burasının İstanbul, Edirne, Bursa, Trabzon, Kefe hatta Suriye ile ticarî bağlan-

Akkirman



Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

tısı vardı. XVII. yüzyılda Akkirman'ı ziyaret eden Evliya Çelebi (Mayıs 1658), burada kale, medrese, hamam ve camiler ile 1500 kadar ahşap ev bulunduğundan, Meyak Geçidi'nden, Meyak Baba Sultan'ın Dinyester nehri yakınındaki türbesi ile civarında medfun şehidlerden bahseder. 1638'de Kazak akınlarına hedef olan Akkirman 1770 ve 1789 yıllarında iki defa Ruslar tarafından kuşatılarak ele geçirildi ise de önce Küçük Kaynarca (1774), sonra da Yaş Antlaşması (1791) ile tekrar Osmanlı idaresine girdi.

30 Kasım 1806 tarihinde Rus Prensi Kantakuzino tarafından ele geçirilmesi üzerine Tatarlar Akkirman'ı terkettiler ve altı yıl sonra yapılan Bükreş Antlaşması (1812) ile şehir Ruslar'a bırakıldı. 1820 yıllarında tekrar şiddetlenen Osmanlı-Rus sürtüşmelerini sonuçlandırmak için yapılan antlaşma bu şehirde imzalandı. Ruslar adına M. S. Vorontsov ve A. I. Ripob, Osmanlılar adına da Hâdi Paşa ve Köse İbrâhim Paşa tarafından imzalanan Akkirman Antlaşması ile Sırbistan'ın muhtariyeti ve ayrıca Balkanlar'daki Rus nüfuzu kabul edildi (7 Ekim 1826). Rusya'da Çarlık yönetiminin devrilmesi (1917) üzerine muhtariyet kazanan şehir, 1918'de Romanya'nın işgaline uğradı ve bu durum İtilâf devletlerinin tasdiki ile II. Dünya Savaşı'nın başlarına kadar devam etti; 1940 yılında ise Sovyetler Birliği tarafından ilhak edildi. 1944'ten sonra adı Belgorod-Dnestrovski olarak değiştirildi.

Bugün nüfusu 50.000 civarında olan Akkirman'da gıda endüstrisi, özellikle et ve balık konserveciliği önemli bir yere sahiptir. Şehirde ayrıca tekstil ve mobilya fabrikaları da bulunmaktadır. Eğitim alanında pedagoji ve tıp müesseseleri çok gelişmiştir. Ukrayna Cumhuriyeti'ndeki en büyük kale Akkirman'dadır. 1438-1454 yılları arasında mimar Fedorok tarafından yapılan ve bugüne kadar iyi korunan kalede yirmi altı burç, dört kapı ve bir kule vardır. Kaleyi çevreleyen surların uzunluğu ise 2 km. kadardır. Kale XVI. ve XVII. yüzyıllarda Osmanlılar tarafından tamir ettirilmiştir.

Ünlü Türk âlimi Akkirmânî Mehmed Efendi bu şehirden yetişmiştir (bk. AKKİRMÂNÎ).

BİBLİYOGRAFYA:

TSMA, nr. E 10, 416, 5880, 6237, 10416; Âşıkpaşazâde, *Târih*, s. 222-223; Feridun Bey, *Münşeât*, İstanbul 1274-75, I, 312, 319; Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, V, 108-114; VII, 501-502; Silâhdar, *Târih*, II, 127, 185; Ayn-i Ali Efendi, *Kavânîn-i Âl-i Osmân*, s. 19; Ahmed Rifat Yağlıkçızâde, *Lügat-ı Târîhiyye ve Coğrâfiyye*, İstanbul 1299-1300, I, 234; Cevdet, *Târih*, IV, 332; *Kāmûsü'l-a'lâm*, I, 269; *Osmanlı Müellifleri*, IV, 245-246; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II, 181-185, 244, 344; III/1, s. 172, 175; IV/1, s. 389, 424, 585, 587; Reinaud, *Géographie d'Aboulféda*, II/1, s. 317; N. Beldiceanu, "La Conquête des cités marchandes de Kilia et de Cetatea Albă par Bâyezid II.", *SOF*, XXIII (1964), s. 36-90; a.mlf., "Kilia et Cetatea Albă a travers les documents Ottomanī", *REI*, XXXVI/2 (1968), s. 215-262; Besim Darkot, "Akkerman", *İA*, I, 251; *GSE*, III, 135, 182; A. Decei, "Ak Kirmān", *EI²* (İng.), I, 310-311.



MUSTAFA L. BİLGE

AKKİRMÂNÎ

(ö. 1174/1760)

Osmanlı âlimi.

Kefevî Hacı Hamîd Mustafa'nın oğludur. Asıl adı Mehmed olup hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. 1753'te İzmir, 1758'de Mısır kadısı oldu. Sarây-ı Hümâyun hocalığında bulundu. 1759 yılında Mekke kadılığına tayin edildi ve 1174 yılı Muharrem (Ağustos 1760) ayında orada vefat etti. Özellikle aklî ilimlerde derin bilgi sahibi olan Akkirmânî'nin kelâm, felsefe, hadis, fıkıh, tefsir ve dil konularında bazıları basılmış birçok eseri vardır.

Eserleri. **1.** *İklîlü't-terâcim*. Ebherî'nin *Hidâyetü'l-hikme* adlı felsefî eserine Kadı Mîr Hüseyin'in *Şerhu'l-Hidâyeti'l-esîriyye* adıyla yaptığı şerhin bazı ilâvelerle Türkçe'ye tercümesidir (İstanbul 1266, 1316, 1319). **2.** *Şerhu'l-Hüseyniyye*. Münazara âdâbıyla ilgili bir eserdir (İstanbul 1281, 1316). **3.** *Risâle-i Akāid* (İstanbul 1240). **4.** Yine akaide dair *Hâşiye ʿalâ Hâşiyeti ʿİsâmiddîn* (İstanbul 1274, 184 s.). **5.** *Şerhu'l-Hadîsi'l-erbaʿîn*. Birgivî'nin eserine yaptığı şerhtir (İstanbul 1289, 1320, 1323). **6.** *Efʿâlü'l-ibâd ve'l-irâdetü'l-cüz'iyye*. Eserin, farklı isimlerle çeşitli baskıları yapılmıştır (İstanbul 1264, 1283, 1289). **7.** *Hâşiye ʿalâ Hâşiyeti'l-Lârî* (İstanbul 1265). **8.** *Burhânü'l-müttakīn Terceme-i Hadîs-i Erbaîn* (I-II, İstanbul 1298). **9.** *Risâle-i Besmele* (İstanbul 1298). **10.** *Risâle-i Teavvüz* (İstanbul 1298). **11.** *Şerhu'l-Emsile* (İstanbul 1252). **12.** *Şerhu'l-Binâ* (İstanbul 1257). Süleymaniye Kütüphanesi'nde yazmaları bulunan diğer başlıca eserleri de şunlardır: *ʿİkdü'l-kalâʾid ʿalâ Şerhi'l-ʿAkāʾid; Şemâil-i Şerîf; Hâşiyetü'l-Beyzâvî; Hâşiyetü'l-Buhârî; Fetâvâ-yı Akkirmânî; Muhtasaru Mugni'l-lebîb; Şerhu Atvâkı'z-zeheb; Risâle fî beyâni'l-firakı'd-dâlle*. Ayrıca Seyyid Şerif'in *Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ*'ya hâşiyesi ile Teftâzânî'nin *Şerhu'l-ʿAkâʾid*'ine Hayâlî'nin yaptığı hâşiye üzerine hâşiyeleri vardır.

BİBLİYOGRAFYA:

Sicill-i Osmânî, IV, 245; *Osmanlı Müellifleri*, I, 214; *Îzâhu'l-meknûn*, I, 354; II, 109-110; *Hediyyetü'l-ʿârifîn*, II, 332; Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 512; II, 18, 654, 660; Özege, *Katalog*, II, 674, 787; IV, 1469; *TÜYATOK*, I, 64; Kehhâle, *Muʿcemü'l-müʾellifîn*, XII, 27-28.



SÂKIB YILDIZ

AKKOYUNLULAR

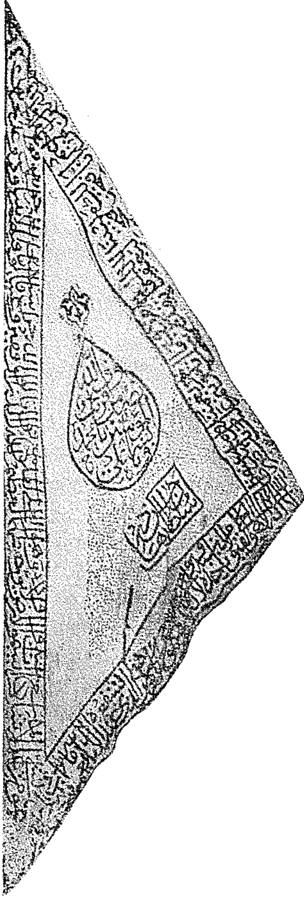
XV. yüzyılda Doğu Anadolu, Azerbaycan ve Irak'ta hüküm süren Türkmen hânedanı (1340-1514).

Oğuzlar'ın Bayındır boyuna mensup olduklarından kendilerine Türk kaynaklarında Bayındır Han Oğlanları, İran kaynaklarında Bayındıriyye adları da verilir. Çeşitli oymaklardan meydana gelmişlerdir. Muhtemelen, Moğol istilâsı üzerine Anadolu'ya gelen Türkmenler'den olup Diyarbekir'in Ergani yöresine yerleştiler ve Artuklular'a bağlandılar. Tarih sahnesine çıkışları, 1340'ta Tur Ali Bey idaresinde Trabzon Rum İmparatorluğu'na yaptıkları akınlarla başlar. Tur Ali Bey Erzincan ve Bayburt hâkimleri ile birlikte 1348'de Trabzon'u kuşattıy-



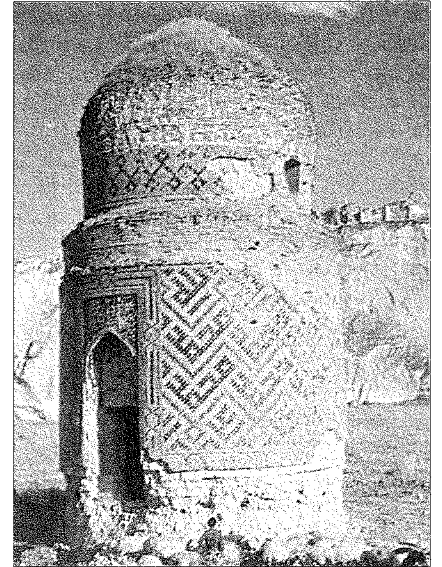
Akkoyunlu Celâleddin Ali devrinde (1434-1438) basılmış gümüş bir sikke (İstanbul Arkeoloji Müzesi, Teşhir, nr. 2408)

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.


Akkoyunlu Hükümdarı Uzun Hasan'a ait bir sancak (Topkapı Sarayı Müzesi, silâh bölümü, nr. 1/3)

sa da bir sonuç alamadı. Trabzon Rum İmparatoru III. Alexios, kız kardeşini Tur Ali Bey'in oğlu Kutlu Bey'e vererek onunla akrabalık kurdu. Kendisinden sonra Akkoyunlular'ın başına geçen oğlu Kutlu Bey zamanında (1362-1388) Anadolu'nun siyasî durumunda önemli gelişmeler oldu. Karakoyunlular Musul'dan Erzurum'a kadar olan yerleri hâkimiyetleri altına aldılar. Şebinkarahisar hâkimi Pîr Hüseyin Bey de Erzincan ve Bayburt'u ele geçirdi (1362). Onun da ölümü üzerine (1378), Erzincan ve Bayburt Eretna emîrlerinden Mutahharten'in eline geçti. Kutlu Bey'in oğlu (Ahmed Bey olmalı), Eretna Hükümdarı Alâeddin Ali Bey tarafından gönderilen kuvvetlerin Erzincan'ı kuşatması üzerine (1379), Mutahharten'in yardımına giderek onları mağlûp etti. Eretna Devleti emîrlerinden Kadı Burhâneddin'in iktidarı ele geçirmesinden (1380) bir süre sonra da Kutlu Bey'in oğlu Ahmed Bey Sivas taraflarına akınlar düzenleyerek onun kuvvetlerini yenilgiye uğrattı. Kutlu Bey'in ölümünden sonra Erzincan hâkimi Mutahharten, aralarındaki ittifakı bozarak Akkoyunlular'a saldırdıysa da daha sonra mağlûp edildi. Bunun üzerine Mutahharten Karakoyunlular'la anlaşarak onları bozguna uğrattı. Ahmed Bey ile kardeşi Hüseyin Bey de Kadı Burhâneddin'e sığındılar. İki kardeş Kadı Burhâneddin'le birlikte Amasya Seferi'ne katıldılar. Ahmed Bey Kadı Burhâneddin'in Erzincan Seferi'ne (1394) iştirak ederek ona yardım etti. Kadı Burhâneddin de kendisine Erzincan'dan Bayburt'a kadar olan yerleri **dirlik*** olarak verdi. Kutlu Bey'in diğer oğlu Karayülük Osman Bey bir müddet tek başına faaliyette bulunduysa da, sonra o da Kadı Burhâneddin'in hizmetine girdi. Ancak bir süre sonra Kadı Burhâneddin ile araları bozuldu, hatta 1398'de üzerine yürüyen Kadı Burhâneddin'i esir alıp Sivas surları önlerinde hayatına son verdi. Fakat Sivas'ı eline geçiremediği gibi buna engel olmak için gelen Osmanlı kuvvetlerine yenildi. Bu başarısızlıktan sonra Mutahharten'in telkini ile Timur'un hizmetine girdi. Timur da kendisiyle birlikte Sivas kuşatmasında ve Suriye Seferi'nde bulunan Karayülük'e Âmid'i (Diyarbakır) verdi. Karayülük Osman Bey Timur'la Ankara Seferi'ne katıldı (1402). Bu seferden sonra Güneydoğu Anadolu ve Doğu Anadolu'da hâkimiyetini sağlamlaştırmaya çalıştı. Sultan Ferec'e karşı hükümdarlığını ilân eden Memlük emîrlerinden Çekim'i 1407'de Âmid önünde mağlûp etmesi şöhretini daha da arttırdı. Ancak bu sırada Timur'un torunu Ebûbekir'i yenerek Azerbaycan'ı ele geçiren Karakoyunlu beyi Kara Yûsuf'la giriştiği savaşlarda başarılı olamadı. Karayülük 1409'da Mardin'i kuşattıysa da bu, şehrin Kara Yûsuf'un eline geçmesi ve Artuklu hânedanının son bulmasıyla sonuçlandı. Mardin bölgesinde yaptığı tahribat sebebiyle üzerine yürüyen Karakoyunlu beyi Kara Yûsuf önünde Ergani yakınlarında yenilgiye uğramasına rağmen (1412) mücadelesini yılmadan sürdürdü. 1417'de Kara Yûsuf'a tekrar yenilince onunla bir yıl süren bir barış yaptı. Ancak Mardin'i tekrar kuşatıp etrafı yağmalaması, Kara Yûsuf'un yeniden onun üzerine yürümesine yol açtı. Karayülük Osman Bey yenilerek Halep'e kaçtı (1418). İki yıl sonra da Karakoyunlular'dan Kara Yûsuf'un Erzincan Valisi Pîr Ömer Kemah'ı kuşatarak Karayülük'ün oğlu Yâkub'u yendi ve esir aldı. Karayülük Osman Bey Tahran'da Pîr Ömer'i yenip esir aldı (1420), çok geçmeden de hayatına son verdi. Aynı yıl Kara Yûsuf'un ölümü üzerine Çağataylılar ve Memlükler'le birlikte Karayülük de güçlü bir düşmandan kurtulmuş oldu. Karayülük bundan faydalanarak Mardin'i almak istedi ise de Kara Yûsuf'un oğlu İskender'e yenildi (1421). Fakat Urfa'yı ve daha sonra da Çağataylılar'la ittifak kurarak Erzincan ve yöresini ele geçirdi. Bayburt'u yeğeni Kutlu Bey'e, Tercan'ı onun kardeşi (diğer yeğeni) Mûsâ'ya, Karahisar'ı da oğlu Kemah hâkimi Yâkub Bey'e verdi. Ayrıca Harput'u Dulkadırlılar'dan alarak oğlu Ali Bey'e verdi. Bunun üzerine Memlük kuvvetleri Urfa ve civarını yağmaladılar, hatta oğullarından Hâbil de onlara esir düştü (1429) ve götürüldüğü Kahire'de öldü (1430). Karayülük'ün sınırlarda rahatsız edici hareketlerde bulunması, Sultan Barsbay idaresindeki Memlük ordusunun Âmid üzerine yürümesine yol açtı. Memlüklüler bu sefer sonunda önemli bir başarı kazanamamakla birlikte Karayülük Osman Bey onlara bağlı kalmak şartı ile barış istedi (1431). Barsbay da bu teklifi kabul etti. Fakat Karayülük çok geçmeden bu antlaşmayı bozdu. Yaptığı seferden pişmanlık duymuş olan Memlük hükümdarı yeni bir harekette bulunmadı. Ertesi yıl Mardin şehrini Karakoyunlular'dan aldıktan sonra Akkoyunlu hükümdarı, Karakoyunlu beyi İskender'in Şirvan'ı yağmalaması üzerine Şirvanşah Halîlullah yardım isteyince harekete geçip Erzurum'u kuşattı ve 1434'te şehri ele geçirerek idaresini oğullarından Şeyh Hasan'a verdi. Ancak Osman Bey, Karakoyunlu beyi İskender'e Ağus-

Akkoyunlular dönemi mimari eserlerinden Zeynelbey Türbesi (1988) - Hasankeyf / Mardin



Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

tos 1435'te Erzurum'un kuzeybatısında yenildi ve çok geçmeden öldü. Çok cesur olan ve askerlik sanatını iyi bilen Karayülük Osman Bey, beyliğin sınırlarını Erzurum'dan Kemah ve Harput'a, Erzincan'dan Mardin'e kadar genişletmiş, Akkoyunlu Devleti'nin gerçek mânada kurucusu olmuştur.

Onun ölümünden sonra yerine geçen oğlu Ali Bey, amca oğullarının ve kardeşlerinin muhalefeti ile karşılaştı. Palu'yu idare eden amcasının oğlu Kılıcarslan Karakoyunlu İskender'in yardımıyla beyliğin başına geçmek istediyse de başarı gösteremedi. Buna karşılık Mardin hâkimi olan kardeşi Hamza Bey Âmid'i ele geçirince birçok Akkoyunlu şehzadesi tarafından "ulu bey" olarak tanındı. Ali Bey ise Kemah-Erzincan-Karahisar hâkimi olan ağabeyi Yâkub'un yanına gitti. Oğulları Hüseyin, Cihangir ve Uzun Hasan beyler de orada babalarına katıldılar. Fakat Hamza Bey'e karşı bir şey yapılamadığı için Ali Bey Osmanlı Hükümdarı II. Murad'a sığınmak zorunda kaldı. II. Murad ona İskilip'i dirlik olarak verdi ise de orada fazla kalmayarak Erzincan tarafında bulunan oğullarının yanına gitti. Bu arada Mısır'a giderek Barsbay ile görüşen Cihangir bir Memlük ordusu ile Erzincan'a gelmişti. Bu Memlük ordusu Erzincan'ı aldıktan sonra, Alıncak Kalesi'nde kardeşi Cihanşah tarafından kuşatılmış olan Karakoyunlu İskender'i kurtarmak için doğuya gidecekti. Fakat Barsbay'ın ölümü üzerine oradan geri döndü. Hamza Bey'in Cihangir ile amcazadesi Câfer'den Erzincan'ı alma teşebüsü sonuçsuz kaldı. Fakat daha sonra bunların da ittifakı bozuldu ve Cihangir Halep Valisi Türkmen Tağri Birmiş'in hizmetine girdi. Küçük kardeşi Hasan Bey ise Kemah'ta amcası Yâkub Bey'in yanında kalmıştı. Fakat o da daha sonra ağabeyinin isteği üzerine Halep'e vararak, birlikte Kahire'ye gidip Sultan Çakmak'ın huzuruna çıktılar. Sultan onlara hil'at giydirip 3000 altın verdi ve Urfa'yı Cihangir Mirza'ya **iktâ*** ederek onu Hamza ile savaşa memur etti. Bu arada Hamza Bey, Mardin'i almak isteyen Bağdat hâkimi Karakoyunlu İsfahan Mirza'yı yenip (1437) mevkiini kuvvetlendirdi, ardından Yâkub Bey'in elinde bulunan Erzincan'ı da ele geçirdi. Urfa'ya yerleşmiş olan Cihangir'den şehri almak istediyse de sonra onunla anlaştı. Çok geçmeden de Âmid'de öldü (Ekim 1447). Şimdiki bilgilerimize göre Akkoyunlular'dan ilk sikke bastıran Hamza Bey'dir (bk. Ahmed Tevhid, IV, 475-477).

Hamza Bey'den sonra yerine Cihangir Mirza geçti. Cihangir, Ca'ber'de bulunan kardeşi Uzun Hasan Bey'e Ergani'yi verdi ve onun da yardımıyla kısa sürede hâkimiyetini güçlendirdi. Fakat Erzincan amcası Mahmud'un idaresine girdi. Ayrıca Karakoyunlu İskender'in yerine geçen Cihanşah Mirza Bağdat'ı ülkesine kattı, Musul'u da kardeşi İskender'in oğullarına iktâ etti. Bunlardan Elvend amcası Cihanşah'a isyan ettiyse de (1448) daha sonra Cihangir'e sığınmak zorunda kaldı. Cihanşah, Elvend'i kendisine teslim etmemesi üzerine Cihangir'e savaş açarak 1450'de Erzincan üzerine yürüdü ve burayı ele geçirdi. Ardından büyük emîrlerinden Rüstem Bey'i Mardin üstüne gönderdi. Böylece Cihangir ile Rüstem Bey arasında iki yıl süren kanlı bir mücadele başladı. Sonunda Cihangir, Cihanşah'ın hâkimiyetini tanıyarak antlaşma yapmak zorunda kaldı (1452). Ancak bu mücadelede büyük rol oynamış bulunan Uzun Hasan Bey bu durumdan memnun olmadı ve ağabeyinden ayrıldı. Bu sırada yirmi sekiz yaşında bulunan Uzun Hasan Bey, Cihanşah'ın Çağataylılar'la uğraşmasından faydalanarak Erzincan'ı almaya teşebbüs etti, Van gölü çevresini yağmaladı. Çemişkezek hâkimi Şeyh Hasan'ı itaat altına almak için o yörede bulunduğu sırada ağabeyi Cihangir'in Âmid'den ayrılmasını fırsat bilerek şehri ele geçirdi (1452), Cihangir de Mardin'e gitmek zorunda kaldı.

Ardarda elde ettiği başarılarla ününü arttıran Hasan Bey, ilk iş olarak kardeşleri Cihangir ve Urfa (Ruhâ) hâkimi Üveys ile mücadeleye girdi ve Urfa'yı aldı; fakat müstahkem bir kale olan Mardin'e giremedi. Cihangir ile olan mücadelesi önce annesinin, daha sonra da Cihanşah'ın araya girmesiyle barışla sonuçlandı. Cihanşah'ın Acem Irakı'nı Çağataylılar'dan almakla meşgul olduğu bir sırada Hasan Bey Karakoyunlular'ın idaresinde bulunan Erzurum ve Bayburt yörelerini yağmaladı. Bunun üzerine hânedan mensuplarının pek çoğu gittikçe gücünü arttıran Hasan Bey'in etrafında toplandılar. Sonunda Cihangir de kardeşinin baskılarına dayanamayarak İran'a gidip Cihanşah'tan yardım istedi. Karakoyunlu Hükümdarı Cihanşah ona Erzincan'ı iktâ olarak verdi ve Azerbaycan askeri ile Erzincan'a gönderdi. Hasan Bey'le olan mücadelesinden bir sonuç alamayan Cihangir'in kardeşi Üveys ile birlikte yeniden yardım istemesi üzerine kendilerine Rüstem Bey kumandasında bir ordu gönderildi. Uzun Hasan Bey, Rüstem'i Âmid yakınlarında ağır bir yenilgiye uğrattı (Haziran 1457). Çok geçmeden Cihangir'in bey ve askerlerinin çoğu Hasan Bey'in hizmetine girdiler, o da kardeşinin hâkimiyetini tanıdı ve ölünceye kadar da (874/1469) ona sadakatle bağlı kaldı. Böylece hânedan mensupları arasında birliği sağlayan Hasan Bey, Akkoyunlu Devleti'nin sınırlarını da genişletmeye başladı. 862 (1457-58) ve 866'da (1461-62) Gürcistan üzerine seferler yaptı. Fakat 1461'de Fâtih'in Trabzon'u fethedip Komnenler'in saltanatına son vermesine mâni olamadı. Bilindiği gibi o da dedesi Karayülük Osman gibi Komnenler'den bir kız (Teodora) ile evlenmişti. 1462'de Eyyûbîler'den Hısnıkeyfâ'yı alan Uzun Hasan Bey, Cihanşah'ın rızâsı ile Bayburt'u da ülkesine kattı. Kendisine sığınmış olan Karaman oğlu İshak Bey'e Karaman ili hükümdarlığını kazandırdı (869/1464-65). Daha sonra Dulkadır ülkesine girerek Harput'u ele geçirdi (1465). Böylece İspir'den Urfa'ya, Şebinkarahisar'dan Siirt'e kadar uzanan bölge Akkoyunlu ülkesi haline geldi. Bu muktedir hükümdar 1467'de üzerine yürüyen amansız düşmanı Karakoyunlu Hükümdarı Cihanşah'ı gafil avlayarak Karakoyunlu Devleti'ne son verdi. Ardından Kirman (1469) ve Bağdat'ı (1470) ele geçirdiği gibi Ahlat ve Cezîre yöreleri ile Muş ve Bitlis'i de aldı. Diğer taraftan Osmanlılar'a karşı Venedik ile ittifak teşebbüslerinde bulundu; ancak Fâtih Sultan Mehmed ile 1473'te Otlukbeli'de yaptığı savaşta bozguna uğradı. Bu mağlûbiyet Akkoyunlu Devleti'ne büyük darbe oldu. Uzun Hasan Bey 1478'de ölümüne kadar sadece Gürcistan üzerine sefere çıktı ve bu müddet içinde Osmanlılar'ca "Hasan Padişah Kanunları" adıyla tanınan vergi kanunnâmesini vücuda getirdi. Bu kanunnâmenin Safevîler devrinde İran'da da uzun yıllar kullanıldığı bilinmektedir. Âdil, ahlâklı, halka karşı şefkatli ve ilim adamlarına saygılı bir hükümdar olan Hasan Han'ın birçok cami, medrese ve **ribât*** yaptırdığı bilindiği gibi Kur'ân-ı Kerîm'i Türkçe'ye tercüme ettirerek huzurunda okuttuğu da kaynaklarda zikredilmektedir. O, elde ettiği başarılar ve yaptığı hayırlı işlerle yalnız Türk tarihinin değil, İslâm tarihinin de en büyük hükümdarları arasında yer alır.

Hasan Bey'den sonra yerine geçen büyük oğlu Halil dirayetsiz bir hükümdardı. Hükümdar olur olmaz hiçbir suçu olmayan kardeşi Maksud Bey'i öldürttü. Diğer kardeşi Yâkub Bey'i de dirliği olan Âmid'e yolladı. Kendi işlerine müdahale ettirmemek için annesi Selçuk Şah Be-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

güm'ü de onunla göndermişti. Yâkub Bey siyasî zekâ sahibi olan annesinin yardımı ile Doğu Anadolu'daki beyleri kendi tarafına çekerek ağabeyine isyan etti. Bu sırada amcası Cihangir'in oğlu Murad Bey'in isyanını bastırmakla meşgul olan Halil, bu isyanı bastırdıktan sonra Yâkub Bey'e karşı gitti. Yâkub Bey Hoy çayı kenarında Halil'i mağlûp ederek Akkoyunlu hükümdarı oldu (1478). Yâkub Bey'in hükümdar olarak on iki yıl süren saltanatı bu devletin en parlak devirlerinden birini teşkil eder. Urfa'yı almak isteyen Memlükler'e karşı parlak bir zafer kazanıldığı gibi (1480), Gürcistan'a başarılı akınlarda bulunuldu (1486). Ahıska ve Hatun Kalesi alındı. Büyük bir ganimetle dönülen bu seferin bir özelliği de kuşatmalarda ilk defa top kullanılmış olmasıdır. Bu devrede Yâkub'un halasının oğlu ve aynı zamanda eniştesi olan Safevî Şeyh Haydar devlet için tehlike arzetmeye başladı. Kendisiyle yapılan savaşta Şeyh Haydar öldürüldü, oğulları ile hanımı da İstahr Kalesi'ne hapsedildiler. 1489'da Gürcistan'a başarılı bir sefer daha yapıldı.

1490'da bir veba salgını sonucu önce Selçuk Şah Begüm, ardından oğulları Yûsuf Mirza ve Yâkub Bey ölünce, devlet çöküşe doğru gitmeye başladı. Onun yerine dokuz yaşındaki oğlu Baysungur geçirildiyse de devlet idaresi, atabegi Musullu Sofu Halil Bey'in elinde kaldı. Büyük bir kumandan olmakla beraber sert mizaçlı ve müstebit ruhlu bir kimse olan Sofu Halil Bey, Sultan Halil'in oğlu divan beyi Ali Mirza ile ahlâk ve faziletiyle tanınan Kādî Îsâ es-Sâvecî'yi öldürttü, Necmeddin Mesud'u da vezirlikten azletti. Bu yüzden birçok Akkoyunlu şehzade ve beyleri ona karşı cephe oluşturup Hasan Bey'in oğullarından Mesîh Mirza'yı hükümdar ilân ettiler. Fakat Sofu Halil Tebriz yakınlarında onu yendi; bu savaş sırasında başta Mesîh Mirza olmak üzere birçok şehzade ve bey hayatını kaybetti (1490). Ancak taht için mücadelelerin arkası kesilmiyordu. Sofu Halil, Uğurlu Muhammed'in oğlu Mahmud Bey'in isyanını bastırdı. Fakat tanınmış Akkoyunlu kumandanlarından silâh arkadaşı Biçen oğlu Süleyman Bey'e yenilerek hayatını kaybetti ve yerine Süleyman Bey geçti. Onun dirayetsizliği ve yaptığı haksızlıklar üzerine hânedandan Dânâ Halil Bey oğlu İbrâhim Bey, Alıncak Kalesi dizdarı ile anlaşıp bu kalede hapsedilmiş bulunan Mesîh Mirza'nın oğlu Rüstem'i hükümdar ilân etti ve Süleyman Bey'in üzerine yürüdü. Yapılan savaşta yenilen Süleyman Bey Âmid'e, hükümdar Baysungur da annesinin babası Şirvanşah Ferrûh Yesar'ın yanına kaçtı. Akkoyunlu tahtına Rüstem Bey geçti (Mayıs 1492). Fakat o da çok genç ve zayıf bir şahsiyete sahip olduğu için iktidarı İbe Sultan lakabı ile tanınan İbrâhim Bey elinde tutuyordu. Saltanat kavgası ve isyanların artması üzerine Rüstem Bey, müridlerinden faydalanmak için Safevî Şeyh Haydar'ın oğullarını İstahr Kalesi'nden çıkarttı. Bunlardan Sultan Ali pek çoğu Anadolulu olan silâhlı müridleri ile Akkoyunlu ordusuna katıldı. Bu arada baş kaldıran Baysungur mağlûp edilerek öldürüldü (1493). Ardından tehlike arzetmeye başlayan Sultan Ali de İbe Sultan tarafından aynı âkıbete uğratıldı. Bu sırada İstanbul'da bulunan Uğurlu Muhammed'in oğullarından Göde Ahmed, İbe Sultan'ın ağabeyi Nur Ali'nin ısrarlı daveti karşısında Akkoyunlu hududuna gelmişti. Onu Çoban Köprüsü yakınında karşılayan Rüstem, beylerbeyi İbe Sultan dahil olmak üzere bütün emîrlerinin karşı tarafa geçtiğini görünce Gürcistan'a kaçtı (Mayıs 1497), Ahmed de Tebriz'de hükümdarlık tahtına oturdu. Rüstem'in bir iki ay sonra Gence bölgesindeki Kaçar boyunun yardımı ile tahtını geri alma teşebbüsü hayatına mal oldu. Bu arada iltimas, israf ve rüşveti önlemek, adaleti hâkim kılmak için ıslahata girişen Ahmed Bey şiddete başvurarak bazı büyük beyleri öldürttü. Dirliği olan Kirman'a gönderilen İbe Sultan da Fars Valisi Purnek Kasım Bey ile anlaşarak Yâkub Bey'in Şirvan'da bulunan oğlu Murad'ı hükümdar ilân ettiler ve bir süre sonra üzerlerine gelen Sultan Ahmed'i yenilgiye uğrattılar (Aralık 1497). Tebriz'e gelen İbe Sultan önce, Âmid hâkimi Cihangir'in oğullarından Dayı Kasım ile Kiğı hâkimi Pilten Bey'in torunu Seyyid Gazi Bey tarafından Tebriz'de tahta çıkarılan Yûsuf Mirza'nın oğlu Elvend'in hükümdarlığını tanıdı ve Şirvan'dan gelen Murad'ı da Merâga yöresindeki meşhur Rûyindiz Kalesi'ne hapsetti (1498). Fakat bu sırada kardeşleri Nur Ali ile Eşref de Elvend'in kardeşi Muhammedî'yi hükümdar ilân etmiş ve Şiraz'ı ele geçirmişlerdi. İki kardeş arasında Aziz Kendi'de yapılan savaşı (1499) Muhammedî Mirza kazandı, İbe Sultan da muharebede öldü. Muhammedî Mirza Tebriz'e geldi, Elvend de Âmid'e çekildi. Muhammedî Mirza, İsfahan yakınlarında yapılan bir savaşta ölünce geride Elvend ile Rûyindiz Kalesi'nden Fars'a kaçırılan Murad kaldı. Fakat bir dervişin araya girmesiyle barış yapıldı. Varılan anlaşmaya göre Âmid, Azerbaycan ve Arrân (Errân) Elvend'in, Irakeyn, Kirman ve Fars da Murad'ın idaresinde kaldı (1500). Böylece devlet ikiye ayrıldı. Bu taht mücadeleleri, aynı yıl Gîlân'dan Erdebil'e, oradan da 300 kadar müridi ile Erzincan'a gelen genç Safevî şeyhi İsmâil'e yaradı. Gerçekten kısa bir zaman içinde Anadolu'daki müridlerinden bir ordu meydana getiren İsmâil, 1501'de Nahcıvan yöresinde Elvend'i yenip Tebriz'e girdi. Burada hükümdarlık tahtına oturan İsmâil on iki imam adına hutbe okutup para kestirdi ve Safevî Devleti böylece resmen kurulmuş oldu (907/1501). Elvend de Şah İsmâil'le giriştiği bazı mücadelelerden sonra Âmid'e çekildi ve 1505'te ölümüne kadar burada yaşadı. Murad ise önce bu mücadelelere seyirci kaldı, ancak 1503'te Hemedan yakınlarında yapılan savaşta o da yenilerek Bağdat'a kaçtı, 1509'a kadar orada hüküm sürdü. İsmâil'in Bağdat'a yürümesi üzerine Dulkadırlılar'a sığındı. Çaldıran Savaşı'ndan sonra Yavuz Sultan Selim tarafından Güneydoğu Anadolu'nun fethine memur edilen Murad başarılı olamadı ve bir savaşta mağlûp düşerek öldürüldü (1514). Bu şekilde Akkoyunlu Devleti tarih sahnesinden silinmiş oldu. Fakat hânedan mensuplarının Osmanlı hâkimiyeti devrinde de eski Akkoyunlu Devleti sahasında yaşadıkları bilinmektedir. Akkoyunlu Türkmenleri ise İran, Doğu ve Güneydoğu Anadolu'daki şehir, kasaba ve köylere yerleşerek oradaki Türk halkının önemli bir bölümünü teşkil ettiler.

Akkoyunlu Devleti'nin teşkilâtı, esas itibariyle Karakoyunlu Devleti'nin teşkilâtı gibi Celâyirliler Devleti teşkilâtına ve dolayısıyla İlhanlılar'ınkine dayanır. Bu teşkilâta kendileri bazı şeyler ilâve etmişler, birçok müesseselerin adlarının Türkçe karşılıklarını kullanmışlardır. Türkmen devletlerinin devlet teşkilâtlarında Timurlu devlet geleneklerinin tesiri olup olmadığı da araştırılması gereken bir meseledir; Uzun Hasan Bey'in kanunnâmesi (Hasan Padişah Kanunları) çiftçiden, esnaftan, sanatkârdan ve tüccardan alınan vergilerin âdil bir şekilde tarh ve tahsil edilmesi için meydana getirilmişti. Hatta Hasan Bey bütün örfî vergilerin kaldırılmasını istemişse de mülkî ve askerî idarecilerin itirazları ile karşılaşmıştı. Bu kanunnâme Osmanlılar tarafından bir müddet, Safevîler tarafından da uzun müddet kullanılmış-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

tır. Hasan Bey'in kanunnâmesi Akkoyunlu Türkmen Devleti'nin İslâm malî hukuk tarihine yaptığı önemli bir katkıdır. İ. Hakkı Uzunçarşılı kırk iki yıl önce yazmış olduğu *Osmanlı Devleti Teşkilâtına Medhal* (1939) adlı eserinde, eldeki malzemenin verdiği imkân nisbetinde her iki Türkmen devletinin teşkilâtları üzerinde güzel bilgiler vermiştir. Buna M. Halil Yınanç'ın Akkoyunlular maddesindeki bilgiler de ilâve edilmelidir (*İA*, I, 263-267). Minorsky'nin Türkmen devletlerinin teşkilâtları ile ilgili incelemeleri de mühim bir değer taşır. Her iki Türkmen devletinin idarî ve malî teşkilâtına dair daha birçok araştırma meydana getirilmiştir. Ancak yapılmış olan bütün bu tetkiklerden de faydalanılarak bu devletlerin teşkilâtlarının ayrıca ele alınıp incelenmesi gerekmektedir.

Akkoyunlular devrindeki kültür hayatı hiç incelenmemiştir. Akkoyunlu hânedanı mensupları ile büyük beyler çok kısa süren zamanlarında gerek Türkiye'de gerekse İran'da cami, medrese, kervansaray, hastahane, türbe ve saray gibi pek çok eser vücuda getirmişlerdi. Bu hususta Uzun Hasan Bey başta gelmektedir. Gerçekten kaynaklarda Hasan Bey'in cami, medrese, zâviye ve kervansaray olmak üzere birçok eser yaptırdığı söylenir. Bunların çoğu günümüze kadar ulaşmamış ise bu sadece zamanın değil, insanların da yaptıkları tahribattan ileri gelmiştir. Bilhassa Safevîler, Tebriz'de Akkoyunlular tarafından yaptırılmış olan içtimaî eserlerin pek çoğunu şuurlu bir şekilde yıkmışlardı. 1514 yılında Tebriz'e gelen Osmanlılar Uzun Hasan Bey'in camiini de harap bir halde bulmuşlardı. Yâkub Bey'in Heşt-Bihişt adlı sarayını gören Venedikli bir tâcir bu sarayın ihtişamına hayran kalıp hakkında tafsilâtlı bilgi vermiştir. Bizzat Türkçe ve Farsça şiir söyleyen Yâkub Bey'in çevresinde birçok şair toplanmıştı. O Molla Câmî'i de çok seviyor ve ona sık sık maddî yardımda bulunuyordu. Yâkub Bey devrinde onun himayesi ile minyatür sanatı da büyük bir gelişme göstermişti. Öyle ki sanat tarihçileri bu minyatürleri inceleyip Türkmen minyatür mektebinden söz etmişler ve bu mektebin Safevî minyatürleri üzerinde derin tesirler bıraktığını söylemişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA :

Esnâd ve Mükâtebât-ı Târîḫî-yi Îrân (nşr. Abdülhüseyn-i Nevâî), Tahran 1341 hş.; *Fermânhâ-yi Türkmânân-ı Ḳaraḳoyunlu ve Aḳḳoyunlu* (nşr. H. Tabâtabâî), Tahran 1352 hş.; Esterâbâdî, *Bezm ü Rezm* (nşr. Kilisli Muallim Rifat), İstanbul 1928, s. 163, 292, 347, 369-381, 476-478, 506-520, 534; İbn İyâs, *Bedâʾiʿu'z-zühûr fî veḳāyiʿi'd-dühûr* (nşr. Muhammed Mustafa), Kahire 1383/1963; Hâfız-ı Ebrû, *Zübdetü't-tevârîḫ*, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 4371; Makrîzî, *Kitâbü's-Sülûk*, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 4389; İbn Arabşâh, *ʿAcâʾibü'l-maḳdûr*, Kahire 1305, s. 118; Abdürrezzâk es-Semerkandî, *Maṭlaʿu's-saʿdeyn ve mecmaʿu'l-baḥreyn*, Lahor 1946-49; Ebû Bekr-i Tihrânî, *Kitâb-ı Diyârbekriyye* (nşr. Necati Lugal — Faruk Sümer), Ankara 1962; Âşıkpaşazâde, *Târih* (Atsız); Sehâvî, *eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ*; Mîrhând, *Ravżatü's-ṣafâʾ*, Leknev 1332; Devletşah, *Tezkire;* Tâcîzâde Sâdî Çelebi, *Münşeât* (haz. Necati Lugal — Adnan Sadık Erzi), İstanbul 1956, bk. İndeks; Fazlullah b. Rûzbihân, *Târîḫ-i ʿÂlem-ârâ-yı Emînî*, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 4431; İbn Kemâl, *Tevârîh-i Âl-i Osmân*, Millet Ktp., Ali Emîrî, nr. 29-32; Hândmîr, *Ḥabîbü's-siyer* (nşr. Ağa Muhammed Hâşim Kâşânî), Bombay 1857, II; Yahyâ-yi Kazvînî, *Lübbü't-tevârîḫ*, Tahran 1314 hş., s. 232; Sâm Mirzâ, *Tuḥfe-i Sâmî* (nşr. Vahîd Destgerdî), Tahran 1314 hş.; Gaffârî, *Cihân-ârâ*, Tahran 1343 hş.; Feridun Bey, *Münşeât*, İstanbul 1277, I, 392, 586; Hasan-ı Rûmlû, *Aḥsenü't-tevârîḫ* (nşr. Abdülhüseyn-i Nevâî), Tahran 1349 hş.; Hoca Sâdeddin, *Tâcü't-tevârîh* (nşr. İsmet Parmaksızoğlu), İstanbul 1979, I; Âlî, *Künhü'l-ahbâr*, İÜ Ktp., TY, nr. 5959; Muhyiddin Gülşenî, *Menâkıb-ı İbrâhîm-i Gülşenî* (nşr. Tahsin Yazıcı), İstanbul 1982; Mehmed b. Mehmed, *Nuhbetü't-tevârîh ve'l-ahbâr*, İstanbul 1276; Peçevî, *Târih*, I, 154, 181; Müneccimbaşı, *Câmiʿu'd-düvel*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2103; Abdülbâkī Nihâvendî, *Meʾâṣir-i Raḥîmî*, Calcutta 1910; M. Ali Terbiyet, *Dânişmendân-ı Âẕerbâycân*, Tahran 1314 hş.; Ahmed Tevhid, *Meskûkât-ı Kadîme-i İslâmiyye Kataloğu*, İstanbul 1321, IV, 472-519; W. Miller, *Trebizond: The Last Greek Empire*, London 1926, s. 48-49, 51-54, 57-58, 60-61; Mahmûd Gâvân, *Riyâżü'l-inşâʾ* (nşr. C. İbn Hüseyin — G. Yezdânî), Haydarâbâd 1948; L. A. Mayer, *Bibliography of Muslim Numismatics*, London 1954, s. 272; Uzunçarşılı, *Medhal*, s. 286-312; a.mlf., *Anadolu Beylikleri*, s. 188-198, 205, 224-227; H. Busse, *Untersuchungen zum Islamischen Kanzleiwesen an Hand Turkmenischer und Safawidischer Urkunden*, Caire 1959; Faruk Sümer, *Karakoyunlular*, Ankara 1967, s. 98-101; a.mlf., *Safevî Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, Ankara 1976; C. T. Tabâtabâî, *Sikkehâ-yı Şâhân-ı İslâmi-yi Îrân*, Tebriz 1350 hş.; J. E. Woods, *The Aqquyunlu*, Chicago 1976; Reşit Rahmeti Arat, "Fatih Sultan Mehmed'in Yarlığı", *TM*, VI (1936-39), s. 289-322; Tayyib Gökbilgin, "Osmanlı Devleti Hizmetindeki Akkoyunlu Ümerası", *a.e.*, IX (1946-51), s. 35-69; Ö. Lutfi Barkan, "Osmanlı Devrinde Akkoyunlu Hükümdarı Uzun Hasan Bey'e Ait Kanunlar", *Tarih Vesikaları*, sy. 1-2, İstanbul 1941, s. 91-106; Adna Sadık Erzi, "Akkoyunlu ve Karakoyunlu Tarihi Hakkında Araştırmalar", *TTK Belleten*, XVIII/70 (1954), s. 261-296; Bekir Sıtkı Baykal, "Uzun Hasan'ın Osmanlılara Karşı Kati Mücadeleye Hazırlıkları ve Osmanlı Akkoyunlu Harbinin Başlaması", *a.e.*, XXI/82 (1957), s. 261-269; a.mlf., "Fatih Sultan Mehmed Uzun Hasan Rekabetinde Trabzon Meselesi", *TAD*, II/2-3 (1964), s. 67-81; Ş. Turan, "Fatih Sultan Mehmed Uzun Hasan Mücadelesi ve Venedik", *a.e.*, III/4-5 (1965), s. 63-138; V. Minorsky, "A Soyurghal of Qāsim b. Jahangir Aqqoyunlu", *BSOAS*, IX/4 (1950), s. 927-960; a.mlf., "The Aq-qoyunlu and Land Reforms", *a.e.*, XIV (1955), s. 271-297; a.mlf., "Aḳ Ḳoyunlu", *EI²* (İng.), I, 311-312; J. Aubin, "Note sur quelques documents Aq Qoyunlu", *Mélenges Louis Massignon*, Damascus 1956, I, 123-147; H. Andreasyan, "XIV. ve XV. Yüzyıl Türk Tarihine Ait Ufak Kronolojiler ve Kolofonlar", *TED*, sy. 3 (1973), s. 83-148; M. Fuad Köprülü, "Âzerî", *İA*, II, 118-151; Mükrimin Halil Yınanç, "Akkoyunlular", *İA*, I, 251-270; a.mlf., "Baysungur", *İA*, II, 427-428; a.mlf., "Cihan-Şah", *İA*, III, 171-189; R. Quiring-Zoche, "Āqqoyunlu", *EIr.*, II, 163-168.



FARUK SÜMER

AKKÖPRÜ

Eski Ankara-İstanbul yolunun başında Çubuk suyu üzerinde bir Selçuklu devri köprüsü.

Arapça kitâbesine göre 619 Rebîülâhirinde (1222) Sultan I. Alâeddin Keykubad tarafından yaptırılmıştır. Üzerinde ikinci bir kitâbe varsa da okunamamış-



Akköprü'nün restorasyondan sonraki durumu (1988) Ankara

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

tır. Ankara'yı diğer illere bağlayan kervan yolu üstünde olan Akköprü muntazam yontulmuş andezit taşlarıyla yapılmış olup inşasında yer yer İlkçağ'dan kalma üzerleri işlemeli veya yazılı, devşirme taşlar da kullanılmıştır. Sivri kemerli yedi gözlü olan köprü 77 m. uzunluğunda ve 7 m. genişliğindedir. Ortadaki en yüksek ve büyük göz 10 m. metre açıklığındadır. Diğer gözler her iki uca gittikçe alçalır ve ufalırlar. Birkaç defa tamir edildiğinden esas biçimi bozulan köprü, 1970'teki son tamirinde bir dereceye kadar eski görünüme döndürülmeye çalışılmıştır. Akköprü, Selçuklu devri Türk köprü mimarisinin en güzel eserlerinden biridir.

BİBLİYOGRAFYA :

Mübârek Gâlib, *Ankara II: Kitabeler*, İstanbul 1928, II, 5; Gönül Öney, *Ankara'da Türk Devri Yapıları*, Ankara 1971, s. 159; Cevdet Çulpan, *Türk Taş Köprüleri*, Ankara 1975, s. 60; Gülgün Tunç, *Taş Köprülerimiz*, Ankara 1978, s. 13-16; M. Erdoğan, "Tarihi Köprülerimizden Ak-Köprü", *Karayolları Bülteni*, sy. 150, Ankara 1963, s. 28.

 SEMAVİ EYİCE

AKKUŞ, Hasan

(1895-1972)

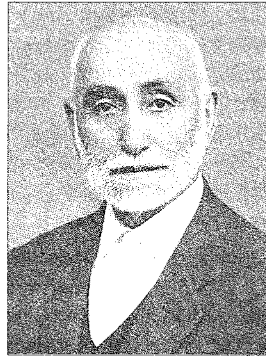
İstanbul Nuruosmaniye Camii eski başimamlarından, son devrin tanınmış hâfız ve kıraat âlimi.

Ankara'nın Kızılcahamam ilçesine bağlı Beşkonak (Gürcü) köyünde doğdu. Babası Osman Efendi, annesi Keziban Hanım'dır. Çalışmak maksadıyla İstanbul'a giden babası daha sonra oğlu Hasan'ı da yanına aldı (1899). Osman Efendi bir müddet Gazhane'de işçilik yaptıktan sonra Sirkeci Emîrler Mescidi'ne müezzin oldu.

Hasan Akkuş'un çocukluğu İstanbul'un Sirkeci semtinde geçti. İlk dinî bilgileri babasından aldı. İlk tahsilini de bugün IV. Vakıf Hanı diye anılan büyük iş hanının yerindeki Hamidiye Mektebi'nde tamamladı. Daha sonra Eyüp Kızılmescid imam-hatibi Hâfız Hüsnü Efendi'nin yanında hıfza başladı. Hâfızlığı tamamladıktan sonra Ayasofya Merkez Rüşdiyesi'ne kaydoldu. 1913 yılında buradan mezun olunca, Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye medreselerinden Ayasofya Medresesi'ne girdi. Aynı yıl Çemberlitaş Dizdâriye Camii'ne müezzin-kayyım olarak tayin edildi. Öğrencilikle cami görevini birlikte yürütürken 1915 yılında silâh altına alındı ve iki aylık kısa bir eğitimden sonra Yemen cephesine gönderildi. Burada Birinci Fırka'ya bağlı istihkâm bölüğü ihtiyat zâbit vekili olarak görev yaptı. Bir ara İngilizler'e esir düştü. Çileli bir esaret hayatından sonra 1918'de hürriyetine kavuştu. İstanbul'a dönünce Dizdâriye Camii'ndeki görevine yeniden başladı.

Bundan sonra kendisini Kur'an öğrenimine verdi. Tabak Yunus Camii imamı Reîsülkurrâ Hacı Hasan Efendi'den **kırâat-ı seb'a*** ve **aşere*** dersleri aldı. 1923'te Galata Arap Camii imam-hatipliğine, 1926'da Nuruosmaniye Camii hatipliğine, sonra da ikinci imam-hatipliğine tayin edildi. Bu sırada evlendi ve bu evlilikten üç çocuğu oldu. Bir taraftan Nuruosmaniye Camii başimam-hatibi Akreboğlu Hâfız Osman Efendi'den **takrîb*** dersleri alırken bir taraftan da aynı camiin kayyımhanesinde Kur'an okuttu. Tanınmış hâfızlardan Ayasofya Camii imam-hatibi İdris Okur'la birlikte Ayasofya dersiâmlarından Âmâ Hâfız Halil Efendi'den ders aldı. 1934'te 30 lira maaşla İstanbul ikinci hâfız muallimliğine ve 1936'da da Nuruosmaniye Camii başimam-hatipliğine tayin edildi.

1940 yılında II. Dünya Savaşı sebebiyle ikinci defa askere alınarak şark cephesine gönderildi. Bir yıl kadar Diyarbakır'da ihtiyat zâbiti olarak görev yaptı. Terhisden sonra eski vazifesine döndü. Bu arada, Kur'an öğretimi için müstakil bir dershane ve öğrenci yurdu açma gereğine inanarak teşebbüse geçti. Pek çok güçlükle karşılaştı. Sonunda Nuruosmaniye Külliyesi içinde bulunan ve o zamana kadar depo olarak kullanılan mütevelli odasını (bugün Hasan Akkuş Dershanesi) dershane, daha sonra da harap vaziyette bulunan on iki odalı medreseyi yurt olarak kendi adına Vakıflar İdaresi'nden kiralamayı başardı. Böylece 1940-1950 yıllarında ilk yatılı Kur'an kursu modelini gerçekleştirmiş oldu.


Hasan Akkuş

Kur'ân-ı Kerîm'e hizmeti ve güzel okuyuşu ile meşhur hâfızlar arasında yer alan Hasan Akkuş, 1950-1960 yılları arasında da imam-hatiplik ve Kur'an muallimliği görevlerini birlikte yürüttü. Bu arada birkaç defa hacca gitti. 1960'ta iki görevin birlikte yürütülmesi uygulamasına son verilince imamlığı tercih ederek 1926 yılından beri sürdürdüğü fiilî Kur'an hocalığını bıraktı. Bir ara İstanbul Hademe-i Hayrât Cemiyeti başkanlığı da yaptı. 4 Eylül 1970'te Nuruosmaniye Camii başimam-hatipliğinden kendi isteği ile emekliye ayrıldı. 8 Ocak 1972'de vefat etti. Namazı, uzun süre hizmet verdiği Nuruosmaniye Camii'nde kalabalık bir cemaatin iştirakiyle Beyazıt Camii başimam-hatibi Hâfız Abdurrahman Gürses tarafından kıldırıldı ve Levent Zincirlikuyu'daki aile kabristanına defnedildi.

Pek çok hâfız yetiştirmiş ve birçok hayırlı faaliyete önderlik etmiş olan Hasan Akkuş şakacı bir tabiata sahipti. Spora ve özellikle güreşe ilgi duymuş, gençliğinde çeşitli spor faaliyetlerine katılmıştı.

BİBLİYOGRAFYA :

Maddenin yazımında Hasan Akkuş'un Diyânet İşleri Başkanlığı arşivinde bulunan özlük dosyasından da faydalanılmıştır.

 RECEP AKAKUŞ

AKL

(bk. AKIL).

AKL-ı SELÎM

(العقل السليم)

Hüküm ve kararlarında doğruyu yanlıştan, iyiyi kötüden ayıran akıl, sağ duyu.

Her insanda az veya çok duyarlık, hâfıza ve hayal gücü gibi akl-ı selîm de vardır. Déscartes, "doğruyu yanlıştan ayırma gücü" diye tarif ettiği akl-ı selîmi (le bon sens) akıl ile aynı kabul eder ve bunun bütün insanlarda eşit olduğunu söyler. Buna göre akl-ı selîmin Kur'an'da (bk. er-Rûm 30/30) ve hadislerde geçen **fıtrat** ile yakın alâkası olduğu söylenebilir. Müfessirler fıtratı genellikle, "bütün insanların yaratılışında bulunan hak dini ve onun mesajlarını kabul etmeye müsait olan kabiliyet" şeklinde yorumlamışlardır. Hz. Peygamber de, "Her çocuk fıtrat üzere doğar; sonra ebeveyni

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

onu yahudi, hıristiyan veya Mecûsî yapar" (Müslim, "Ķader", 22) buyurmak suretiyle insanın yaratılıştan akl-ı selîm sahibi olduğuna işaret etmiş ve aklın bu özelliğinin çevre tesirleri ile bozulabileceğini belirtmek istemiştir. İbn Sînâ, selim olan insan fıtratının akıl diye isimlendirildiğini belirtir. Fahreddin er-Râzî ise aklın doğru bilgiye ulaşabilmesi için hiss-i selîme muhtaç olduğunu söyler.

Kur'an'da bir de "kalb-i selîm" geçmektedir (bk. eş-Şuarâ 26/89). Bundan bahseden âyet, mühürlendiği için isabetli düşünmekten mahrum kalmış kalplerden bahseden (bk. Muhammed 47/24) âyetle birlikte değerlendirilecek olursa, kalb-i selîmin akl-ı selîme yakın bir mâna taşıdığı veya en azından aklın selâmetini koruyabilmek için yaratılıştaki saflığını ve istikametini devam ettiren bir kalbe yahut da vicdana sahip bulunmak gerektiği sonucuna varılabilir (bk. KALB).

BİBLİYOGRAFYA :

İsmail Fennî, *Lugatçe-i Felsefe*, "bon sens" md.; Müslim, "Ķader", 22; İbn Sînâ, *en-Necât* (nşr. Mâcid Fahrî), Beyrut 1405/1985, s. 99; Fahreddin er-Râzî, *Kitâbü'n-Nefs ve'r-rûḥ* (nşr. M. Sagîr Hasan el-Ma'sûmî), Tahran 1406, s. 52-54, 79-80; A. Lalande, *Vocabulaire Technique et Qritique de la Philosophie*, "sens" md.; Cemil Salîbâ, *el-Muʿcemü'l-felsefî*, Beyrut 1982, I, 467-468; II, 84.

 SÜLEYMAN HAYRİ BOLAY

AKLÂM-ı SİTTE

(اقلام ستة)

İslâm hat sanatında, aynı yazının farklı tarz ve üslûpları mânasında "şeş kalem" diye de adlandırılan altı hat.

Bunlar tevkī' (توقيع) ve rikā' (رقاع), muhakkak ve reyhânî, sülüs ve nesih hatlarıdır. Başta **aklâm** (müfredi kalem) kelimesi olmak üzere bu isimlerden bazıları hat ıstılahı olarak çok eski tarihlerden beri mevcuttur. Ancak zamanla delâlet ettikleri şeyler değişmiştir.

İslâmiyet'in doğuşu sırasında Arap yazısı, hem şekil bakımından hem de Arap dilini tesbit ve ifade edebilecek bir yazı sistemi olarak çok iptidâî seviyede idi. İslâmiyet'le yazının kazandığı ehemmiyet, Kur'ân-ı Kerîm'in yazı ile tesbiti, İslâm-Arap Devleti'nin muhtelif müesseseleriyle kurulup genişlemesi, Arap yazısının iki yönden gelişmesine âmil oldu: Bir yandan Arapça'yı tesbit edebilen bir yazı sistemi olması sağlandı (bk. ARAP, YAZI), öte yandan şekil bakımından işlendi, güzelleştirildi; hatta bu medeniyetin hâlâ büyük bir canlılıkla yaşayan bir sanat şubesinin ana malzemesi oldu.

Bahsedilen devrede aynı yazının, yazı malzemesine ve kullanıldığı sahaya göre biri düz hatları ve keskin köşeleri galip vaziyette olan şekli, diğeri yuvarlak karakterli hatları ve yumuşak köşeleri galip vaziyetteki şekli olmak üzere birbirinden farklı hususiyetler kazanmaya başlayan iki tarzı doğmaya başladı.

Hat sanatında üslûp sahibi gerçek sanatkârlara, sadece yazısı güzel olanlardan ayırmak için verilen en eski sıfat **muharrir**dir. Bu kelimenin yerini zamanla **hattat** almıştır. Muharrir sıfatı ile lakaplandırılan sanatkârların en eskisi ise hat sanatı tarihinin ilk büyük merhalelerinden biri olan Kutbetü'l-Muharrir'dir (ö. 154/771). İbnü'n-Nedîm, Kutbe'nin dört kalem ihdas ettiğini söylerse de bunların mâhiyetini açıklamaz (bk. *el-Fihrist*, s. 7). Ağız enleri birbirine nisbetle tayin edilen bu kalemlerden birincisi **kalemü'l-celîl** idi. Bu suretle Emevîler devrinde, muhtelif tipte vesîkalara muayyen ebadda varaklar tahsisi ile bunlara uygun büyüklükte yazılar için standart kalemler ihdas edilmiştir. Daha sonra gelen sanatkârlar hünerlerini daha çok celîl kalemlerle yazılan büyük yazılarda göstermişlerdir.

Bu sanatkârlardan biri Abbâsîler devrinin başlarında, hicrî II. asır ortalarında şöhret sahibi olan ve pek çok talebe yetiştirmiş bulunan İshak b. Hammâd el-Kâtib'dir. Celîl üstadı olduğu belirtilen İshak b. Hammâd'ın talebelerinden İbrâhim es-Siczî (veya eş-Şecerî), -tûmâr kalemine nisbetle- **sülüseyn** ve **sülüs** diye adlandırdığı iki kalem ihdas etti. Kâtip ve şair olan Yûsuf Lakve, seleflerinin tesbit etmiş bulunduğu **en-nısfü's-sakîl**den bir kalem çıkardı. Vezir Zü'r-riyâseteyn el-Fazl b. Sehl (ö. 202/818) bu kalemi çok beğendi ve ona **er-riyâsî** adını verdi. Bu kalem daha sonraları **kalemü't-tevkīât** adını almıştır. İbrâhim es-Siczî'nin talebelerinden el-Ahvel el-Muharrir, yine tûmâr esas olmak üzere bazı kalemler çıkarmış, ayrıca sülüsün ve nısfın incelerine mahsus olmak üzere **hafîfü'n-nısf** ve **hafîfü's-sülüs**ü ihdas etmiştir.

Kutbetü'l-Muharrir ile İbn Mukle (ö. 328/940) arasında gelen sanatkârların en mühimi olan el-Ahvel'e on bir kalem ve hat isnad edilir. Bunlar arasında **müselsel** (bütün harfleri birbirine bitişik yazı), **hattü'l-muâmerât**, **hattü'l-kısas** gibi, kaleme değil, yazı şekline veya belli bir kalemin tahsis edildiği saha veya mevzûa delâlet eden adlar da vardır.

Şu halde başlangıçta yazı yazılan malzemenin (parşömen, papirüs veya kâğıdın) ebadına uygun cesâmette yazı için kalem tesbit edilmiştir. Büyük boy malzeme üzerine yazılacak yazılar için büyük (celîl) denebilecek yazıların başlangıç noktası aranmış, buna uygun kalemin ağzı daha küçük boyları tesbit için esas kabul edilmiş, sonra da eni bunun üçte ikisi, yarısı, üçte biri vs. olan, yine varak ebadında en uygun kalemler ihdas edilmiştir. Bu farklı kalemler bazan standart büyüklükteki kaleme nisbetleriyle adlandırılmış (msl. kalemü's-sülüs), bazan tahsis edildiği mevzû veya kullanma sahasına göre anılmıştır (kalemü't-tevkī'). Muhtelif divanlara, resmî dairelere, resmî ve hususi mâhiyette çeşitli saha ve mevzûlara ait vesîkalara muhtelif büyüklükte varaklar dolayısıyla değişik boyda kalemler tahsis edilmiştir.

Bu kalem adlarının bir kısmı zamanla bu kalemlerle yazılan yazılar, farklı karakterler, hususiyetler kazanmaya, her kalemden değişik üslûplar doğmaya başlamıştır. Çünkü bu kalemlerle yazılan yazılar birbirinin riyâzî mânada büyüğü veya küçüğü değildi. Meselâ tûmâr kaleminin ağız eni 24 beygir kuyruğu kılı (~ 15 mm.), elifi $24 \times 24 = 576$ kıl ($24 \times 15 = 360$ mm.) boyunda idi; halbuki sülüs kalemin ağzı tûmârınkinin üçte biri, yani $24/3 = 8$ kıl ($8 \times 0{,}625 = 5$ mm.), buna mukabil elifinin boyu veya bazı harflerinin ufkî uzunluğu $8 \times 8 = 64$ kıl ($8 \times 5 = 40$ mm.) miktarı idi.

Bu kalem adlarının bir kısmı bunlara bağlı olarak hususi karakter kazanan yazı üslûplarının, hatların da adı oldu. Hicrî I. ve II. asırlarda sanatkârların zevk ve sezişleriyle buldukları birtakım nisbetlere bağlı olarak geliştirdikleri bu tarzlara aslî ve mevzun hatlar dendi. Bazı sanatkârlar bazı hatların gelişmesine daha çok hizmet etmişlerdir. Meselâ İbn Mukle'ye kadar uzanan bu devrenin büyük sanatkârlarından Zâkıf (Ahmed b. Muhammed), hususiyetle sülüs üstadı idi.

İbn Mukle ile, daha doğrusu İbn Mukle kardeşlerle -yani ikisi de vezir olan Ebû Alî Muhammed b. Alî (ö. 328/940) ve Ebû Abdillah el-Hasan b. Alî (ö. 338/949) ile- hat sanatı tarihinde yeni bir devir açıldı. İbn Mukle'lerin bu sahadaki

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

hizmetleri umumiyetle bir arada mütâlaa edilmiş ve hat sanatının bu simalarla yaşadığı merhaleyi Ebû Alî İbn Mukle'nin ağır basan şahsiyeti temsil etmiştir. İbn Mukle, seleflerinin üç asırlık arayış ve tecrübeler sayesinde zevk ve sezişleriyle elde ettikleri şekillerin nizamını ve aralarındaki nisbetleri belli kaidelere bağlayan bir usul ortaya koydu. Böylece aslî ve mevzûn hattın yerini harflerinin ayrı ve bitişik hallerdeki şekillerini belli esaslara ve ölçülere dayalı nisbetlere bağlayan **el-hattü'l-mensûb** (nisbetli yazı) aldı. Bu usul, yazıların değerlendirilmesini ve öğretilmesini de kolaylaştırdı.

Öteden beri mensûb hattın usul ve kaidelerini tesbit eden İbn Mukle'nin Ebû Alî olduğu tekrarlanırsa da İbn Hallikân, bu büyük hizmetin onun gibi vezir ve hattat olan kardeşi Ebû Abdillah'a ait olduğunu söyler (bk. *Vefeyât*, III, 342, str. 6-7). İbn Mukle kardeşlerden Ebû Alî'nin daha çok rikā' ve tevkī'e, diğerinin ise neshî'ye ehemmiyet verdiği de rivayet edilir.

Aklâm-ı sitte arasında anılan kalemlerden bazıları hicrî III. ve IV. asırlarda işlenmeleri için çok müsait zemin ve vesileler bulmuştur.

Şeyh Hamdullah'ın tevkī'-rikā' kıtası (TSMK, Emanet Hazinesi, nr. 2084)



Mimari eserlerde celîl hatlar tezyînî unsurların başında yer alırken, yüksek dereceli divanlardaki kâtipler, hususiyetle tûmâr, riyâsî, sülüseyn ve tevkī' boylarındaki hatları işlediler. Daha Emevîler devrinde başlayan tercüme ve telif hareketleriyle bu hareketlere muvâzî olarak büyüyen, zenginleşen kütüphaneler bir nevi enstitü veya akademi mahiyetindeki ilmî kuruluşlara doğru gelişerek Hârûnürreşîd'in ve bilhassa oğlu Me'mûn'un hilâfetinde çoğu zaman beytü'l-hikme, bazan da hizânetü'l-hikme diye anılan geniş teşkilâtlı müesseselerle beslendi. Beytü'l-hikmeleri muhtelif kültür merkezlerinde kurulan dârü'l-ilimler ve Fâtımîler'in hicrî IV. asır sonlarında Mısır'da tesis ettiği dârü'l-hikme gibi aynı veya benzeri adlar taşıyan müesseseler takip etti. Telif, tercüme ve istinsah faaliyetleriyle zenginleştirilen büyük kütüphanelerle mücehhez bu müesseseler ve diğer kütüphaneler hat sanatının gelişmesine çok müsait bir zemin hazırladılar.

Kütüphaneler, telif ve tercüme faaliyetlerine dayanan bu müesseseler, gittikçe gelişen kültür ve sanat hareketleri "kitab"a karşı rağbeti arttırdı ve zamanla kitap istinsahı yanında kırtâsî malzeme ve kitap ticareti yapan, bir kısmı belli kütüphanelerin, mühim şahsiyetlerin ihtiyaçlarını üzerine alan, hatta bazı âlimlerin belli eserlerini çoğaltıp satma hakkına sahip olan **verrâk**lar ortaya çıktı. Yazısının güzelliği yanında -ve belki daha çok- imlâsının doğruluğuna, tedvîn, telif, rivayet ve muhtelif safhalarıyla tedris usullerinden kitaplara akseden teknik hususları iyi bilen, bunların tesbit ve naklinde uyulması gereken usullere ehemmiyet veren, içlerinde birçok büyük dil ve edebiyat âlimi bulunan bu âlim müstensihler, hususiyle kitap istinsahına mahsus **verrâkī, muhakkak** veya **ırâkī** gibi isimlerle anılan yazı tarzını işlediler.

Aklâm-ı sitte içerisinde yer alan ve nesihten ayırmak için **neshî** diye anacağımız bu tarz, muhakkak, reyhânî ve nesihin ortaya çıkmasını hazırlamıştır. Neshînin IV. (X.) yüzyıldan itibaren geçirdiği merhaleleri müşahedeye imkân sağlayan oldukça çok sayıda numune mevcuttur. Bunlardan biri, yazısı el-Yezîdî'nin, İbn Mukle'nin ve el-Cevherî'nin yazıları gibi, güzellikte darbımesel haline gelmiş olan âlim sanatkârlardan Bağdatlı Muhalhil b. Ahmed'in 347'de (958) istinsah ettiği bir eserdir (Köprülü Ktp., nr. 1507).

Bu tarzın daha ehemmiyetli bir vesikası, İbn Esed künyesiyle meşhur Muhammed b. Esed b. Alî el-Kāri el-Bezzâz'ın (ö. 410/1019) Ebû Abdillah İbn Mukle'nin hattı ile yazılmış bir nüshadan (Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb, nr. 904) 370'te (980) "nakl" ve istinsah ettiği bir eserdir. Nitekim el-hattü'l-mensûba dair müellifi meçhul bir risâlede, İbnü'l-Bevvâb'ın üstadı bulunan İbn Esed için, "Muhakkaka yakın bir nesihle şiir kitapları istinsah ederdi" denilmektedir. Onun yazısının bu kısa, fakat çok isabetli tavsifi, aynı zamanda hicrî III. asırda hususiyetle dil ve edebiyata ait eserlerin istinsahında kullanıldığını gördüğümüz neshîyi de tanıtmaktadır. Klasik şekliyle aklâm-ı sitte içerisinde yer alan muhakkakın birtakım hususiyetlerini taşıyan bu yazı, daha sonra reyhânîye ve neshe inkılâb etmiştir.

Kullanma sahalarına uygun muhtelif cesâmetlerdeki mevzûn hatlar, İbn Mukle'nin tesbit ettiği nisbetlere bağlı olarak, incelik-kalınlık, büyüklük-küçüklük dışında, belirgin hususiyetler kazandı. Bu gelişme bir ıstıfâ hareketini de beraberinde getirdi.

Hat sanatının İbn Mukle'den sonraki ilk büyük merhalesi olan İbnü'l-Bevvâb

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

(ö. 413/1022), bu ıstıfâ hareketinin de ilk büyük mümessilidir. Mensûb hattı daha ince hendesî nisbetlere bağlayan İbnü'l-Bevvâb, çok sayıdaki kalemlerden doğan birbirlerine yakın ve benzer üslûpların ortak hususiyetlerini en bâriz şekilde taşıyanlarını seçti. Onun, kalemlerin sayısını sekize indirdiği söylenir. Daha sonraki asırlarda ise bu sayı yediye inmiştir. Yazıları üç asra yakın bir müddetle mükemmel örnekler olarak taklit edilen İbnü'l-Bevvâb'ın arkasından gidenler ona yaklaşabildikleri, onu taklitteki başarıları nisbetinde büyük sanatkâr sayıldılar.

Hat sanatı tarihinde bir dönüm noktası olan Yâkūt el-Müsta'sımî de (ö. 698/1298) asıl yetişmesini İbn Mukle'nin ve bilhassa İbnü'l-Bevvâb'ın yazılarını yıllarca incelemiş ve farkedilemeyecek kadar başarı ile taklit etmiş olmasına borçludur. Yâkūt'un sanat kudreti yanında kalem ağzının kesilişinde yaptığı değişiklik gibi yeniliklerin aklâm-ı sittenin hepsine tesir ettiği muhakkaktır. Onun, seleflerinin koydukları kaidelere bağlı kalmakla beraber, hatta zarafet kazandırdığı ve hususi bir üslûp getirdiği kabul edilir. Yazılarını -imzasına kadar- taklit ve nakletmelerine izin verdiği talebeleri, hatta onların talebeleri ile kendisinden sonra da muhtelif yerlerde devam eden Yâkūt mektebinde aklâm-ı sitte büyük gelişme gösterdi. Fakat onun hizmeti bilhassa muhakkak ve reyhânînin mükemmelleştirilmesinde görülür.

Büyük küçük her ilim, sanat ve kültür muhitinde alâka ve hatta himaye görmekle beraber, hicrî II. asrın sonlarından VII. asrın sonlarına kadar hat sanatının gelişmesine yön veren merkez Bağdat oldu. Abbâsîler'in sukutundan (656/1258) ve Yâkūt'un ölümünden sonra Bağdat bu tesirli yerini kaybetti; ilimlerin ve sanatların hemen hemen bütün şubeleriyle alâkalı bulunan hat sanatı İslâm dünyasının her tarafında birbirleriyle yarışan kültür merkezlerindeki sanat hareketlerinin en göze çarpan rekabet sahası oldu.

Hattın Abbâsîler devrinde, Bağdat'ın sukutundan sonra muhtelif merkezlerde, hususiyetle Kahire'de ve daha sonra İstanbul'da gördüğü rağbet ve ulaştığı seviye karşısında İbn Haldûn'un (ö. 808/1406), bu sanatın, siyasî kudret ve hâkimiyete bağlı olarak refahın yükseldiği yerlerde inkişafına müsait zemin bulduğu şeklindeki görüşüne (bk. *el-Mukaddime*, III, 949) katılmamak mümkün değildir.

Hat sanatı Mısır'da daha Tolunoğulları zamanında (254-292/868-905) ulaştığı yüksek seviyeyi sonraları da korudu. Tarihî bilgilerin ve mevcut eserlerin tetkiki, Kahire'nin bu sanatta VIII-IX. (XIV-XV.) asra kadar Bağdat'tan sonra ikinci mühim merkez olduğunu göstermektedir.

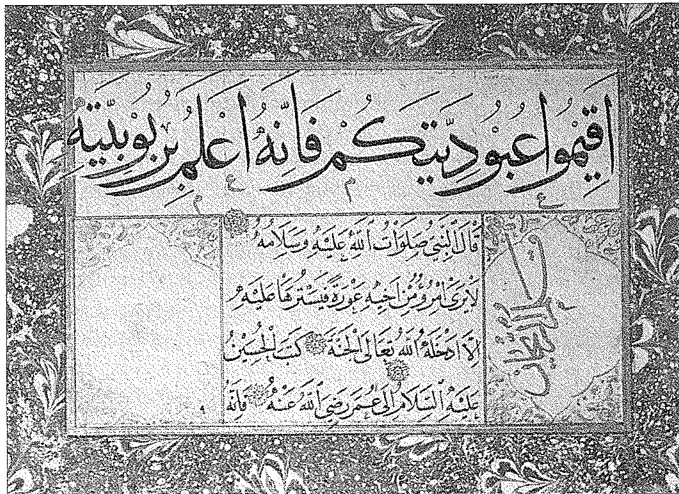
IX. (XV.) asrın başlarında, Mısır'da hat sanatına hâkim olan nazarî bilgileri ve bunların tatbîkī numûnelerini anlamamıza ve görmemize imkân veren eserler vardır. Kalkaşendî'nin (ö. 821/1418) âbidevî eseri *Subḥu'l-aʿşâ*'nın hatla ilgili kısımları, Âsârî'nin (ö. 828/1425) *el-ʿİnâyetü'r-rabbâniyye*'si bunların başında gelir. Kalkaşendî *Dîvânü'l-inşâʾ*-da, zamanında kullanılmakta olan şu altı kaleme, numaralayarak altı bab tahsis etmiştir: **1.** Kalemü't-tûmâr, **2.** Kalemü muhtasari't-tûmâr, **3.** Kalemü's-sülüs (iki nevi vardır: a) Kalemü sakîli's-sülüs veya yalnız kalemü's-sülüs, b) Kalemü hafîfi's-sülüs), **4.** Kalemü't-tevkī', **5.** Kalemü'r-rıkā', **6.** Kalemü'l-gubâr.


Vehic Efendi'nin celî-sülüs levhası (İÜ Ktp., İbnülemin, nr. 291)

Eserin muhtelif yerlerinde bunları sayarken müellifin farklı ifadeler kullanması, bu ıstılahlarla bir taraftan ağız enlerine göre adlandırılan kalemleri, diğer taraftan bu kalemlere bağlı olarak teşekkül eden değişik tarzlardaki hatları kastetmesindendir. Bununla beraber, hususiyetle, hat nevileri denilen tarzları kastettiği zaman "tarîka" (yol, tarz) kelimesini kullanır (msl. tarîkatü's-sülüs, tarîkatü'l-muhakkak vs.).

Bu iki eserde geçen hat tarz ve nevileri de şunlardır: sülüs, tevkī', rikā', muhakkak, reyhânî, nesih, müselsel, vazzâh (وضاح), tûmâr, mensûr. Dikkat edilirse bunlardan bir kısmının aynı üslûbun farklı kalemlerle yazılan değişik boyları olduğu görülür. Nitekim müselsel, tevkī'in bir kolu olarak doğmuştu; vazzâh nesihin irisi, gubâr küçüğüdür. Mensûr yine nesihin küçükçe ve seyrek, havâşi meyilli satırlar halinde yazılanıdır. Reyhânî ise muhakkakın yarı büyüklüğünde bir kolu kabul ediliyordu.

Kısaca IX. (XV.) asır başında Mısır'da Dîvânü'l-inşâ'da aklâm-ı sitte sözü yukarıda sayılan kalemleri ifade ediyor ve bu kalemlerle yazılan birtakım hat nevileri doğmuş bulunuyordu. Bu tarzlardan bazılarının Bağdat'ın sukutundan sonra teşekkül eden kültür ve sanat muhitlerinde hususiyetle geliştirildiği de muhakkaktır. IX. (XV.) asrın ikinci yarısına kadar devam eden iki buçuk asırlık devrede hat, biri resmî divanların an'aneyi korumak isteyen muhafazakâr muhitinde, diğeri yukarıda temas edilen ıstıfâ hareketinin tabii bir neticesi olarak açılan ve gittikçe aydınlık kazanan bir yönde olmak üzere iki yolda gelişti. İs-


Şeyh Hamdullah'ın muhakkak - reyhânî kıtası (TSMK, Emanet Hazinesi, nr. 2084)

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

lâm hat sanatı, nihayet onun en yüksek seviyesini temsil eden Osmanlı mektebinin öncülerinin kaleminde bu seçilme -durulma safhasının son merhalesini yaşadı ve dokuz asırlık gelişmelerinin dayandığı uzun tecrübelerin neticelerine göre yeniden nizama kavuştu.

Bu safhadan itibaren birtakım ıstılahlar mâna değiştirmiş, bazıları unutulmuş veya bazı yeni ıstılahlar doğmuştur. Bu arada aklâm-ı sitte terkibinde görüldüğü gibi **kalem** artık eski mânasını geride bırakmış ve bu ıstılah altı tarz yazıyı ifâde etmiştir. Celîl ıstılahının yerini, tarz olarak küçüğü de bulunan hat nevilerinin en az serçe parmak eninde büyük şekilleri demek olan ve tek başına ayrı bir tarza delâlet etmeyen celî aldı (sülüs, celî-sülüs, ta'lîk, celî-ta'lîk, dîvânî, celî-dîvânî vs. gibi). Bu hat nevileri klasik hususiyetlerini kazanış sırası ile tevkī' ve rikā', muhakkak ve reyhânî, sülüs ve nesihtir.

Tevkī' ve rikā' birbirine çok yakın iki tarz olup tevkī'in kalemi işaret edildiği gibi kalemü'r-riyâsî ve kalemü't-tevkīât diye, rikā' ise icâze diye de anılmıştır. Bunlar bütün hat nevileri içerisinde hususiyetlerini ilk kazanan tarzlar olmalıdır. Bu iki tarzın eski şekillerini ve gelişmelerinin merhalelerini müşahedeye imkân veren vesîkalar vardır. Öteden beri birtakım vesîkalara ilâve edilen hüküm ve mülâhazalar, kitap ve risâlelerde ferağ, mukabele, semâ, kıraat, rivayet, mütâlaa vs. kayıtları, asıl metne karışmaması için farklı ve daha işlek bir hatla yazılırdı. Tevkī' ve rikā' bu vesilelerle gelişmiş olmalıdır. Bu hatlar kitap yazısı olarak görülmez. Muhtelif seviyede divanlarda, gene muhtelif derecede ehemmiyet taşıyan vesîkaların ebadına uygun olarak tevkī' veya rikā' kullanılmıştır. Vakfiyeler, kadılıklarca tanzim edilen alım, satım veya borç senetleri umumiyetle rikā' ile yazılırdı. İran'da kadîm ta'lîkin ihdâsına ve Osmanlılar'da dîvânînin geliştirilmesine kadar resmî vesîkalarda en sık kullanılan hat rikā' idi.

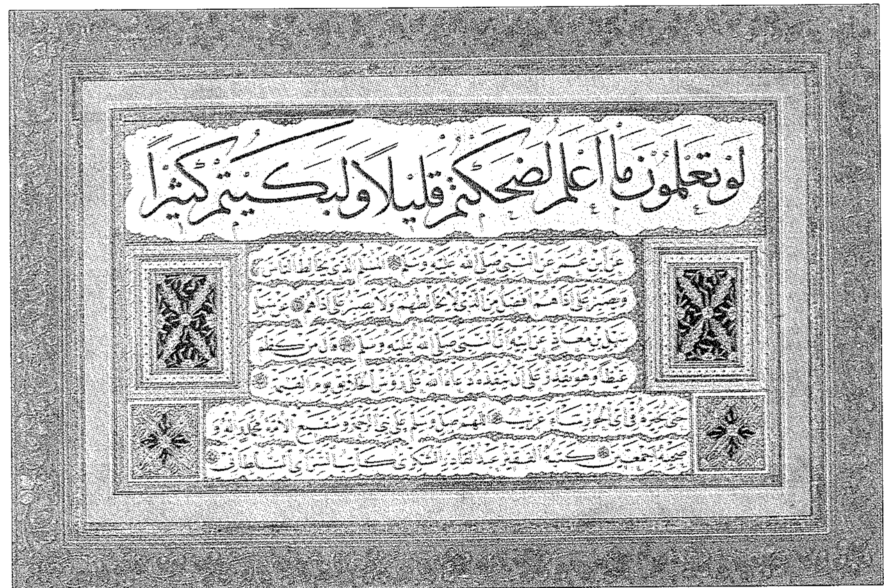
Muhakkak ve reyhânî (veya reyhân) birbirlerine çok yakın iki tarz olup reyhânî muhakkakın küçüğüdür. Çok eski bir üslûp olan muhakkakın sanatkârane tasarruflarda bulunulmaksızın harflerin tabii şekillerini koruduğu kabul edilir. Kitap yazısı olarak müstensihlerin, verrâkların geliştirdikleri neshî dediğimiz tarz, yukarıda işaret edildiği gibi ırâkī, verrâkī, hatta muhakkak diye anılıyor ve bu tarzın bazı hususiyetlerini taşıyordu. V. (XI.) asırda mushaf istinsahında kûfînin yerini almıştır. İbnü'l-Bevvâb'ın ve onun mektebini devam ettirenlerin, Yâkūt'un ve talebelerinin en çok meşgul oldukları hat nevileri muhakkak ve reyhânîdir. Hicrî V. asırdan itibaren muhakkak yerini sülüse bıraktı. Bu iki tarz (muhakkak ve reyhânî), Selçuklular devrinde mushaflarda en sık görülen hat nevileri olmakta devam etti.

Sülüs ve nesih en çok işlenmiş hat nevileridir. Aklâm-ı sittenin adları içinde ıstılah olarak en eskisi sülüstür. Bununla beraber önceleri ağız eni tûmârınkinin üçte biri (yani 8 at kuyruğu kılı miktarı) bir kalemi ifade ediyordu. Hat nevi olarak klasik karakterini yukarıda zikredilen hatlardan sonra kazandı. Sülüs tarzı, muhakkakla beraber, büyük boy kalemlerle yazılan yazılara hâkim olmaya ve celî-sülüs, mimari eserlerde tercih edilen hat haline gelmeye başladı. Baysungur b. Şâhruh b. Timur (ö. 837/1433), Esedullāh-ı Kirmânî (ö. 892/1487) gibi sanatkârların bu tarzın gelişmesindeki hizmetleri büyük ise de bu hususta Osmanlı mektebinin kuruluş safhasında gelen iki sanatkârı ayrıca anmak gerekir. Bunlar, Fâtih Camii'nde yazısı kalmış olan Edirneli Yahyâ es-Sûfî (ö. 882/1477) ile oğlu ve talebesi olup gene Fâtih Camii'nin kitâbesi, Bâb-ı Hümâyun'un üstündeki inşa kitâbesiyle aynı yerdeki müsennâ âyet-i kerîme, yazılarından numûne olarak kalabilen Alî b. Yahyâ es-Sûfî'dir. Bu hattatın anılan müsennâ yazısı, sonra gelen hattatlara asırlarca celî-sülüs numûnesi olmuştur.

Hat sanatında en büyük merhalelerden biri olarak mektep halinde yer alan Amasyalı Şeyhoğlu Hamdullah'ın (ö. 926/1520) aklâm-ı sitteye giren bütün hatları mükemmelleştirdiği muhakkaktır. Bununla beraber Osmanlı hattatlarının muhakkak ve reyhânî tarzlarına nazaran daha çok rağbet göstererek eriştirdikleri mükemmeliyet sonunda sülüs, yazı tarzlarının esası kabul edilmiş, kitap yazısı olarak gittikçe sahası genişleyen nesih ise mushaflarda da reyhânînin yerini almıştır. Neshin bu derece ehemmiyet kazanmasında Amasyalı Şeyhoğlu Hamdullah gibi bir dehadan sonra kendisini kabul ettirebilecek derecede büyük bir sanatkâr olan Hâfız Osman'ın da (ö. 1110/1699) hissesi vardır. Esasen kolay okunan bir hat nevi olan nesih, bu safhalardan sonra matbaacılıkta da tercih edilen yazı karakteri olmuştur.

Celî ıstılahının tabii cesâmetinden büyük yazılara sıfat olduğu yukarıda geçmişti. Büyük kalemlerle yazılan yazılar için ekseriya sülüs tercih edildiğinden, zamanla **celî-sülüs**ten kısaltılarak bunlara sadece **celî** denmiştir. Celî-sülüs, Fâtih devri hattatlarından Alî b. Yahyâ'nın açtığı yolda gelişti. Amasyalı Şey-

Abdülkadir Şükrü'nün sülüs - nesih kıtası (İÜ Ktp., AY, nr. 6504)



Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

hoğlu Hamdullah'ın ve talebelerinin celî-sülüsün gelişmesine de hizmetleri geçmiştir. Fakat bu hususta bir başka sanatkârı, Ahmed Karahisârî'yi (ö. 963/1556) anmadan geçmek mümkün değildir. Karahisârî ile oğlu ve talebesi Hasan Çelebi'nin İstanbul'da Süleymaniye ve Edirne'de Selimiye camilerindeki ve başka eserlerdeki Kanûnî devrinin azamet ve vakarını hendesenin nizamında aksettiren yazıları, celî-sülüsün mimari âbideleri nasıl tamamlayan bir unsur olabildiğini gösterir. Bu sanatkârlarla celî-sülüsün büyük siması Mustafa Râkım (ö. 1241/1825) arasında gelenler ve onu takip edenler, hat sanatının zirveye ulaştığı ve yolun sonuna gelindiği zannının hâkim olduğu her merhalede yeni yollar açabilmişler ve onu tasavvurların ulaşamadığı yeni ufuklara yükseltebilmişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (nşr. G. Flügel), Leipzig 1871, s. 4, 6-9; Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *Risâle fî ʿilmi'l-kitâbe* (*Selâsü resâʾil* içinde, nşr. İbrâhim el-Kîlânî), Dımaşk 1951, s. 27-48; Ebû Amr ed-Dânî, *el-Muḥkem fî naḳṭi'l-meṣâḥif* (nşr. İzzet Hasan), Dımaşk 1379/1960; İbn Hallikân, *Vefeyât*, III, 342-344; V, 113-118; VI, 119; VIII, 322; İbn Haldûn, *el-Muḳaddime* (nşr. A. Abdülvâhid el-Vâfî), Kahire 1379/1960, III, 949-953, 958-960; İbnü's-Sâiğ, *Tuḥfetü üli'l-elbâb fî ṣınâʿati'l-ḫaṭ ve'l-kitâb* (nşr. Hilâl Nâci), Tunus 1981; Kalkaşendî, *Ṣubḥu'l-aʿşâ*, III; Âsârî el-Kureşî, *el-ʿİnâyetü'r-rabbâniyye fî ṭarîḳati'ş-Şaʿbâniyye* (nşr. Hilâl Nâci), *el-Mevrid*, VII/2, Bağdad 1399/1979, s. 221-284; Âlî, *Menâkıb-ı Hünerverân; Kādî Ahmed [Kummî], Calligraphers and Painters* (trc. V. Minorsky), Washington 1959; Müstakimzâde, *Tuhfe*; Mustafa Hilmi Efendi, *Mîzânü'l-hat*, İstanbul 1986; Habîb, *Hat ve Hattâtân*, İstanbul 1305; Ayverdi, *Fatih Devri Hattatları*; İbnülemin, *Son Hattatlar*; A. Süheyl Ünver, *el-Ḫaṭṭâṭü'l-Baġdâdî: ʿAlî b. Hilâl*, Bağdad 1377/1958; Behcet el-Eserî, *Taḥḳîḳāt ve taʿlîḳāt ʿalâ Kitâbi'l-Ḫaṭṭâṭi'l-Baġdâdî: ʿAlî b. Hilâl el-Baġdâdî*, Bağdad 1377/1958; Selâhaddin el-Müneccid, *el-Kitâbü'l-ʿArabiyyü'l-maḫṭûṭ ile'l-ḳarni'l-ʿâşiri'l-hicrî I: en-nümâzic*, Kahire 1960; a.mlf., *Dirâsât fî târîḫi'l-ḫaṭṭi'l-ʿArabî münẕü bidâyetih ilâ nihâyeti'l-ʿaṣri'l-Emevî*, Beyrut 1972; Enis Ferîha, *el-Ḫaṭṭü'l-ʿArabî: neşʾetühû, müşkiletüh*, Beyrut 1961; Nâci Zeynüddin, *Muṣavverü'l-ḫaṭṭi'l-ʿArabî*, Beyrut 1394/1974; a.mlf., *Bedâyiʿu'l-ḫaṭṭi'l-ʿArabî*, Beyrut 1981; Süheyle Yâsîn el-Cübûrî, *Aṣlü'l-ḫaṭṭi'l-ʿArabî ve teṭavvüruh ḥattâ nihâyeti'l-ʿaṣri'l-Emevî*, Bağdad 1977; Fevzi Sâlim Afîfî, *Neşʾe ve teṭavvürü'l-kitâbeti'l-ḫaṭṭiyyeti'l-ʿArabiyye ve devruha'ṣ-ṣeḳāfî ve'l-ictimâʿî*, Küveyt 1400/1980; M. Uğur Derman, *Türk Hat Sanatının Şaheserleri*, İstanbul 1982; Etraflı bilgi ve bibliyografya için bk. a.mlf., *İslâm Kültür Mirâsında Hat Sanatı*, İstanbul (IRCICA tarafından neşredilmek üzere olan eserin Giriş bölümü); *EI*[1], "Khaṭṭ" md.; B. Moritz, "Arabistan (Yazı)", *İA*, I, 498-512; F. Krenkow, "Hat", *İA*, V/1, s. 357-358.

 NİHAD M. ÇETİN

AKLÎ ALİ, Tablîzâde

(ö. 1116/1704)

Mutasavvıf-şair, zâkirbaşı, neyzen ve bestekâr.

Bursa'da doğdu ve orada yaşadı. İyi bir tahsil gördü. Halvetiyye'den Debbâğzâde Tekkesi şeyhi Debbâğ Yûnuszâde Mustafa Efendi'ye intisap etti. Burada Yahyâ Efendi (Mühtedî) ve diğer mûsikişinaslardan dinî eserler meşkederek kendisini yetiştirdi. Güzel sesi ve zikre hâkimiyeti ile kısa zamanda dikkati çekerek bu tekkenin zâkirbaşılığına getirildi. Sürmeli İsmâil Efendi'nin vefatı üzerine, Şeyh Seyyid Mehmed Emîr Enârî'nin müsaadesiyle 1701'de Fenârî Ahmed Paşa Zâviyesi şeyhliğine tayin edildi. Bu vazifede iken 17 Şâban 1116'da (15 Aralık 1704) vefat etti. Adı geçen zâviyenin yakınındaki Yeniyer Mezarlığı'na defnedildi.

Tasavvuf yanında edebiyat ve mûsiki ile de meşgul olan Aklî Ali Efendi, daha çok şiirleri ve tarih manzumeleri ile tanınmış, ancak şiirlerini topladığı bir divanına rastlanmamıştır. Onun şöhretli bir neyzen olduğu ve 1000'den fazla beste yaptığı söylenmekte ise de zamanımıza ulaşan herhangi bir eseri bilinmemektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Şeyhî, *Vekāyiu'l-fuzalâ*, s. 413-414; Mehmed Râşid, *Zübdetü'l-Vekāyi'*, Millet Ktp., Ali Emîrî, T, nr. 89, vr. 249ᵇ-250ᵃ; Mehmed Fahreddin, *Gülzâr-ı İrfân*, Millet Ktp., Ali Emîrî, Şer'iyye, nr. 1098, vr. 151ᵇ; Beliğ, *Nuhbetü'l-âsâr*, İÜ, TY, nr. 1182, vr. 63ᵇ; a.mlf., *Güldeste*, s. 495; Mehmed Şükrî, *Silsilenâme*, Üsküdar Selim Ağa Ktp., Hüdâyî Kitapları, nr. 1098, vr. 24ᵃ; Mehmed Şemseddin, *Yâdigâr-ı Şemsî*, Bursa 1332, s. 80-81; Ergun, *Türk Şairleri*, s. 400; a.mlf., *Antoloji*, I, 53-54.

 NURİ ÖZCAN

AKLİYYÂT

(العقليات)

Aklın bilgi edinme alanları veya akılla elde edilen bilgiler mânasında kullanılan terim.

Selef âlimlerinin âyet ve hadislere dayanarak açıkladıkları konuların çoğu, kelâm ilminin ortaya çıktığı hicrî II. yüzyıldan itibaren aklın bilgi sınırı içine alınmaya başlanmış; özellikle Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin, dinî hakikatlerin **akıl** ve **sem'** (Kitap ve Sünnet) vasıtasıyla bilinebileceğini belirterek (bk. *Kitâbü't-Tevḥîd*, s. 4 vd.) din ile ilgili bilgi kaynaklarını bu iki temel noktada toplamasından sonra kelâm ilminin problemleri "akıl ile bilinebilenler" ve "nakil (sem') ile bilinebilenler" şeklinde iki kısma ayrılmıştır. Bunlardan ilki **akliyyât**, ikincisi de **sem'iyyât** veya **şer'iyyât** terimleriyle ifade edilmiştir. Mu'tezile kelâmcısı Kādî Abdülcebbâr'ın eserlerinde açık bir şekilde görülen akliyyât-sem'iyyât taksimi, daha sonra Cüveynî (bk. *el-ʿAḳīdetü'n-Niẓâmiyye*, s. 77), Gazzâlî (bk. *İḥyâʾ*, I, 16), Râzî, Îcî, Teftâzânî, Cürcânî, İbnü'l-Hümâm, Beyâzîzâde Ahmed Efendi gibi Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye kelâmcıları tarafından da kullanılan yaygın bir metot haline gelmiştir. Geliştirilen bu yeni anlayışla, daha önce selefin âyet ve hadislerde verilen bilgilerle iktifa ettikleri birçok dinî konu akliyyât içinde değerlendirilerek bu konulara çeşitli aklî izah ve yorumlar getirilmiştir. Bu metoda göre kelâmcıların üç ana esasta topladıkları inanç problemleri aklî açıdan şöyle değerlendirilmiştir: Allah'ın varlığı akılla bilinebilir. Akıl onun zât ve mâhiyetini yanılgısız kavrayamazsa da sıfatlarını ve bu sıfatların eserlerini idrak eder; peygamberlik müessesesini ve insanlığın bu müesseseye ihtiyacını izah edebilir. Akıl dünya hayatından sonra başlayacak ikinci bir hayat olan âhiretin varlığını, mutlak adaletin gerçekleşmesi açısından gerekli görür. İlk devir kelâm kitaplarında fazla yer tutmayan akliyyât bahisleri, felsefenin kelâm ilmi içinde eritilmesinden sonra özellikle Beyzâvî, Teftâzânî ve Cürcânî'nin eserlerinde muhtevanın üçte ikisini teşkil edecek şekilde genişlemiştir.

Akliyyât, kelâm ilmindeki bu muhtevası yanında, ilimlerin tasnifinde felsefe ve mantığı da içine alacak şekilde geniş kapsamlı epistemolojik bir terim olarak da anlaşılmıştır. Ayrıca daha özel anlamda, aklî bilgilerden **bedîhiyyât***ın diğer bir adı şeklinde (bk. Gazzâlî, *el-İḳtiṣâd*, s. 16) veya "aklî hükümler" mânasında da kullanılmıştır (bk. Kādî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Ḳurʾân*, s. 33).

BİBLİYOGRAFYA :

Tehânevî, *Keşşâf*, "şerʿ" ve "hissî" md.leri; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd*, s. 4 vd.; Kādî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Ḳurʾân* (nşr. Adnan M. Zerzûr), Kahire 1969, s. 33, 35-36; a.mlf., *el-Muġnî*, XII (nşr. İbrâhim Medkûr), Kahire 1382/1962, s. 168, 169; a.mlf., *el-Muḥîṭ bi't-teklîf* (nşr. Ömer Seyyid Azmi — Ahmed Fuâd el-Ehvânî), Kahire, ts. (ed-Dârü'l-Mısriyye), s. 11, 24, 25, 33, 34; Cüveynî, *el-ʿAḳīdetü'n-Niẓâmiyye* (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ), Kahire 1398/1978, s. 77; Gazzâlî, *İḥyâʾ*, I, 16; a.mlf., *el-İḳtiṣâd*, s. 16; İbnü'l-Vezîr, *Îṣârü'l-ḥaḳ ʿale'l-ḫalḳ*, Beyrut 1403/1983, s. 103-106; İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, Kahire 1317, s. 212; Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, s. 287-288; İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, I, 46; L. Gardet, "ʿAḳliyyāt", *EI*[2] (İng.), I, 342-343.

 YUSUF ŞEVKİ YAVUZ

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

AKLİYYÛN

(bk. AKIL).

AKMAHMUDZÂDE MEHMED ZEYNÎ EFENDİ

(bk. MEHMED ZEYNÎ EFENDİ).

AKMANASTIR

Konya ile Sille arasında Mevlânâ'nın ziyaret ettiği bir Ortodoks Bizans manastırı.

Türk-İslâm tasavvuf tarihinde Deyrieflâtun olarak adı geçen bu manastır, cephesi açık renkte tabii kaya içine oyularak yapılmış olduğu için halk arasında Akmanastır diye tanınmıştır. Selçuklu kaynaklarındaki Deyrieflâtun, yani "Platon'un manastırı" adı ise Konya'da Türk devrinde de çok yaygın olan İlkçağ felsefesinin temsilcisi Platon'un (Eflâtun) hâtırası ile ilgilidir. Evvelce görülerek kopyası alınan Rumca kitâbesine göre Akmanastır, 1067 yılında Markos adında bir keşiş tarafından Spilaiotissa, yani "Mağara Meryemi" adına kurulmuştur. Bu manastır esasında, aslen Konyalı olup, III-IV. yüzyıllarda yaşamış ve Filistin'de Beytüllahm (Betlehem) dışında dağlık ve çorak bir yerde su bularak bir manastır kurmuş ve ölünce oraya gömülmüş olan aziz Hagios Khariton adına yapılmıştı. Bir süre sonra oradan göç eden keşişlerin Konya yakınında Akmanastır'ı kurdukları ve bu sebeple 1067 tarihli kitâbenin de bir tamir veya genişletmeye işaret ettiği tahmin edilmektedir. Bu dinî tesisin ilk nüvesi IX-X. yüzyıllarda kurulmuş olmalıdır. Akmanastır'da bulunan ikinci Rumca kitâbeden ise, buradaki kilisenin Mağara Meryemi'ne ithaf olunduğu ve Bizans İmparatoru II. Andronikos ile Selçuklu Sultanı Keykâvus'un oğlu Sultan II. Mesud'un saltanatları sırasında, patriklik makamında Gregorios varken, 1289 yılında keşiş Mattheos ile Higoumenos (manastırın başrahibi) tarafından tamir ve tezyin ettirildiği anlaşılmaktadır. Yine burada, bu tamiri yaptıran keşiş ve başrahip Mattheos'un 1298 tarihli mezar taşı kitâbesi de bulunmuştur.

Evvelce manastırın avlusunda bulunan ve Selçuklu sandukaları biçiminde olan bir mezarın üstündeki kitâbede, burasının, 1297'de ölen Bizans imparatorları soyundan İoannes Komnenos Mavrozomes'in torunu ve İoannes Komnenos'un oğluna ait bir mezar olduğu yazılıdır. Bazı araştırmacılar (Hasluck) ölünün adını Mikhael Emîr Arslanes olarak okumuşlar, bazıları (Wittek) ise Mikhael Amiras Olanes şeklinde açıklamışlardır. Bu sonuncu çözümü daha sonra değiştiren Wittek, Amiras Olanes (Emîr oğlanı veya oğlu) şeklindeki açıklamanın doğru olmayıp bunu "Emîr'in arslan oğlu" şeklinde anlamanın daha doğru olacağını ileri sürmüştür. Şimdi Konya Müzesi'nde bulunan bu mezar taşının, Bizans imparator soyundan olduğu halde Selçuklu hizmetine giren ve hayatının sonunda Akmanastır'a keşiş olarak çekilen Emîr İoannes Komnenos'un yine hıristiyan olarak ölen oğluna ait olduğu kesindir.

İbn Bîbî'nin Selçuklular tarihinde, Sultan Alâeddin Keykubad'a (1219-1237) karşı bir komployu haber verdiği için kendisine beylerbeyilik verilen ve hükümdarın sadık bendelerinden olan bir Emîr Komnenos'tan bahsedilir. Akmanastır'a 1297'de defnedilen Mikhael, Sultan Gıyâseddin Keyhusrev'in (1192-1196) Bizans'a sığındığı sırada yanında misafir olup kızıyla evlendiği ve sonra beraberinde Konya'ya getirdiği kayınbabası Mavrozomes'in ailesine mensup bir kişidir. Yani bu mezar meşhur Mavrozomes veya Komnenos'a ait değil, sadece onların hıristiyan olarak ölmüş bir torunlarına aittir.

Burada rastlanan diğer tarihsiz bir mezar taşında ise "... pek asil kişilerden... pek ulu zatın oğlu Akhi..."nin yattığı ifade olunmaktadır. Rumca bir kitâbede "Ahî" adında soylu bir hıristiyanın anılması da şaşırtıcıdır. Önce Sille'ye götürülen, sonra Konya Müzesi'ne taşınan bir başka mezar taşı, 1301'de ölen Nikollaos oğlu Abraam'a aittir. Böylece Akmanastır'ın Selçuklu devrinde büyük bir Hıristiyanlık merkezi olarak yaşadığı ve hatta Türkler'in hizmetine girmiş, ancak dinlerini muhafaza etmiş Bizanslılar'ın burada gömüldükleri anlaşılmaktadır.

Bu manastırın Türk tasavvuf tarihinde de ayrı bir yeri vardır. Ahmed Eflâkî'nin *Menâkıbü'l-ʿârifîn*'inde anlatıldığına göre, Deyrieflâtun'un başrahibi bütün ruhanîlerin ileri gelenlerinden yaşlı ve engin bilgili bir kişiydi. Eflâkî'nin rivayetine göre, Mevlânâ Celâleddin bir gün bir dağın eteğinde bulunan bu manastıra gelerek burada içinde soğuk su çıkan mağaranın (ayazma) dibine kadar inmiş, yedi gün yedi gece o soğuk su içinde oturmuş, sonra kendisinden geçmiş bir halde dışarı çıkıp geri dönmüştür. Yine Eflâkî'ye göre, Mevlânâ'nın torunu Ulu Ârif Çelebi de arkadaşları ile Akmanastır'a gelir, çok bilgili ihtiyar başrahip ile sohbet edermiş. Bir gün başrahip onlara Mevlânâ'nın kerâmetlerini anlatarak "... Onun candan bir kulu olduğunu ..." söylemiş ve İslâm dininin yüceliğini gösteren bir menkıbesini anlatmıştı. Mevlânâ'nın içinde itikâfa çekildiği bu ayazma Selçuklu devrinde müslümanlar tarafından ziyaret yeri haline geldiğinden, manastırda bir de mescid yapılmış ve buraya vakıflar bağışlanmıştı. Manastır, Kurtuluş Savaşı'na kadar Rumlar tarafından yaşatılmış, 1923'te boşaltıldıktan sonra hızla harap olmuş, önündeki ek binaları yıkılıp ortadan kaldırılmış, sadece kaya içine oyulmuş kilisesi, bir şapeli ve bazı hücreleriyle içinde su bulunan kuyu kalmıştır. 1964'te ise burası askerî depo olarak kullanılıyordu. Halen askerî bölge içinde bulunmaktadır.

Evvelce belki taş ocağı olarak kullanıldığı için, kilise ve hücreler düz bir satıh halinde kesilmiş bulunan bir yama-



Akmanastır'ın cepheden görünüşü - Sille / Konya

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

cın içine sıra halinde oyulmuştu; bunun önündeki düzlük ise 1923'e kadar manastırın iç avlusu vazifesini görmekte idi. Düzlüğün diğer yanında ise boydan boya kâgir yapılı ek binalar uzanıyordu. Dört pâyeli haç biçiminde oyulan kilisenin duvarlarında önceleri muhtemelen fresko resimler de vardı. Fakat 1964'te duvarlar tamamen çıplak haldeydi ve mescidin izine rastlamak da mümkün olmamıştı. Bu belki, bir kısmı ayazmanın üstünde olan kâgir ek binada idi. Akmanastır, esasında bir Bizans dinî kuruluşu olmakla beraber Selçuklu tarihi ve İslâm tasavvufu ile sıkı bağlantısı olan bir eser hüviyetini kazanmıştır. Akmanastır aynı zamanda Selçuklu devrinde Hıristiyanlığa karşı gösterilen geniş müsamahayı da vurguluyordu.

BİBLİYOGRAFYA :

Ahmed Eflâkî, *Menâkıbü'l-ʿârifîn* (nşr. Tahsin Yazıcı), Ankara 1976, I, 294, 551; a.mlf., *Âriflerin Menkıbeleri* (trc. Tahsin Yazıcı), İstanbul 1964, s. 284, 533; N. Bees, *Die Inschriftenaufzeichnung des Kodex Sinaiticus und die Maria-Spiläotissa-Klosterkirche bei Sille*, Berlin 1922; F. W. Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans*, Oxford 1929, I, 56, 86; II, 372; Semavi Eyice, "Akmanastır (S. Chariton) in der Nähe von Konya", *Polychordia-Festschrift Franz Dölger*, Amsterdam 1967, II, 162-183; a.mlf., "Konya ile Sille Arasında Akmanastır, Manâkib al-'Ârifin'deki Deyr-i Eflâtun", *ŞM*, VI (1966), s. 135-160; P. Wittek, "L'épitaphe d'un Comnène a Konia", *Byzantion*, X (1935), s. 505-515; a.mlf., "Encore l'épitaphe d'un Comnène", *a.e.*, XII (1937), s. 207-211.

 SEMAVİ EYİCE

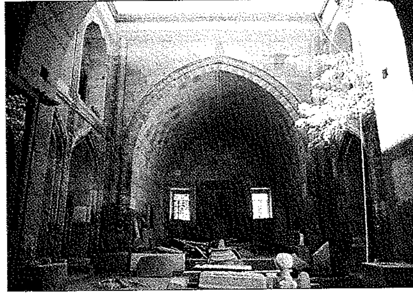
AKMANSÜ, Hâlid

(bk. DADAYLI HÂLİD BEY).

AKMEDRESE

Niğde'de Karamanoğulları devrinde yapılmış bir medrese.

İlk yapıldığında büyük ihtimalle muhteşem taçkapısının ve taşlarının beyazlığından dolayı Akmedrese olarak adlandırılan bu değerli sanat eseri, kitâbesine göre 812'de (1409-10) Karaman beyi Alâeddin'in oğlu Alâeddin Ali Bey tarafından yaptırılmıştır. İstanbul'da Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde bulunan vakfiyesi Rebîülevvel 818'de (Mayıs 1415) tertip ve bir yıl sonra tasdik edilmiştir. Bu vesikaya göre medrese o zaman Yuğutaş denilen mahallede inşa edilmiş, Hanefî ve Şâfiî mezhebine göre eğitim yapmak üzere vakfedilmiştir. Medresenin evkafı arasında Niğde bedesteni, buna bitişik han, Meydan mahallesinde çifte hamam, birçok dükkân, arazi, değirmen, bağ vb. bulunmaktadır.



Akmedrese'nin avlusu ve ana eyvanı

Akmedrese ortası avlulu, çift katlı medreselerin en güzellerindendir. Cephesinin ortasını yüksek ve çok zengin biçimde işlenmiş mermerden bir taçkapı süsler. Üst kat bu cephede kaş kemerli ikiz pencereler halinde dışarı açılmıştır. Ancak geç devirlerdeki bir tamirde bu zarif pencereler bozularak yerlerine düz pencereler yapılmış ve dışarıdan üst kata çıkışı sağlayan merdivenler ilâve edilerek cephenin âhengi bozulmuştu. Fakat Türk mimarisinde bir yenilik olan bu ikiz pencereli galeri son yıllarda yeniden eski biçimine dönüştürülmüştür. Pâyelerle yapılmış bir revakın çevirdiği avlunun bir tarafında yazlık büyük mescid eyvanı vardır. Alt katta tonozlu on hücre ile büyük eyvanın iki yanında kubbeli birer mekân yer alır. Üst katta içten merdivenle ulaşılan ve cephedeki ikiz pencereleri sayesinde havadar bir **cihannümâ*** biçiminde olan iki mekândan başka revakların gerisinde tonozlu sekiz hücre vardır. Buradan iki merdiven, kubbeli mekânların üstünden medresenin damını teşkil eden taş döşeli terasa çıkışı sağlıyordu.

Akmedrese'yi yaptıran Ali Bey'in nerede öldüğü ve kabrinin nerede bulunduğu bilinmiyor. Medresenin eyvan mescidinin iki tarafındaki kubbeli mekânlardan birinin kışlık dershane-mescid olduğuna, diğerinin ise bazı benzerlerindeki gibi bânisinin türbesi olarak düşünüldüğüne ihtimal verilebilir. Taçkapının itinalı ve çok zengin süslemesine karşılık diğer kısımlarda büyük bir sadelik hâkimdir. Fakat burada da ince bir zevk mahsulü halinde taş üzerine oyma süslemeler görülür. Akmedrese halen müze olarak kullanılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

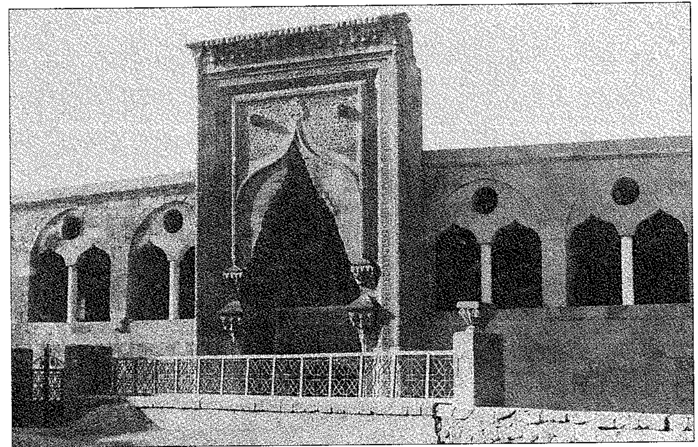
A. Gabriel, *Monuments Turcs d'Anatolie*, Paris 1931, I, 137-142; E. Diez v.dğr., *Karaman Devri Sanatı*, İstanbul 1950, s. 166-175; Metin Sözen, *Anadolu Medreseleri*, İstanbul 1970, I, 194-201; Uzunçarşılı, "Karamanoğlu Ali Bey Vakfiyesi", *VD*, II (1942), s. 45-80; A. S. Ülgen, "Niğde'de Akmedrese", *a.e.*, s. 81-82.

 SEMAVİ EYİCE

AKMER CAMİİ

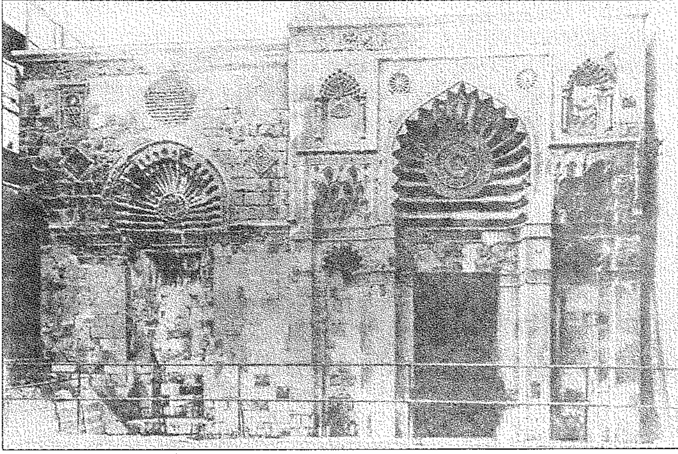
Kahire'de Fâtımîler devrine ait cami.

Kitâbesine ve kaynaklara göre 519 (1125) yılında Halife Emîr Ebû Ali el-Mansûr zamanında Vezir Me'mûn el-Batâihî tarafından yaptırılmıştır. İki sokağın kavşağında köşeyi dolduracak surette inşa edilen camiyi, 799'da (1396-97) Sultan Berkuk'un veziri Emîr Yelboğa b. Abdullah iç avluda şadırvan ve bir minare ilâve ederek tamir ettirmiş, ayrıca nakışları, mavi renk ve altın yaldızla boyatmıştır. Minare 1412'de bir daha yeni-



Akmedrese'nin giriş cephesi - Niğde

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. -- Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.



Akmer Camii giriş cephesi - Kahire / Mısır

lenmiş, cami ise Silâhtar Süleyman Ağa tarafından XIX. asır başlarında tekrar onarılmıştır.

Akmer Camii uzunlamasına dikdörtgen planlı küçük bir yapıdır. İki tarafındaki sokakların çizgisine uydurulmak için iki cephesi bina eksenine nazaran eğri olarak yapılmıştır. Etrafı revaklarla çevrili bir iç avluyu takip eden harem, her dizide dörder sütun olmak üzere kıble duvarına paralel üç sahn halindedir. Sütunlar eski yapılardan devşirilmiş korint başlıklıdır. Orta sahndaki kubbe sonraları yıkılmıştır. Diğer sahnların üstlerini tuğladan beşik tonozlar örter. İki dış duvar ile esas cami arasında kalan aralıklarda nişler ve küçük mekânlar bulunur. Revak kemerlerinde şerit halinde kûfî yazılar ve yanlarda oyma süslemeli ahşap kapı kanatları vardır.

Akmer Camii'ni İslâm sanatı bakımından değerli yapan husus, tamamen muntazam bir kesme taş işçiliği ile yapılmış olan giriş cephesidir. XX. asrın başlarında bitişik dükkânlardan ayıklanarak eski biçimine sokulan bu cephe, iç mimariyi dışarı aksettirmeyen tamamen bir süs cephesidir. Yukarı kısmı dilimli olarak işlenmiş sivri kemerli bir nişin içinde cümle kapısı yer alır. Tam ortada kûfî yazılı zengin oyma bezemeli bir rozet vardır. Kapının her iki yanında daha küçük nişler ve bunların yukarısında da mukarnaslı çıkıntılar bulunur. Mukarnasın (stalaktik) mimaride kullanıldığı ilk örnek olarak Akmer Camii sanat tarihinde özel bir yere sahiptir. Kapının sol tarafında da kör bir pencerenin üstünde yine dilimli bir alınlık ile kabartma süslemeler vardır. Cephenin ortasında ve saçak hizasında ise yine taşa işlenmiş boydan boya kûfî yazılı iki kuşak uzanır. Evvelce kapının üstünde yükselen orijinal minare bugün yoktur. Sonraları yapılan minare ise daha geridedir. Akmer Camii Orta Asya'dan Selçuklular'la gelen cephe estetiğinin izlerini taşıyan bir eser olarak kabul edilebilir.

BİBLİYOGRAFYA :

H. Saladin, *Manuel d'Art Musulman*, Paris 1907, I, 101-103; E. T. Richmond, *Moslem Architecture 623 to 1516*, London 1926, s. 98-100; L. Hautecoeur — G. Wiet, *Les Mosquées du Caire*, Paris 1932, I, 241, 247-248, 251; K. A. C. Creswell, *The Muslim Architecture of Egypt*, Oxford 1952, s. 241-246; R. B. Parker v.dğr., *Islamic Monuments in Cairo-A Practical Guide*, Kahire 1985, s. 211-214; D. Behrens-Abouseif, *The Minarets of Cairo*, Kahire 1985, s. 112; Caroline Williams, "The Cult of Alid Saints in the Fatimid Monuments of Cairo: I- The Mosque of al-Aqmar", *Mukarnas*, I, Leiden 1983, s. 37-52.

 SEMAVİ EYİCE

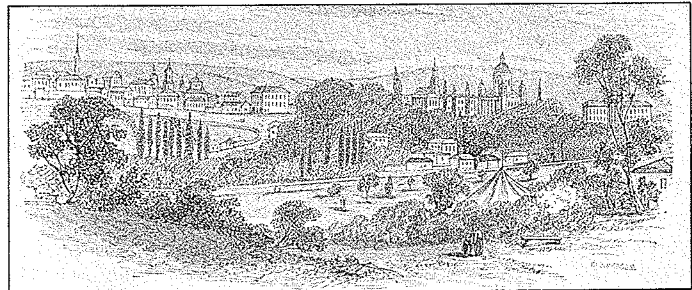
AKMESCİD

Ukrayna Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti'nin Kırım bölgesinde bulunan bugünkü Simferopol şehrinin eski adı.

Kırım yarımadasının güneyinde, Salgir nehri üzerindedir; Sivastopol, Bahçesaray ve Yalta'nın kuzeyinde yer alır. Amasyalı Strabon'dan, burada ilk defa İskit Kralı Skiluros'un Yunanlılar'ın Neapolis (yeni şehir) adını verdikleri bir kale kurduğu öğrenilmektedir (VII, 312). XV. yüzyılda Kırım Türkleri tarafından da Kirmencik (küçük kale) adlı bir kale inşa edildi ve böylece bu bölge iskâna açık bir hale geldi. Muhtemelen bu sıralarda kurulmuş bulunan şehre Akmescid (Akmeçet) adı, Mengli Giray Han (ö. 1514) namına inşa edilen cami dolayısıyla verilmiştir. XVI. yüzyıl başlarında Kırım hanları, hanlığın merkezi Bahçesaray'ı step boylarının hücumlarına karşı korumak amacıyla bölgede **kalgay*** sultanların ikametine tahsis edilen müstahkem bir kale inşa ettiler. Mengli Giray, hanlığının son yıllarında oğlu Mehmed Giray'ı kalgay sultan (veliaht şehzade) tayin etti ve kendisine Akmescid'i merkez olarak verdi. Bu tarihten itibaren bölgenin gelirleri kalgaylara bırakıldı ve Akmescid'in Kırım tarihindeki siyasî önemi giderek artmaya başladı. Kırım beyleri, yönetimini beğenmedikleri hanlara karşı muhalefetlerini göstermek maksadıyla Akmescid'deki kalgaylık sarayının yakınında bulunan Kayalaraltı mevkiinde toplanırlardı; bu hareket hana karşı olmak ve kalgayın han olmasını istemek anlamına gelirdi.

XVII. yüzyılın ortalarında buraya gelen Evliya Çelebi, şehrin yan tarafında bulunan kalgaylık sarayının ortasında, çatısı kiremitli ve tek minareli Mengli Giray Han Camii'nin yer aldığını yazar. Ayrıca, Akmescid'in on nahiyesi ile 360 köyünün olduğunu ve burada üstü kiremit örtülü 2000 kadar ev ile 200 kadar dükkân bulunduğunu belirtir. O dönemde Akmescid'de Abdurrahman Bey Camii, Sefer Gazi Ağa Sarayı ve Mescidi, Sefer Gazi Ağa'nın eşi tarafından yaptırılan Ayşe Hatun Hanı, üç mahalle mescidi, iki medrese, üç sıbyan mektebi, üç tekke ve dört çeşme bulunuyor ve şehir, kalgay ile emrindeki kadı, subaşı ve muhtesib tarafından yönetiliyordu.

İlk defa 1736'da büyük bir Rus tahribatına uğrayan şehir, 1783'te Ruslar'ın Kırım'ı işgali sırasında 815 kişinin yaşadığı küçük bir kasaba durumundaydı. Ancak 1784'te Kırım'ın Tavrida bölgesinin başşehri oldu ve XIX. yüzyılda önemli bir ticaret merkezi haline geldi. 1850



Akmescid'in eski bir gravürü

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.



Akmescid

yıllarında burada yaşayan bir İngiliz leydisi hâtıratında, hâkim sınıfı Tatar Türkleri'nin oluşturduğunu, bunların şehrin en güzel yerlerinde oturduklarını, nüfusun 13.000 civarında olduğunu ve halk arasında yahudiler, Rumlar ve Ermeniler'in de bulunduğunu yazmaktadır. Yine aynı yıllarda bölgeyi ziyaret eden P. Simon Pallas, tarihî Akmescid'de, diğer Kırım şehirlerinde olduğu gibi birbirine paralel dar sokakların ve çatıları kiremitle örtülü alçak evlerin bulunduğunu, güzel bahçeler içerisinde garnizona çevrilen bir caminin ve 1797'de Rumlar tarafından inşa edilen bir kilise ile bir de Ermeni kilisesinin yer aldığını yazar; ayrıca bir hamamının cezaevi olarak kullanıldığını ve Salgir nehrinin kıyısında dört adet su değirmeni bulunduğunu belirtir. Pallas bu bilgilere ek olarak Akmescid civarında Salgir nehrinin geniş ve taşlık bir tabandan aktığını, suyunun bulanık olmasından dolayı kullanmak için dinlendirildiğini, bozulan su yollarının 1795'te tekrar açıldığını, ancak bu kanalların şehre arabalarla su taşıyan çingeneler tarafından kazançlarına engel olduğu için bozulduğunu ve bu sularda barbunya, alabalık ve istakozların bulunduğunu da kaydetmektedir.

Lozovaya-Sivastopol arasında 1874'te inşa edilen demiryolu, bugün Simferopol adını alan Akmescid'den geçmektedir. 1921'den 1945'e kadar Kırım'ın başşehri olan Simferopol, bölgenin Almanlar tarafından işgali sırasında (1941-1945)' mukavemet kuvvetleri Komsomol Teşkilâtı'nın da aktif merkezi olmuştur. Çarpışmalar sırasında tahribata uğrayan şehir, savaştan sonra imar edilerek muhtelif sanayi yatırımlarıyla geliştirilmiştir. Bugün Sovyetler Birliği'nin başlıca sanayi merkezleri arasında yer almakta ve özellikle şehirdeki gıda maddeleri imalâtı, ziraî yatırımlar, inşaat sektörü ve kimya sanayii önem taşımaktadır. Aralarında Simferopol Üniversitesi de bulunmak üzere üç büyük yüksek öğretim kurumuna sahip olan 319.000 (1982) nüfuslu Simferopol, bölgenin ilim ve sanat merkezi olma hüviyetini devam ettirmekte, ayrıca troleybüs hattı ile bağlandığı Güney Kırım sahillerinin önemli bir turistik merkezini oluşturmaktadır. Akmescid adı bugün şehirde oturan halk tarafından hâlâ kullanılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, VII, 559, 638-641; P. Simon Pallas, *Reise in die südlichen provinzen des Russichen Reichs*, [baskı yeri yok] 1851, s. 17-21; Karl Koch, *Krim und Odessa: reise crinnerungen*, Leipzig 1854, s. 32-44; *The Crimea: Its Towns, Inhabitants and Social Customs*, London 1855, s. 34 vd., 49-56; V. Zernov — Molla Hüseyin Feyizhanoğlu, *Kırım Yurtuna ve ol Taraflarga Dâir Bolgan Yarlıklar ve Hatlar*, Petersburg 1281, s. 24; E. Wood, *The Crimea in 1854 and 1895*, London 1895; Halim Giray, *Gülbün-i Hânân*, İstanbul 1327, s. 25; Djafer Seidamet, *La Crimée: passé-présent revendications des Tatars de Crimée*, Lausanne 1921, s. 42; Ethem Feyzi Gözaydın, *Kırım*, İstanbul 1948, s. 14; M. P. Bijiskyan, *Karadeniz Kıyıları Tarih ve Coğrafyası 1817-1819* (trc. H. D. Andreasyan), İstanbul 1969, s. 93; Oktay Aslanapa, *Kırım ve Kuzey Azerbaycan'da Türk Eserleri*, İstanbul 1979, s. 31, 109; M. Ürekli, *Kırım Hanlığının Kuruluşu ve Osmanlı Himayesinde Yükselişi 1441-1569* (doktora tezi, 1987), İÜ Ed.Fak., s. 132-133, 164; A. Zeki Velidi Togan, "Akmescid", *İA*, I, 270; W. Barthold, "Akmasdjid", *EI²* (İng.), I, 312; "Simferopol", "Simferopol University", *GSE*, s. 466.

 MUZAFFER ÜREKLİ

AKMİŞE

(bk. KUMAŞ).

AKÖZ, Ömer Fazıl

(1889-1952)

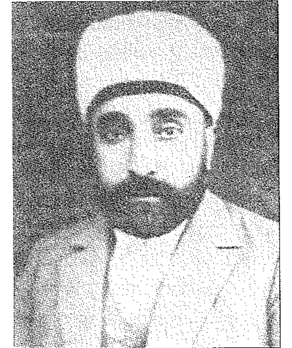
Son devir kıraat âlimi.

27 Haziran 1889 tarihinde Kastamonu'da doğdu. Babası Osman Efendi, annesi Zâhide Hanım'dır. Hıfzını ve rüşdiye tahsilini doğduğu şehirde yaptı. Kastamonu'da Nûmâniye Medresesi müderrisi Ahmed Efendi'den 12 Rebîülevvel 1330 (2 Mart 1912) tarihinde hâfızlık belgesini, İstanbul'a gittikten sonra ise 27 Zilhicce 1331'de (27 Kasım 1913) Debbağ Yûnus Camii imam-hatibi Hasan Sabri Efendi'den **aşere*** takrîb (bk. KIRAAT) ve İbnü'l-Cezerî'nin *Ṭayyibetü'n-Neşr*'ini okuduğuna dair icâzetnâmesini aldı. *Ṭayyibe*'nin ezberinde olduğu bilinmektedir. Tokatlı Osman Efendi'den de kıraat ilminde istifade etti. Kastamonu'ya döndüğünde müderris Kırkbeşzâde'nin derslerine devam etti.

Ömer Aköz, Posta Telgraf Nezâreti imamlığı ile ilk defa memuriyete başladı (1913). Daha sonra Kastamonu Dârülhilâfesi ihzârî sınıf ve ibtidâ-i hâriç riyâziyyât, cebir, hendese ve Kur'ân-ı Kerîm muallimliği, Dârülhilâfe Medresesi tefsir, fıkıh, Kur'ân-ı Kerîm müderrisliği, Kastamonu Nasrullah Camii hatipliği ve Sinan Bey Camii imamlığı yaptı. 1936'da görevini naklettiği İstanbul'da Üsküdar-Beylerbeyi Abdullah Ağa, Büyük Selimiye ve Fâtih camileri imamlıkları, Fâtih Camii başimamı iken aynı zamanda Mushafları Tetkik Heyeti âzalığı ve reisliği vazifelerinde bulundu. Ölümüne kadar sürdürdüğü bu iki görevi yanında İstanbul İmam-Hatip Okulu'nda Kur'ân-ı Kerîm, Arapça ve fıkıh dersleri okuttu. Osmanlılar zamanında, bir ramazan ayında Ravza-i Mutahhara'da mukabele okumak için Medine'ye gönderilenler arasında yer aldı.

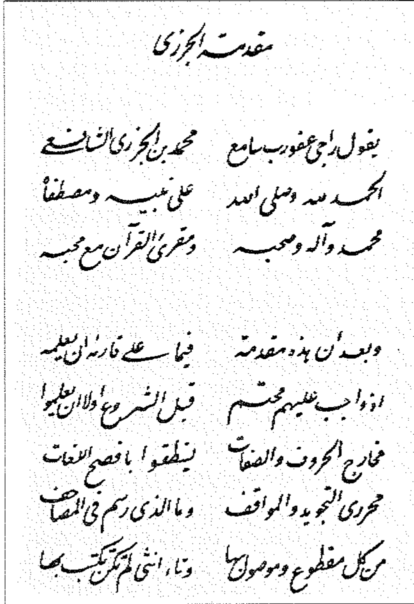
Kıraat ilmi dışında ferâiz, matematik, astronomi ve fıkıh konularında da iyi yetişmiş bir âlim olan Ömer Aköz, aynı zamanda hattat ve meşhur bir hatipti. Arapça ve Farsça'yı iyi biliyordu; Fransızca da öğrenmişti. Rahmi Şenses, Fikri Aksoy, Mustafa Göl, Mehmet Ali Sarı, Harun Soydaş, Fikret Karamercan, Rıza Çöllüoğlu, Yakup İskender, Abdülhalim Öztürk ve İhsan Özen İstanbul'da kendisinden Arapça ve kıraat okuyan yüzlerce talebesinden bazılarıdır.

Vakar ve ciddiyeti ile tanınan ve *İslâm-Türk Ansiklopedisi*'ndeki "Âsım b. Behdele" ile "Âsım b. Ebi's-Sabbâh" maddelerinin de yazarı olan Ömer Aköz, 15 Temmuz 1952'de Kastamonu'dan Ankara'ya giderken Çankırı yakınlarında geçirdiği bir trafik kazasında vefat etti. Naaşı İstanbul'a götürülerek Edirnekapı Halebî Mezarlığı'na defnedildi.



Ömer Fazıl Aköz

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.


مقدمة الجزري

يقول راجي عفو رب سامع محمد بن الجزري الشافعي
الحمد لله وصلى الله على نبيه ومصطفاه
محمد وآله وصحبه ومقرئ القرآن مع محبه

وبعد إن هذه مقدمة فيما على قارئه أن يعلمه
إذ واجب عليهم محتم قبل الشروع أولا أن يعلموا
مخارج الحروف والصفات ليلفظوا بأفصح اللغات
محرري التجويد والمواقف وما الذي رسم في المصاحف
من كل مقطوع وموصول بها وتاء أنثى لم تكن تكتب بها

Ömer Fazıl Aköz'ün kendi hattıyla istinsah edip talebesine okuttuğu İbnü'l-Cezerî'nin *el-Muḳaddimetü'l-Cezeriyye* adlı eserinin ilk sayfası

BİBLİYOGRAFYA :

Diyanet İşleri Başkanlığı arşivinde bulunan *dosya;* Diyanet İşleri Başkanlığı Mushafları İnceleme Kurulu Başkanlığı'nda bulunan *belgeler;* ayrıca, oğlu Dr. Tayyib Aköz ile talebeleri Muhammed Feyzi Şallıoğlu ve Fikri Aksoy'un verdiği bilgiler.

 ABDÜLKERİM ABDÜLKADİROĞLU

AKRA' b. HÂBİS

(الأقرع بن حابس)

el-Akra' b. Hâbis b. İkāl et-Temîmî
(ö. 33/653-54)

Sahâbî.

Asıl adı Firâs idi, fakat kel olduğu için el-Akra' lâkabıyla şöhret bulmuştur. Temîm kabilesinin reislerindendi ve Araplar arasında önemli bir mevki ve itibara sahipti. Câhiliye döneminde hakemlik yapar, elinden geldiğince adaletle hükmederdi. Mecûsî olan Akra', 8. yılın Ramazan ayında (Ocak 630) Mekke'nin fethinden önce İslâmiyet'i kabul etti ve Mekke üzerine yürümekte olan İslâm ordusuna Sukyâ denilen köyde katıldı. Mekke'nin fethinden sonra Huneyn Gazvesi ve Tâif Muhasarası'nda bulundu. Hz. Peygamber'in kalplerini İslâm'a ısındırmak için ganimetlerden büyük pay ayırdığı şahıslar (**müellefe-i kulûb***) arasında o da vardı.

Hz. Peygamber 9. yılın Muharrem ayında (Nisan-Mayıs 630) Uyeyne b. Hısn el-Fezârî'yi bir seriyyenin başında, Sukyâ ile Benî Temîm arazisi arasındaki bölgede ikamet etmekte olan Temîmliler üzerine gönderdi; Uyeyne elli iki esirle geri döndü. Bunun üzerine Akra' ile Temîm'in ileri gelen diğer bazı simaları Medine'ye gelip Hz. Peygamber'den esirlerin serbest bırakılmasını istediler. Hz. Peygamber de onların ricasını kabul ederek esirleri iade etti. Temîmliler Akra'ın teşvikiyle aynı yıl, aralarında Akra' ile Uyeyne'nin de bulunduğu yetmiş - seksen kişilik bir elçilik heyetini Hz. Peygamber'e gönderdiler. Bunlar (bir rivayete göre bunlardan Akra') Mescid-i Nebevî'ye girerek, "Ey Muhammed, dışarı çıksana!" diye bağırmışlar ve bu davranışlarından dolayı, "Hücrelerin arkasından sana bağıranların çoğu -senin yüce mertebeni- anlamayan kimselerdir. Eğer sen yanlarına çıkıncaya kadar sabretselerdi şüphesiz onlar için daha iyi olurdu" (el-Hucurât 49/4-5) meâlindeki âyetlerle kınanmışlardı. Resûlullah bir müddet sonra dışarı çıkınca Akra', "Ey Muhammed! Benim övdüğüm kimseler aziz, yerdiklerim de zelil olur" demiş, bunun üzerine Hz. Peygamber de, "İnsanları aziz ve zelil etmek yalnız Allah'a mahsustur" buyurmuştur. Temîmliler daha sonra Hz. Peygamber'e şair ve hatipleriyle birlikte geldiklerini söyleyerek şiir ve hitabet müsabakası yapmak istediler. Bu teklifi önce kabul etmek istemeyen Hz. Peygamber onların ısrarı karşısında razı oldu. Yarışma sonunda müslüman şair ve hatiplerin üstünlüğünü kabul ederek müslüman oldular.

Akra' Hz. Ebû Bekir devrinde Hâlid b. Velîd'in yalancı peygamberlerle yaptığı bütün savaşlara katıldı. İrtidad olayları sırasında ez-Zibrikān ile Hz. Ebû Bekir'in yanına gelerek, "Bahreyn'in haracını bize verirsen biz de kavmimizin itaat ve bağlılığını garanti ederiz" deyince Hz. Ebû Bekir bu isteği kabul etti ve onlara bir belge verdi. Ancak durumdan haberdar olan Hz. Ömer derhal müdahale etti ve belgeyi yırttı. Dûmetülcendel ve Enbâr savaşları sırasında öncü olarak görev yapan Akra', Hz. Osman devrinde Vali Ahnef b. Kays tarafından Cûzcân'ın fethiyle görevlendirildi; yapılan savaş sonunda Akra' şehri ele geçirdi (31/651-52 veya 32/652-53). Ertesi yıl Cûzcân'da bazı karışıklıklar çıkınca Abdullah b. Âmir tarafından halkı itaat altına almak üzere gönderildi. Akra' muhtemelen 33 (653-54) yılında öldü.

Akra' b. Hâbis cesur ve başarılı bir kumandandı, fakat sert bir mizaca sahipti. Huneyn'de elde edilen ganimetlerin taksiminden sonra, mağlûp ordunun bir kısmı Hz. Peygamber'e müslüman olduklarını söyleyerek esirleri serbest bırakmasını istediler. Hz. Peygamber de Abdülmuttalib oğullarıyla kendi hissesine düşen ganimet ve esirleri geri verdi. Diğer müslümanlar da aynı şekilde hareket ettiler. Akra' ise, "Ben ve Temîmliler böyle bir şeye razı olamayız" diyerek Resûlullah'ın ricasını kabul etmedi. Yine bir defasında Hz. Peygamber'in Hz. Hasan'ı öptüğünü gören Akra' hayretle, "Siz çocuklarınızı öper misiniz? Benim on çocuğum var, fakat hiçbirini öpmedim" demişti. Haccın farz olduğunu tebliğ eden Hz. Peygamber'e, "Her yıl mı haccedeceğiz?" diyen ve, "Ey iman edenler! Bir kısım şeyleri sormayın ki şayet açıklanırsa hoşunuza gitmez" (el-Mâide 5/101) meâlindeki âyette kınanan da Akra'dır.

BİBLİYOGRAFYA :

Buhârî, "Vuḍû'", 58, "Edeb", 18; Müslim, "Ṭahâret", 100-101, "Feżâ'il", 65, "Zekât", 140; İbn Hişâm, *es-Sîre*, IV, 489-490, 493-494, 496, 560, 622, 627-628; İbn Sa'd, *eṭ-Ṭabaḳāt*, I, 294; II, 153, 161; IV, 246, 282; İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif* (Ukkâşe), s. 342, 579, 621; Belâzürî, *Fütûḥu'l-büldân* (trc. Mustafa Fayda), Ankara 1987, s. 591-592; Taberî, *Târîḫ* (Ebü'l-Fazl), III, 52, 87, 88-92, 115, 119, 275; IV, 312; İbn Hazm, *Cemhere*, s. 230; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, I, 587; II, 242, 269-270, 287-289, 394; III, 126; a.mlf., *Üsdü'l-ġâbe*, Kahire 1285-87, I, 107-109; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-me'âd* (nşr. Şuayb el-Arnavût — Abdülkādir el-Arnavût), Kahire 1970, II, 224-226; İbn Hacer, *el-İṣâbe*, I, 58-59; a.mlf., *Fetḥu'l-bârî*, Bulak 1300, II, 278; X, 360-367; *Tecrid Tercemesi*, III, 31; IV, 190; V, 327; VII, 101; VIII, 439; X, 368; Sezgin, *GAS*, I, 259; Mahmûd Şit Hattâb, "el-Aḳra' b. Ḥâbis et-Temîmî fâtiḥu'l-Cüzcân", *MMLADm.*, LVIII/4 (1982), s. 666-689; Ella Landau-Tasseron, "Processes of Redaction: the Case of the Tamimite Delegation to the Prophet Muhammad", *BSOAS*, XLIX/2 (1986), s. 253-270; M. J. Kister, "al-Aḳra' b. Ḥâbis", *EI²* (İng.), I, 343; Abdülkayyûm, "el-Aḳra' b. Ḥâbis", *UDMİ*, III, 22-24.

 A. LÜTFİ KAZANCI

AKRABA

(الأقرباء)

Kişiye nesep bakımından yakın olan kimseler.

Arapça'da "yakın" anlamına gelen **karîb** kelimesi, bu genel mânası yanında, özellikle "biriyle aynı soydan olan kimse"yi de ifade etmekte olup bunun ço-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

ğulu olan **akribâ'** Türkçe'de **akraba** şeklinde ve daha geniş anlamda kullanılmaktadır.

Arapça'da "akrabalık" mânasına isim olarak kullanılan **karâbe, kurbe** veya **kurbâ** masdarlarıyla yapılan **zü'l-karâbe, zü'l-kurbâ** (çoğulu **zevü'l-kurbâ**) vb. terkipler de "akraba" mânasına gelmekte olup Kur'ân-ı Kerîm'de akrabayı ifade etmek üzere daha çok **zü'l-kurbâ** (bk. el-Bakara 2/83, 177; en-Nahl 16/90 vb.), **ülü'l-kurbâ** (bk. en-Nisâ 4/8) ve **el-akrabûn** (bk. el-Bakara 2/180, 215; en-Nisâ 4/7, 33) gibi tabirler zikredilmektedir. Bunun gibi, nesebe dayalı kan hısımlığını ifade eden **rahm, rihm** veya **rahim** (çoğulu **erhâm**) kelimeleriyle yapılan **ülü'l-erhâm** (bk. el-Enfâl 8/75; el-Ahzâb 33/6), **zevü'l-erhâm** (tekili **zü'r-rahîm**) terkipleri de "akraba" mânasınadır. Ancak **zevü'l-erhâm** bu genel mânası yanında miras hukukunda **ashâbü'l-ferâiz*** ve **asabe*** olmayan akrabayı da ifade etmektedir. Kendisiyle evlenilmesi ebediyen haram olan akrabaya **zû rahîm mahrem** (muharrem), diğerlerine de **zû rahîm gayru mahrem** (Türkçe'de nâmahrem), kişinin neslinden geldiği baba, dede, ana, nine... gibi yakınlarına **usûl**, onun neslini sürdüren oğul, kız ve bunların çocuklarına da **fürû** denir. Bununla birlikte ana, baba ve çocuklar için örfen akraba tabiri kullanılmaz. Kan akrabalığından ayrı olarak evlilikten doğan akrabalık **karâbetü'l-müsâhere**, süt akrabalığı da **karâbetü'r-radâ'** ile ifade edilir. Ayrıca **âl, ehl** ve **aşiret** kelimeleri de Arapça'da "akraba" mânasına gelmektedir.

Akrabalık bu vasfı taşıyanlara karşılıklı birtakım hak ve vazifeler yükler. Bu durum, ahlâkî vazifeleri de içine alacak şekilde "akrabalık hukuku" tabiriyle ifade edilir. Kur'ân-ı Kerîm ve hadislerde akrabalık bağlarının karşılıklı ziyaret, haberleşme, maddî ve mânevî yardımlaşma gibi çeşitli yollarla korunması ve güçlendirilmesi üzerinde hassasiyetle durulur. Akraba arasındaki bu ilişkiye dinî-ahlâkî bir tabir olarak **sıla-i rahim*** denir. Bir âyette, "Kendisi adına birbirinizden dilekte bulunduğunuz Allah'tan ve akrabalık -bağlarını koparmak-tan sakının" (en-Nisâ 4/1) buyrulur. Hz. Peygamber de, "Allah'a ve âhiret gününe iman eden kimse misafirine ikram etsin; Allah'a ve âhiret gününe iman eden sıla-i rahimde bulunsun" (Buhârî, "Edeb", 31, 85) hadisi ile bunun önemine işaret etmiştir. Bu bakımdan akraba ile bağları ve münasebetleri kesmek bütün fakihlere göre haram kabul edilmiştir. Diğer taraftan İslâm, akrabalığı yalnız kan bağıyla sınırlamamış, evlilik ve süt emzirmeyi de birtakım dinî ve hukukî sonuçlar doğuracak şekilde akrabalık bağı oluşturan unsurlar kabul etmiştir.

Dinî yönden akrabalık bağı ölünün yıkanması, namazının kıldırılması ve defni konusunda bir öncelik sebebidir. Zekâtın ödenmesi konusunda da nafakası zekât mükellefine ait olan akraba ile diğerleri farklı hükümlere tâbidirler (bk. ZEKÂT). Kendisiyle evlenilmesi ebediyen haram olan kadın akrabanın yüzüne, saçlarına, boyun ve gerdanına, dirsekten aşağı kollarına ve bacağının dizden aşağı kısmına bakmak veya dokunmak dinen câiz olduğu gibi bunlarla **halvet*** de câizdir. Ancak herhangi bir şehvet duygusunun söz konusu olması halinde bu davranışlar haram sayılır.

Akrabalık hukuku kendisini en çok medenî hukuk alanında gösterir. Şahsın hukuku alanında hukukî temsil çeşitlerinden **velâyet*** ve **vesâyet***, öncelik bakımından akraba arasında farklılık olmakla birlikte, akrabalığın ortaya çıkardığı haklardandır. Vakfiyelerde geçen "akraba" tabiri hem vakıf yapıldığı sırada hayatta olan hem de gelecek nesillerdeki yakınları içine alır. Bu ifade mutlak olarak zikredildiği takdirde din farkı gözetilmez. Akrabalık bağı, âzat imkânı sağlaması dolayısıyla kölelik konusunda da bazı özel hükümler ortaya çıkarır (bk. KÖLE). Aile hukuku alanında akrabalık bağı evlenme mânilerinin en başta gelenidir. Akraba ile evlenme yasağı kan hısımları, evlilik hısımları ve süt hısımlarını kapsamakla birlikte, yasak sınırları kişiye ve akrabalık nevine bağlı olarak farklılık arzeder (bk. MUHARREMÂT, SIHRİYYET, RADÂ'). Aile hukuku alanında akrabalık bağının doğurduğu diğer başlıca hak ve vazifeler de nafaka ve **hidâne*** konusundadır. Temelde akrabalık bağına dayanan miras hukuku alanında da hısımlar **ashâbü'l-ferâiz, asabe** ve **zevi'l-erhâm** şeklinde sınıflandırılırlar. İslâm'a göre akrabalığın daha çok erkek unsura dayandığı ve dolayısıyla ana bir kardeşlerin aileden sayılmadıkları gibi mirasta da hak sahibi olmadıkları şeklinde bazı müelliflerce (bk. *EI*[2] [İng.], IV, 595-596) ileri sürülen iddianın gerçekle ilgisi yoktur. İslâm miras hukukunda, ana bir kardeşler mirasta payları belirlenen ashâbü'l-ferâizden sayılırlar. Hatta burada kız ve erkek kardeşler arasında fark olmayıp bunlar mirasta eşit hak sahibidirler. Ancak derece bakımından kendilerinden önce başka mirasçıların bulunması halinde, ana baba bir veya baba bir kardeşlerde olduğu gibi onların da mirastan mahrum kalmaları söz konusudur. Diğer taraftan, mirasçı olmayan akrabaya vasiyet yapılabilirken mirasçıya yapılan vasiyet ancak diğer mirasçıların rızasıyla geçerlilik kazanabilir. Borçlar hukuku alanında da kişinin fürûu dışında kalan akrabasına yaptığı hibeden teslimden sonra dönemeyeceği hususunda İslâm hukukçuları görüş birliği içindedirler. Fürûa yapılan hibeden dönüş konusunda ise farklı görüşler mevcuttur.

Usul hukukuna gelince, bir hâkim kendi davasına olduğu gibi usulü, fürûu ve karısının davasına da bakamaz. Ayrıca usul ve fürûun, karı ve kocanın birbirleri lehine şahitlikleri de geçerli değildir. Ceza hukuku alanında akrabalık, İslâm hukukçuları arasında bazı görüş ayrılıkları bulunmakla birlikte, bazı cezaların ağırlaştırılması, bazılarının da hafifletilmesi veya kaldırılmasının sebebidir (bk. HIRSIZLIK, KAZF, KISAS, ZİNA). Diğer taraftan, şibh-i amd veya hata yoluyla öldürme ve yaralama suçlarında diyetin ödenmesine suçlunun **âkıle***sini oluşturan akrabası da iştirak eder. Bu konuda suçlunun erkek veya kadın olmasında fark yoktur. Bir kadının mirası çocuklarına ve kocasına kaldığı halde söz konusu suçları işlediğinde diyet borcunun kendi erkek akrabasına yüklendiğini ileri sürerek bundan İslâm'a göre akrabalık konusunda erkek unsurun daha ağır bastığı sonucunu çıkarmak da (bk. a.y.) yanlış bir değerlendirmedir. Kadının mirasında en büyük pay sahibi olan erkek çocukları onun diyetini ödeyen âkılesinin başında geldikleri gibi, buna iştirak eden diğer erkek akrabası da mirasında en çok hak sahibi olan kimselerdir. Bu konuyu daha çok erkek unsurun sosyal ve ekonomik fonksiyonuna bağlı görmek gerekir. Nitekim miras konusunda da nesepte yakınlık asıl unsur olmakla beraber kadın erkek arasındaki farklılık tamamen erkeğin sosyal ve ekonomik yükümlülüklerinden kaynaklanmaktadır.

İslâm, akrabalık konusunda tabii olarak kan bağını esas almakla birlikte, evlilik ve emzirmeden doğan akrabalığa da aynı şekilde önem vermiş, gerek dinî gerekse hukukî konularda, bazı durumlarda kişiye daha yakın olma hali bir tarafa, kadın ve erkek akraba arasında fark gözetmemiştir.

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

BİBLİYOGRAFYA :

Lisânü'l-ʿArab, "ḳrb" ve "rḥm" md.leri; *Kāmus Tercümesi*, "ḳrb" md.; Buhârî, "Edeb", 31, 85; Gazzâlî, *İḥyâʾ*, II, 215-216; Kâsânî, *Bedâʾiʿ*, I, 304-306; V, 120-125; VI, 123; VII, 60, 75, 320; Cürcânî, *Şerḥu's-Sirâciyye*, Kahire 1363, s. 79-80, 163; İbn Âbidin, *Reddü'l-muḥtâr*, IV, 472; Vehbe ez-Zühaylî, *el-Fıḳhü'l-İslâmî ve edilletüh*, Dımaşk 1984, VI, 31, 79, 267, 274, 333; VII, 199, 201-208; VIII, 41, 211-212, 261; J. Chelhod, "Ḳarāba", *EI²* (İng.), IV, 595-596; "Erḥâm", *Mv.Fİ*, V, 5-33; "Erḥâm", *Mv.F*, III, 81-91.

 VECDİ AKYÜZ

AKRÂBÂZÎN

(الأقراباذين)

İslâm tıbbında ilâç formüllerini ihtiva eden el kitaplarının genel adı; kodeks.

Akrâbâzîn Arapça'ya Grekçe **grafidion** "kitapçık" kelimesinin Süryânî diline geçmiş şekli olan **grafâzîn**den alınmıştır. Bugün Batı dillerinde kullanılan **codex** ve **pharmacopoeia** kelimelerinin karşılığıdır. Bu kitaplar hekimlerin devamlı surette başvurdukları birer kaynak eser olmaları sebebiyle cep, kuşak, çizme ve çanta gibi yerlerde kolaylıkla taşınabilmeleri için genellikle dar uzun ve küçük boyutlarda yazılmışlardır.

Akrâbâzîn "tıbbî formüler" mahiyetinde olup bilhassa mürekkep ilâç formüllerini taşır. Bunlar muhtelif yazarlardan toplanmışlar ve farmasötik şekillerine veya farmakolojik etkilerine göre gruplandırılmışlardır. Her mürekkep ilâç için, ihtiva ettiği etkili maddeler, miktarları, yapılış şekli, etkileri, kullanılış yerleri ve alınacağı dozlar ayrı ayrı gösterilmiştir. Akrâbâzînlerde ilâçlar genellikle müfred (birleşik olmayan) ilâçlar, tiryaklar, müshiller, lavmanlar, kurslar (akrâs), devâşir (müshil ve kābızlar), tozlar, şuruplar, merhemler, yağlar ve yakılar, fitiller, göz ilâçları, haplar, macunlar, mahlûlât (çözeltiler), iksirler, panzehirler şeklinde bölümlere ayrılmışlardır.

Tankabunî'nin *Tuḥfetü'l-mü'minîn* adlı akrâbâzîninin ilk sayfası (T. Baytop koleksiyonu)



Mürekkep ilâçlar Doğu ülkelerinde büyük bir öneme sahip olmuşlar ve hekimler, müfred ilâçların etkilerini kuvvetlendirmek, zayıflatmak ve tatlarını değiştirmek, etki sürelerini kısaltmak yahut uzatmak gibi maksatlarla muhtelif etkili maddeleri birbirleriyle karıştırıp içlerine de tat ve koku verici başka maddeler katmak suretiyle mürekkep ilâç yapma yoluna gitmişlerdir. Mürekkep ilâç formüllerini taşıyan akrâbâzînlerin kökeni olarak Galenus'un ünlü eseri *de Compositione Medicamentorum* kabul edilmektedir. Her yazar kendi şahsî deney ve düşüncelerine göre formüllerde bazı değişiklikler, ekleme ve kısaltmalar yapmıştır.

IX. ve X. yüzyıllarda İslâm dünyasında telif edilen Ali b. Rabben et-Taberî'nin *Firdevsü'l-ḥikme*, Ebû Bekir er-Râzî'nin *el-Ḥâvî* ve *Ṭıbbü'l-Manṣûrî*, Ali b. Abbas el-Mecûsî'nin *Kâmilü'ṣ-ṣınâʿa*, İbn Sînâ'nın *el-Ḳānûn fi'ṭ-ṭıb* ve Halef b. Abbas ez-Zehrâvî'nin *et-Taṣrîf li-men ʿaceze ʿani't-teʾlîf* gibi büyük tıp ansiklopedileri akrâbâzînle ilgili bölümler ihtiva etmekle birlikte, İslâm tıbbında ilk müstakil akrâbâzîn IX. yüzyılın ortalarında, Abbâsî Halifesi Mütevekkil zamanında, özellikle ilâç yapmadaki başarısıyla şöhret kazanan Sâbûr b. Sehl el-Küsec (ö. 255/869) tarafından yazılmıştır. Cündişâpûr Bîmaristanı'nda tabip olduğu bilinen Sâbûr b. Sehl'in *Kitâbü'l-Aḳrâbâzîni'l-kebîr* adını taşıyan ve on yedi babdan meydana gelen bu eseri, yaklaşık üç asır süreyle en güvenilir akrâbâzîn olarak kabul edilmiştir. Dârü'l-kütübi'l-Mısrıyye'de altmış dokuz sayfadan oluşan bir nüshası bulunmaktadır. Sâbûr b. Sehl'in eserinin yerini, zamanının en büyük tıp otoritelerinden olduğu bilinen Adudî Bîmaristanı hekimlerinden Reîsületıbbâ Emîrüddevle İbnü't-Tilmîz el-Bağdâdî'nin (ö. 560/1165) ünlü eseri *el-Aḳrâbâẕîn* almıştır. Yirmi babdan oluşan bu kitabın Sâbûr b. Sehl'in *Kitâbü'l-Aḳrâbâẕîn*'ine çok benzediği, hatta bazılarının, ondan derlenmiş olduğunu ileri sürdükleri zikredilmektedir. Bu iki eserden sonra İslâm tıp âleminde, Kalânisî'nin (ö. 590/1194) bugün Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'de kırk dokuz babdan meydana gelmiş seksen iki varaklık bir nüshası bulunan *Aḳrâbâẕîn*'i ile, Kûhin el-Attâr lakabıyla tanınan Dâvûd b. Ebü'n-Nasr'ın (ö. 658/1260'tan sonra) yirmi babdan oluşan ve son yüzyıllarda çeşitli baskıları yapılmış bulunan *Minhâcü'd-dükkân ve düstûrü'l-aʿyân li'l-edviyeti'n-nâfiʿa li'l-ebdân* adlı akrâbâzîni temel kaynak olarak kabul edilmişlerdir. Konuyla ilgili birçok eseri bulunan Necîbüddin es-Semerkandî'nin (ö. 619/1222) on dokuz babdan oluşan *Aḳrâbâẕîn*'i de XIII. yüzyıla ait önemli eserlerden biridir.

Akrâbâzînler İslâm tıbbında en fazla IX-XIII. yüzyıllar arasında gelişme göstermişler ve özellikle XIII. yüzyılın sonlarından itibaren, Moğol istilâsının ve çeşitli buhranların etkisiyle girilen duraklama döneminde, eskilerin hayranlık duygularıyla kaleme alınmış kısmî tekrar ve yorumlarından öte gidememişlerdir. Avrupa'da da XII. yüzyılda ortaya çıkıp XVIII. yüzyıla kadar yaygınlıkla kullanılan kodekslerin gül balı ve ıtırı, sirkencübin, kara merhem gibi Arap ilâçlarının formüllerini ihtiva etmelerinden, ilk örneklerinin hazırlanışlarında İslâm akrâbâzînlerinin kaynak olarak kullanıldıkları anlaşılmaktadır. Bunların en ünlüsü, eczanelerin ve ilâçların denetlenmesinde dayanak olarak kullanılan Nicolas Jersen'in 1471 yılında yayımlanmış *Antidotorium* (panzehirler kitabı) adlı Latince düsturudur. İçlerinde pek çok Arap ilâcının da bulunduğu yüz kırk iki reçete ihtiva eden bu eserin aslının 1130-1150 yılları arasında Nicolas isimli başka bir ilim adamı tarafından kaleme alındığı sanılmaktadır.

Osmanlı İmparatorluğu döneminde de pek çok akrâbâzîn yazılmıştır. Bunlar genellikle Arapça veya Farsça eserlerden tercüme olup tercümeyi yapanlar kendi görüş ve deneylerinin sonuçlarını da eklemişlerdir. Geredeli İshak b. Murad, Amasyalı Sabuncuoğlu Şerefeddin, Halepli Sâlih b. Nasrullah, Ömer Şifâî ve Bursalı Ali'nin akrâbâzînleri bunların en ünlülerinden olup yazma nüshaları bol miktarda mevcuttur. İran saray hekimlerinden Muhammed Mü'min Hüseynî Tankabunî'nin Şah Süleyman (1666-1694) namına yazdığı *Tuḥfetü'l-müʾminîn* ad-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

lı Farsça eser hekimbaşı Hasan Efendi (ö. 1733) tarafından *Gunyetü'l-muhassilîn fî tercemeti't-Tuhfeti'l-mü'minîn* ismiyle Türkçe'ye çevrilmiş ve bu tercüme Osmanlılar döneminde çok meşhur olmuştur; İstanbul ve Avrupa kütüphanelerinde birçok nüshası bulunmaktadır. Bu eserin aslı 1850-1867 yılları arasında İran'da üç defa basılmış, Fransız rahibi Ange de la Brosse tarafından Latince'ye yapılan çevirisi de daha önce Paris'te *Pharmacopoea Persica* adıyla yayımlanmıştır (1681).

BİBLİYOGRAFYA :

H. Schelenz, *Geschichte der Pharmazie*, Berlin 1904, s. 276; C. Elgood, *A Medical History of Persia and the Eastern Caliphate*, Cambridge 1951, s. 272; Bedi N. Şehsuvaroğlu, *Eczacılık Tarihi Dersleri*, İstanbul 1970, s. 280; M. Levey, *Early Arabic Pharmacology*, Leiden 1973, s. 72; a.mlf. — Nûri el-Hâlidî, "el-Kimyâʾ fî akrâbâzîn es-Semerkandî", *Ebḥâs̱*, XVII/1, Beyrut 1964, s. 34-44; a.mlf., "Akrâbâzînü's-Semerkandî", *el-Meşrıḳ*, LVIII/4-5, Beyrut 1964, s. 411-420; Muhammed Züheyr el-Bâbâ, "el-Akrâbâzînât ev desâtîrü'l-edviyeti'l-ʿArabiyye", *Proceedings of the First International Symposium for the History of Arabic Science*, Haleb 1977, I, 575-619; Turhan Baytop, *Türk Eczacılık Tarihi*, İstanbul 1985, s. 70; J. Lippert, "Akrabâzîn", *İA*, I, 271-272; B. Lewin, "Aḳrābādhīn", *EI²* (İng.), I, 344-345.

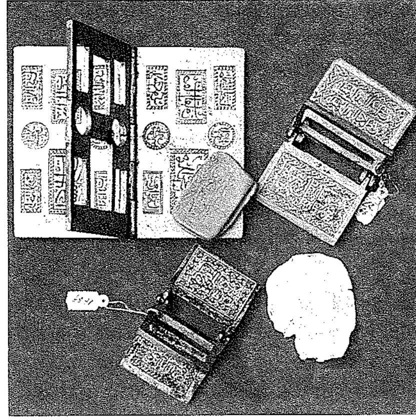
 TURHAN BAYTOP

AKRÂS

(الأقراص)

İslâm tıbbında pastil ve tabletlere verilen isim.

Akrâs, Arapça **kurs** "yassı yuvarlak, değirmi" kelimesinin çoğul şekli olup tıp ve eczacılıkta, ağızda emilen veya yakılarak tütsü halinde kullanılan ilâçların adıdır; bugünkü karşılığı "pastil" ve "tablet / komprime"dir. **Akrâbâzîn***lerde pek çok akrâs terkibi kayıtlıdır. İbn Sînâ da *Ḳānûn*'unda, o dönemde revaçta olan **gül, eskülap** (esculape), **kâfur, mahmûde** ve **yıldız** adlarıyla anılan kursların terkip şekillerini ve tedavi alanlarını vermiştir. XVII. yüzyıldan itibaren Osmanlılar tarafından da kullanılmaya başlanan akrâs, önceleri Uzakdoğu ülkelerinden getirilmiş ve çok yüksek fiyatlarla satılmıştır. Bunların en tanınmışları, Çin'den gelen ve terkibi kil olan "tenzu kursları" ve "tîn-i mahtûm"lardır (mühürlenmiş kil). Zamanla Osmanlı hekimleri de değişik terkipli kurslar yaparak tedavi alanında kullanmışlardır.



Akrâs kalıpları (Topkapı Sarayı Müzesi, Hekimbaşı Odası)

Akrâs hazırlamak için, etkili maddenin tozu nişasta ve kitreyle karıştırıldıktan sonra güzel kokması için gülsuyu ve sümbül suyu ilâve edilerek hamur haline getirilir. Elde edilen hamur ince bir tabaka halinde açılıp istenilen büyüklüklerde kare veya baklava dilimi şeklinde kesilerek yahut değirmi, beyzî ve yıldız biçimindeki kalıplara dökülerek gölgede kurutulur. Kalıplanmış kursların üzerinde genellikle yazı bulunurdu. Topkapı Sarayı'nın hekimbaşı odasında, saray mensuplarına ilâç hazırlamakta kullanılmış olan üzeri yazılı kalıplar muhafaza edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Sînâ, *el-Ḳānûn fi't-tıb*, Bulak 1294 → Beyrut, ts. (Dârü'l-Fikr), III, 1; A. Süheyl Ünver, *Tenzu Kursları*, İstanbul 1960; J. Lippert, "Akras", *İA*, I, 272-273.

 TURHAN BAYTOP

AKREB

(الأقرب)

Bilhassa vakıf, miras ve velâyet gibi akrabalık bağıyla yakından ilgili konularda öncelikle hak ve yetki sahibi kimseyi ifade eden bir fıkıh terimi.

Kelime olarak "en yakın, daha yakın" mânasına gelen **akreb**, vakıfta, vakıf yapan kimseye nesep ve akrabalık bakımından en yakın kimse için kullanılır. Vakıf konusunda akrebden kastedilen, vakıf yapana mirasçı oluş bakımından değil, nesep bakımından yakın olan kimsedir. Çünkü mirasta nesepten ayrı hususlar da söz konusudur. Buna göre akreble ilgili olarak şu esaslar tesbit edilmiştir: a) Vakıf yapana en yakın kimse, başta onun **fer'**i, sonra da **aslı**dır. Meselâ oğul veya kız, baba ve anadan, onlar da dededen önce gelir. b) Vakıf yapanın aslı, fer'in fer'inden yakındır. Buna göre baba, oğlun oğlundan önce gelir. c) Vakıf yapanın fer'i, aslın fer'inden yakındır. Nitekim oğul kardeşe tekaddüm eder. d) Vakıf yapana bir derece ile intisap eden, iki derecede intisap edenden yakındır. Meselâ kızın kızı, oğlun oğlunun oğlundan önce gelir.

Buna göre, bir kimse vakfının gelirini akrebine ve ardından fukaraya şart kılsa, yukarıda belirtilen öncelik sırasına göre hayatta bulunan yakını buna hak kazanır. Aynı yakınlık derecesinde bulunanlar birden fazla iseler eşit hakka sahip olurlar. Bu konuda kadın erkek farksızdır. Bunlardan birisi vefat ettiğinde hissesi diğerlerine değil, fakirlere intikal eder. Hepsi öldüğünde tamamı fakirlerin olur. Ancak vakfeden "el-akreb fe'l-akreb" (en yakını, sonra en yakını) şeklinde sırasıyla sonra gelen yakınlarını şart koşmuşsa hak onlara, onlar da kalmayınca fakirlere intikal eder.

Vakıf konusundan ayrı olarak, ilgili kimse üzerinde akrabalık yönünden velâyet hakkının söz konusu olduğu nikâh, **hidâne***, cenazenin yıkanması, namazının kıldırılması vb. konularda da "el-akreb fe'l-akreb" kaidesi geçerli olup ilgili kimse üzerinde velâyet hakkına sahip olan yakınları arasında bir öncelik sırası söz konusudur. Ancak bu velîlerin kimler olduğu konuya göre farklılık arzettiği gibi mezheplere göre de değişmektedir.

"el-Akreb" kaidesinin geçerli olduğu bir başka husus da **hacb***dır. Fukaha hacb ile ilgili olarak iki genel kaide koymuştur: a) Bir mirasçı vasıtasıyla ölüye ulaşan kimse, o mirasçının hayatta olması halinde mirastan mahrum kalır. Bu kaide bütün **asabe*** mirasçılara ve **ashâbü'l-ferâiz***in çoğuna şamildir. b) Nevi ve vasıf ortaklığı ile ölüye mirasçı olanlardan derece bakımından yakın olan uzak olanı mirastan mahrum eder. Öncekinden daha kapsamlı olan bu kaide asabe ve ashâbü'l-ferâizin hepsine şamildir.

Akrabaya vasiyet konusunda fukahadan bazıları "el-akreb fe'l-akreb" prensibini esas aldığı gibi, **zevi'l-erhâm***ın mirasçı olması hususunda da bazı hukukçular derece yakınlığını esas almışlardır.

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, II, 12-13, 321; İbn Kudâme, *el-Muġnî* (nşr. Muhammed Halil Herrâs), Kahire, ts. (Mektebetü İbn Teymiyye), VI, 118-120; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muḥtâr*, IV, 473-474; Ali Himmet Berkî, *Vakfa Dair Yazılan Eserlerle Vakfiye ve Benzeri Vesîkalarda Geçen Istılah ve Tabirler*, Ankara 1966, s. 3; "Erḥâm", *Mu.Fİ*, V, 8-26; "Erḥâm" ve "İrş", *Mu.F*, III, 46-47, 54, 86-90.

 AHMET ÖZEL

AKREBÜ'l-MEVÂRİD

(اقرب الموارد)

Saîd el-Hûrî eş-Şertûnî
(ö. 1912)
tarafından hazırlanan
Arapça sözlük.

Saîd b. Abdullah b. Mîhâîl hıristiyan bir aileye mensup olup 1849 yılında Lübnan'ın Şertun kasabasında doğdu. Tahsilini Amerikan okullarında tamamladı. Kardeşi Reşîd eş-Şertûnî gibi hayatı boyunca hıristiyan okullarında Arapça öğretmenliği yaptı. Çoğu edebî mahiyetteki eserlerinin en önemlisi olan *Aḳrebü'l-mevârid*'in tam adı *Aḳrebü'l-mevârid fî fuṣaḥi'l-ʿArabiyye ve'ş-şevârid*'dir. Şertûnî kaynak eserlerden faydalanmak suretiyle hazırladığı sözlükte Zemahşerî'nin *Esâsü'l-belâġa*'sındaki tertibe uyarak kelimeleri, "hemze"den başlayıp "yâ"da bitirmek üzere köklerinin birinci, ikinci, üçüncü harflerine göre sıralamış ve müştaklarını da bu köklerin altında toplamıştır. Her maddeyi kendi arasında fiil, isim ve sıfat tertibinde düzenlemiş, sırasıyla önce mücerred fiilin mâzi, muzâri ve masdarının, sonra mezîd fiillerin, daha sonra da aynı kökten türeyen isimlerle sıfatların, yine mücerredden mezîde doğru gitmek suretiyle mâna ve kullanılışlarını vermiştir. Bu sözlük, tertip tekniği yönünden *el-Müncid fi'l-luġa*'nın öncüsü sayılabilir. Ancak eserin kaynakları ile karşılaştırılarak yapılan bir araştırmada, kelimelerin izahında olduğu gibi sülâsi fiillerin babları ile isimlerin harekelerinde ve cemilerinin tesbitinde de birçok yanlışlığın yapıldığı örnekleriyle gösterilmiş, ayrıca örnek (şahit) olarak kullanılan şiirlerle bilhassa âyet ve hadislerin değiştirilerek nakledilmiş olduğuna dikkat çekilip yapılan tahrifler ortaya konmuştur (bk. Ahmed Rızâ, XXI/3-4, s. 118-125; XXI/5-6, s. 218-226; XXI/7-8, s. 317-328). Bu eserde olduğu gibi, özellikle âyet ve hadislerle ilgili tahrifler XIX. yüzyıldan itibaren hıristiyan Arap müellifler tarafından hazırlanan pek çok sözlükte görülmektedir.

Birincisi sözlük, ikincisi şahıslar ve ilmî terimler, üçüncüsü de ek olmak üzere üç bölüm halinde düşünülmüş olan *Aḳrebü'l-mevârid*'in yalnız birinci ve üçüncü bölümleri yazılıp 1889-1893 yılları arasında üç cilt halinde Beyrut'ta bastırılmıştır. Müellif ikinci kısmı yazamadan ölmüştür.

BİBLİYOGRAFYA :

Saîd el-Hûrî eş-Şertûnî, *Aḳrebü'l-mevârid fî fuṣaḥi'l-ʿArabiyye ve'ş-şevârid*, Beyrut 1889, I, 6; Serkîs, *Muʿcem*, I, 1112; *Hediyyetü'l-ʿârifîn*, I, 393; Brockelmann, *GAL Suppl.*, II, 769; C. Zeydan, *Âdâb*, IV, 241; Hüseyin Nassâr, *el-Muʿcemü'l-ʿArabî: neşʾetühû ve teṭavvüruh*, Kahire 1968, II, 716-722; Kehhâle, *Muʿcemü'l-müʾellifîn*, IV, 226; Ziriklî, *el-Aʿlâm* (Fethullah), III, 98; Ahmed Rızâ, "Aḳrebü'l-mevârid", *MMİADm.*, XXI/3-4 (1946), s. 118-125; XXI/5-6, s. 218-226; XXI/7-8, s. 317-328.

 HULÛSİ KILIÇ

AKS

(bk. AKİS).

AKSA'l-EREB

(اقصى الارب)

Zemahşerî'nin
***Mukaddimetü'l-edeb* adlı eserinin**
İshak Hocası Ahmed Efendi tarafından
1705 yılında Osmanlı Türkçesi'ne
yapılan tercümesi.

Tam adı *Aksa'l-ereb fî tercemeti Mukaddimeti'l-edeb* olan eserin başında esas tercümeden önce iki uzun mukaddime yer alır. Ahmed Efendi, tercümenin okuyucular tarafından anlaşılmasını kolaylaştırmak için ilk mukaddimede Arapça ile ilgili, sonraki mukaddimede de Farsça ile ilgili kaideleri anlatır; gerekli gördüğü yerlerde atasözü ve şiirlerden açıklayıcı mahiyette örnekler verir. Bu girişten sonra *Muḳaddimetü'l-edeb*'in tercümesi başlar. Eserin iki ana bölümünden biri olan isimler (esmâ), iki cilt halinde basılmış olan eserin birinci cildinin ikinci yarısını, fiiller (ef'âl) bölümü ise ikinci cildin tamamını oluşturur.

Tercümesi yapılan Arapça kelime parantez içinde yazılmış, hemen yanına bunun Farsça tercümesi kaydedilmiş, parantez dışında da Türkçe tercümesi verilmiştir. İsimlerin çoğul şekilleri de belirtilmiş, ayrıca bazı yerlerde tercümeden sonra daha geniş açıklamalar yapılmıştır. İsimler alfabe sırasına göre değil, kavramlara göre gruplandırılıp sıralanmıştır. Bu gruplardan geniş olanlara "bab", daha küçük olanlara "fasıl" adı verilmiştir. İsimler kısmının ilk grubu zaman ifade eden kelimelerle başlar. Bunların arkasından gök, yer, bitkiler, mesken, meslekler, insan, din, aletler, yiyecekler, giyecekler, sayılar, at, silâh, ehlî hayvanlar, yabani hayvanlar, kuşlar, renkler... ile ilgili kelimeler gelir. Birinci cilt zamirler, zarflar, işaret kelimeleri, soru kelimeleri gibi gramer unsurlarıyla sona erer.



Aksa'l-ereb'in ilk sayfası
(Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 561, vr. 1b)

Fiiller bölümü Arapça'daki fiil kalıplarına, yani önce üç harfli (sülâsî), sonra daha fazla harfli olan kalıplara göre gruplandırılmış, bunlar da kendi grubu

altında kelimenin harflerinin sahih ve illetli olmasına göre daha küçük ayrımlara tâbi tutulmuştur. Her bir gruptaki fiiller son harf esasına göre sıralanmıştır. Fiiller kısmında da tıpkı isimlerde olduğu gibi önce parantez içinde Arapça fiil mâzi sigası ile verilir, sonra bunun Farsça karşılığı yer alır, parantez dışında da Türkçe tercümesi yapılır. Pek çok fiilin masdar şekli de kaydedilmiş ve birçoğunun Türkçe karşılıkları verilmiştir.

Çeşitli konulara ait binlerce kelimeyi ihtiva eden *Aksa'l-ereb,* XVIII. yüzyıl Osmanlı Türkçesi'nin kelime hazinesini güvenilir bir kaynak halinde ve Arapça, Farsça karşılıklarıyla birlikte göstermesi bakımından son derece önemli bir eserdir.

İki cilt halinde basılan (İstanbul 1313) ve pek çok yazması bulunan *Aksa'l-ereb*'in en önemli nüshaları Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir (Esad Efendi, nr. 3180, 3181; Hekimoğlu, nr. 903, 904, 905 [h. 1117]; Damad İbrâhim, nr. 115 [h. 1121]; Hacı Beşir Ağa, nr. 624 [h. 1139]; Hâlet Efendi, nr. 561, 561 m.; Lala İsmâil, nr. 649 [h. 1147]; Yahyâ Tevfik, nr. 1713/413 [h. 1164]).

BİBLİYOGRAFYA :

Zemahşerî, *Aksa'l-ereb* (trc. İshak Hocası Ahmed Efendi), İstanbul 1313, I-II; *Osmanlı Müellifleri,* I, 232; Nuri Yüce, *Mukaddimetü'l-edeb* [Zemahşerî], Ḫvārizm Türkçesi ile Tercümeli Şuşter Nüshası, Ankara 1988, s. 12.

 NURİ YÜCE

AKSAK

Türk mûsikisi usullerinden.

Dokuz zamanlı ve altı vuruşlu, sekizlik birimle yazılan bir küçük usuldür. Şematik gösterilişi şöyledir:



Aksak usulüne bu isim, çift zamanlı olmayışı ve 2+1 şeklinde bitişi dolayısıyla verilmiştir. Daha çok aruzun hezec bahrinde yazılmış güftelerin bestelenmesinde kullanılmıştır. Ayrıca remel bahrinde ve hece vezniyle yazılmış bazı güftelerin de bu usulle ölçülerek bestelendiği görülmektedir. Şarkı, türkü, oyun havası ve ilâhi gibi küçük formdaki eserlerde sıkça kullanılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Ezgi, *Türk Musikisi,* II, 38-42; H. Sadettin Arel, *Türk Musikisi Nazariyatı Dersleri,* İstanbul 1968, s. 38; M. Ekrem Karadeniz, *Türk Mûsikîsinin Nazariye ve Esasları,* Ankara 1983, s. 42, 213-214; Rauf Yekta, "La Musique Turque", *EMDC,* V, 3038.

 CİNUÇEN TANRIKORUR

AKSAK SEMÂİ

Türk mûsikisi usullerinden.

On zamanlı ve altı vuruşlu, sekizlik birimle yazılan bir küçük usuldür. Şematik gösterilişi şöyledir:



Daha çok aruzun hezec, nâdiren remel bahrinden seçilmiş güftelerin bestelenmesinde kullanılan bu usulün özelliği, vezin gereği ikinci vuruşta mutlaka hece bulunmasıdır. Bu yüzden bu usulle bestelenen eserler genellikle ilk vuruşlarda sus veya âh sözü ile başlar. Çoğunlukla ağır semâilerde, saz semâilerinin ilk üç hanesinde, nâdir olarak da şarkılarda kullanılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Ezgi, *Türk Musikisi,* II, 14-15, 18; H. Sadettin Arel, *Türk Musikisi Nazariyatı Dersleri,* İstanbul 1968, s. 40; M. Ekrem Karadeniz, *Türk Mûsikîsinin Nazariye ve Esasları,* Ankara 1983, s. 39; Rauf Yekta, "La Musique Turque", *EMDC,* V, 3042.

 CİNUÇEN TANRIKORUR

AKSÂMÜ'l-KUR'ÂN

(اقسام القرآن)

Kur'ân-ı Kerîm'deki yeminler ve bu yeminlerden bahseden ilim.

Aksâm, "yemin" anlamındaki **kasem**in çoğuludur. İslâm öncesi Arap toplumunda yemin çok yaygındı. Kur'ân-ı Kerîm Arap diliyle nâzil olduğu için Araplar'ın bu âdetini muhafaza etmiş, çeşitli edatlarla (hurûfü'l-kasem) yapılan yeminler ve ifadeyi güçlendiren değişik edebî sanatlar kullanarak ilâhî hakikatleri tekit ve teyit etmiştir. Bazan da yeminle, kendisi için yemin edilen şeyin kıymet ve önemine işaret edilmiş, ayrıca dinleyenlerin o şeye karşı dikkatlerinin çekilmesi de hedef alınmıştır.

Yemini Allah'a izâfe etmenin uygun olmayacağını ileri sürenler vardır. Bunlara göre, gerçeği söylediğinden şüphe edilen kimse yemin eder ki Allah bundan münezzehtir. Çünkü Kur'an'ın muhatabı, inananı ve inanmayanı ile insandır. Mümin yemine ihtiyaç duymaksızın Allah'ın haber verdiği her şeyin doğruluğunu tereddütsüz kabul eder. Kâfir ise, ifadeler yeminle pekiştirilsin veya pekiştirilmesin, zaten Kur'an'a inanmamaktadır. Ancak Kur'ân-ı Kerîm'de birçok yemin ifadesinin yer aldığı bir gerçektir. Nitekim sekiz yerde (Zehebî ve Süyûtî'ye göre yedi yerde) Allah kendi zâtına (bk. en-Nisâ 4/65; Yûnus 10/53; el-Hicr 15/92; Meryem 19/68; Sebe' 34/3; ez-Zâriyât 51/23; et-Tegābün 64/7; el-Meâric 70/40), ayrıca peygamberlere, Kur'an'a, meleklere, kıyamet gününe, kâinata ve kâinattaki bazı olay ve varlıklara yemin etmiştir.

Allah'tan başkası adına yemin etmek yasaklandığı halde (bk. Müslim, "Eymân", 1-4) Allah'ın mahlûkatına yemin etmesi şöyle açıklanmaktadır: Bu bir bakıma Allah'ın kendi adına yemin etmesidir. Zira yaratılmış her şey O'nun zâtına delâlet eder. Bazı âlimler de yemin edilen şeylerin başında "rab" kelimesinin mahzuf bulunduğunu, meselâ "semaya andolsun" ifadesinden maksadın "semanın rabbine andolsun" demek olduğunu ileri sürmüşlerdir.

Kur'ân-ı Kerîm'deki yeminlerle ilgili olarak üzerinde durulan bir başka husus da yemin fiilinin başına bazan **lâ** nefiy edatının getirilmiş olmasıdır. Bu yemin şekli eski Arap toplumunda da mevcuttu. Burada **lâ,** "iş sizin söylediğiniz gibi değil, yemin ederim; hayır, kâfirlerin söyledikleri sözün bir değeri yoktur, yemin ederim" gibi mânalar ifade etmektedir. Bunun yanında bazı müfessirler yemin fiilinin başındaki bu edatın zâit olduğunu (herhangi bir mânası bulunmadığını) ileri sürmüşlerdir.

İslâm öncesi Arap toplumunun içtimaî hayatında önemli rolü olan yemini Kur'ân-ı Kerîm'in muhafaza etmesi ve âyetlerin bu yolla lafız ve mâna açısından takviye edilmesi, yeminin önemini açıkça ortaya koymaktadır. İster kendi zâtına ister mahlûkatına olsun Allah'ın Kur'an'da yemin ettiği, gerçek olduğuna yeminle tekit ve teyitte bulunduğu hususlar tevhid, Kur'an, Hz. Peygamber, âhiret, ceza ve mükâfat gibi İslâm inancının temel unsurları ile ilâhî tebliğin muhatabı olan insan ve onun maddî ve mânevî birtakım özellikleridir (daha geniş bilgi için bk. **İSTİHLÂF, TAHLİF, YEMİN**).

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

Aksâmü'l-Kur'ân konusunda telif edilen en önemli eser, İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (ö. 751/1350) *et-Tibyân fî aksâmi'l-Kur'ân* adlı kitabıdır. Eser Muhammed Hâmid el-Fakkī (Kahire 1352/1933) ve Tâhâ Yûsuf Şâhin (Kahire 1388/1968; Beyrut 1402/1982) tarafından neşredilmiştir. Abdülhamîd el-Ferâhî'nin de *İmʿân fî aksâmi'l-Kur'ân* adlı bir eseri vardır (Hindistan 1329; Kahire 1349).

BİBLİYOGRAFYA:

Müslim, "Eymân", 1-4; Fahreddin er-Râzî, *Tefsîr*, XXX, 187; İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Tibyân fî aksâmi'l-Kur'ân* (nşr. Tâhâ Yûsuf Şâhin), Kahire 1388/1968 — Beyrut 1402/1982; İbn Kesîr, *Tefsîr*, VII, 20; Zerkeşî, *el-Burhân*, III, 40-46; Süyûtî, *el-İtkān*, IV, 46-51; Taşköprizâde, *Miftâhu's-saʿâde*, II, 540-541; *Keşfü'z-zunûn*, I, 137; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, Ankara 1976, s. 169; M. Ali es-Sâbûnî, *Tefsîru âyâti'l-ahkâm*, Dımaşk 1400/1980, II, 508; Johs. Pedersen, "Kasem", *İA*, VI, 374-378.

 CELAL KIRCA

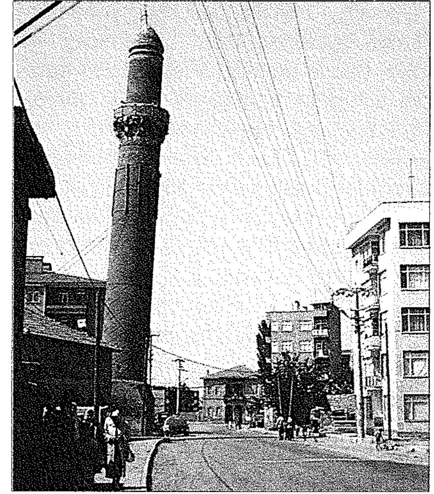
AKSARAY

İç Anadolu bölgesinde şehir ve bu şehrin merkez olduğu il.

Melendiz dağlarından inerek Tuz gölünün güneyindeki bataklık alanda kaybolan Melendiz çayının ovaya çıktığı yerde kurulmuştur. Antik devirde Garsaura adıyla tanınan şehrin milâttan önce III. binyıla ait önemli Hitit merkezlerinden Kursaura ile aynı yer olduğu kabul edilmektedir. Son Kapadokya Kralı Archelaos (ö. 17) tarafından yeniden kurulduktan sonra Archelais olarak anılmaya başlandı. Anadolu Selçuklu Devleti idaresine girdikten sonra ise Sultan II. İzzeddin Kılıcarslan'ın (1155-1192) yaptırdığı saraya nisbetle Aksaray adını aldı; bu isim Bizans kaynaklarında Táxara (Tò 'Ak Sará) şeklinde geçmektedir. Bu sultanın askerî üs ve içtimaî müesseseler kurduğu bir yer olduğu için Dârüzzafer, Dârülcihâd ve Dârürribât adlarıyla da anılmıştır.

Anadolu Selçukluları devrinde bir kültür merkezi olan Konya ve Kayseri şehirlerinin birbirine bağlandığı ana yol üzerinde bulunan Aksaray, II. İzzeddin Kılıcarslan'ın yaptırdığı dinî, ticarî ve sosyal tesislerle âdeta yeniden kuruldu. Anadolu Selçukluları'nın dağılmaya başlamasıyla Karamanoğulları'nın hâkimiyetine girdi. Bu dönemde Karamanoğulları ile Osmanlılar ve Kadı Burhâneddin arasındaki siyasî mücadelelerden oldukça etkilendi. Yıldırım Bayezid zamanında Osmanlı topraklarına katıldı (1397). Yıldırım Bayezid'in 1402'de Ankara Savaşı'nda Timur'a mağlûp olmasından sonra tekrar Karamanoğulları hâkimiyetine geçen şehir, Fâtih Sultan Mehmed'in 1468'de bu beyliğe son vermesinden sonra kesin olarak Osmanlı Devleti idaresine girdi. Fâtih, şehirde yaşayanların büyük bir kısmını İstanbul'a yerleştirdi ve İstanbul'da bir semte bu adı verdi.

Şehir, Osmanlı döneminde yapılan 1501 tarihli **tahrir***e göre 5000-5500 civarında Türk nüfusa sahipti (BA, *TD*, nr. 40, s. 787-806). Şehrin nüfusu 1525'te yine 5000 dolayında iken (BA, *TD*, nr. 387, s. 124-125) 1584'te 9500'e çıkmıştır (TK, *TD*, nr. 131, vr. 2^b-13^b). XVII ve XVIII. yüzyıllarda muhtemelen bu durumunu koruyan Aksaray, XIX. yüzyılda önemini büyük ölçüde kaybetmiştir. Nitekim 1837'de nüfusu 3000-3500 kadardı ve XIX. yüzyıl sonlarında ancak 4000-5000'e yükselebilmiştir.



Aksaray'da XIII. yüzyılda üzeri çinilerle kaplanarak inşa edilen Eğri Minare (Emrullah Güney Arşivi)

XVI. yüzyıla ait tahrirlerde yer alan şahısların nisbelerinden, daha çok yakın çevredeki merkezlerin ve aşiretlerin iskânına sahne olduğu anlaşılan Aksaray'ın 1501'de otuz altı, 1525'te otuz yedi, 1584'te kırk bir, XVII. yüzyılda ise otuz iki mahallesi vardı (bk. Evliya Çelebi, III, 192-195). Mahalle adlarından, şehirdeki yerleşmenin önceleri kale içinde iken nüfusun artması sonucu zamanla kale dışına doğru yayıldığı anlaşılmaktadır. 1501'de şehrin mahalleleri arasında yer alan Teşviş, Hacı Celâl ve Hacı Rükneddin'in sakinleri arasında mahalle kurucularının veya bunların çocuklarının yer alması, buraların söz konusu tarihte veya bu tarihten önce yaşayan nesiller tarafından kurulduğunu göstermektedir.

Şehrin iktisadî ve ticarî faaliyetinde bilhassa dokumacılık önemli bir yere sahipti. 1331'de Aksaray'a gelen ünlü seyyah İbn Battûta, koyun yününden imal edilen ve hiçbir yerde benzeri olmayan halıların Şam, Mısır, Irak, Hint, Çin ve diğer Türk illerine kadar gönderildiğini belirtmektedir. Halıcılığa bağlı olan kökboya da bol miktarda üretilmekteydi. XIX. yüzyılda güherçilenin yanında şehrin en önemli ticarî ürününü kökboya teşkil ediyordu. Şehirdeki ticarî ve sınaî hayatın gelişmesinde bilhassa vakıflar büyük rol oynamıştır. Aksaray'da Karamanoğlu İbrâhim Bey'in Konya'daki imaretinin vakfına ait kervansaray, değirmen, hamam ve pek çok dükkânın olması, daha Osmanlı idaresine girmeden önce ticarî ve iktisadî canlılığa sahip olduğunu göstermektedir. XVI. yüzyıl başlarında şehirde bir boyahane, bir bozahane, bir bezirhane ve en az doksan beş dükkân mevcuttu (BA, *TD*, nr. 387, s. 139). Ayrıca şehirde ve civarında ekonomik faaliyetlerin ağırlığını ziraî mahsuller, meyvecilik ve hayvancılık teşkil etmekteydi.



Aksaray'da Melendiz çayı kenarında evler (Emrullah Güney Arşivi)

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

Aksaray Osmanlı idarî teşkilâtında Karaman eyaletine bağlı bir sancak idi. 1525 yılında merkezi Aksaray olan kazanın nahiyelerini Aksaray, Bekir, Eyübili ve Hasandağı teşkil ediyordu (BA, *TD*, nr. 387, s. 125-128). 1584'te Koçhisar da nahiyeler arasında yer alıyordu (TK, *TD*, nr. 131, vr. 41^{b}, 95^{b}, 110^{b}, 131^{b}). Sancaklık statüsünü XVII. ve XVIII. yüzyıllarda da koruyan Aksaray, XIX. yüzyılın ortalarından sonra yapılan idarî düzenleme ile Niğde'nin bir kazası haline getirildi. Cumhuriyet döneminin ilk yıllarında ise vilâyet statüsünde idi. Vilâyetin kazalarını merkez kazadan başka Arapsun ve Koçhisar teşkil ediyordu. 1933 yılındaki idarî düzenlemelerde tekrar Niğde vilâyetine bağlı bir ilçe oldu. Haziran 1989'da çıkarılan 3578 sayılı kanun ile de yeniden il teşkilâtı kuruldu.

Aksaray bugün de Konya'yı Nevşehir üzerinden Kayseri'ye bağlayan yol ile Ankara-Adana karayolunun kesiştiği noktada önemli bir ziraî pazar yeridir. Yakınındaki Ihlara vadisini görmeye gelenler için de bir konaklama yeri olmaya başlamıştır. Ayrıca halı dokumacılığının yanında ham maddesini ziraattan alan sanayi kuruluşlarına kavuşarak gelişmektedir. 1927'de 7339 olarak tesbit edilen şehrin nüfusu 1950'de 10.000'i aşarak 1970'de 30.000'e, 1985'te de 81.056'ya ulaşmıştır.

Aksaray'da kaleden başka daha birçok tarihî eser vardı. Anadolu Selçukluları, Karamanoğulları ve Osmanlı dönemine ait olan bu eserlerin büyük bir kısmı günümüze kadar gelememiştir. 1525'te Aksaray kazası içinde bir cami, bir imaret, bir mevlevîhane, bir kalenderhane, bir muallimhane, bir bedesten, dört kervansaray, dört hamam, beş medrese, yirmi üç zâviye ve kırk iki mescid bulunuyordu (BA, *TD*, nr. 387, s. 139). Bu eserler arasında Ulucami (XV. yüzyıl başlarında Karamanoğulları döneminde yeniden tamir edilmiştir), Nakkaş Camii, Şeyh Hamîd-i Velî Camii, Bedriyye Medresesi, Beramuniyye Medresesi ve Zincirli Medrese ilk planda dikkati çekmektedir.

Aksaray şehrinin merkez olduğu Aksaray ili, merkez ilçeden başka Ağaçören, Ortaköy, Güzelyurt ve Sarıyahşi adlı dört ilçeye ve on bucağa ayrılmıştır; sınırları içerisinde 186 köy bulunmaktadır. Yaklaşık 7600 km^2 (bu rakam, 21.6.1989 tarih ve 20202 sayılı resmî gazetede yayımlanan 3578 sayılı kanun esas alınarak 1/500.000 harita üzerinden "şeffaf milimetre kareli kâğıt" metodu ile hesap edilmiştir) genişliğindeki Aksaray ilinin 1989'da tesbit edilen sınırları içerisinde 1985 sayımına göre 302.284 nüfus yaşamaktaydı, nüfus yoğunluğu ise 40 idi.

Aksaray'da Karamanoğlu İbrâhim Bey dönemine ait Ulucami'nin taçkapısı (Emrullah Güney Arşivi)



BİBLİYOGRAFYA :

BA, *TD*, nr. 40, s. 787-806; nr. 387, s. 124-128, 139; TK, *TD*, nr. 131, vr. 2^{b}-13^{b}, 41^{b}, 95^{b}, 110^{b}, 131^{b}; İbn Battûta, *Seyahatnâme*, I, 324-325; Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, III, 192-195; *Konya Vilâyeti Salnâmesi* (1300), s. 169-170; *Kāmûsü'l-a'lâm*, I, 263-264; W. M. Ramsay, *Anadolu'nun Tarihî Coğrafyası* (trc. Mihri Pektaş), İstanbul 1960, s. 314; İ. Hakkı Konyalı, *Âbideleri ve Kitâbeleri ile Konya Tarihi*, Konya 1964, s. 967-968; a.mlf., *Âbideleri ve Kitâbeleri ile Niğde Aksaray Tarihi*, İstanbul 1974-75, I-III; *Les Guides Bleus: Turquie*, Paris 1965, s. 599; Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye Tarihi*, İstanbul 1971, s. 181, 688 vd.; Suraiya Faroqhi, *Towns and Townsmen of Ottoman Anatolia 1520-1650*, Cambridge 1984, s. 38, 224; Hirschfeld, "Archelais", *RE*, II/1, s. 446; Cl. Huart, "Aksaray", *İA*, I, 274; F. Taeschner, "Ak Sarāy", EI^2 (İng.), I, 312.

 İLHAN ŞAHİN

AKSARAY ULUCAMİİ

(bk. ULUCAMİ).

AKSARÂYÎ, Ahmed

XV. yüzyılın ilk yarısında eser vermiş Türk hattat ve müzehhibi.

Tarihî kaynaklarda hakkında bilgi bulunmayan Aksarâyî'nin şahsiyetine dair bilinenleri istinsah ettiği eserlere ve bunlardaki **ferağ*** kayıtlarına borçluyuz. Künyesinden, Niğde-Konya arasındaki Aksaray'dan Hacı Mahmud adında bir zatın oğlu olduğu anlaşılan sanatkârın bugün için bilinen eserleri, muasırı olup hemen hemen aynı muhitlerde yaşamış bulunan Ahmedî'nin (ö. 815/1413) bazı eserlerini ihtiva eden 835 (1432) tarihli bir mecmua (Konya Mevlânâ Müzesi, nr. 2540) ve yine aynı şairin divanının bu mecmuadan beş sene sonra istinsah edilmiş bir nüshası (Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 1080 m.) ile bu tarihte (yani 840'ta) istinsah ettiği Sirâceddin el-Urmevî'nin *el-Ecvibe fî ʿulûmi's-sitte* adlı bir başka eserden meydana gelmektedir (Bursa Hüseyin Çelebi Ktp., nr. 116).

Aksarâyî'nin yazdığı eserlerin en önemlisi *Ahmedî Divanı*'dır. Sultan II. Murad'a (1421-1444 ve 1446-1451) takdim edilmiş olan bu eser, Selçuklular'dan sonra Osmanlı merhalesinin hazırlandığı bir safhada, Anadolu'nun muhtelif sanat ve kültür merkezlerinde büyük bir himaye gören şiir, tezhip ve hat sanatlarının müşterek mahsulüdür. Devrin en kudretli ve istikbal vaad eden devletinin hükümdarına, zamanın en büyük Anadolulu şairinin divanı takdim edilirken hattı ve tezhibi için Aksarâyî'nin seçilmesi herhalde tesadüfî değildi.

Bu eserler, kitap istinsahında reyhânî hattının yerini alan neshin bu safhada kazandığı zarafetle eriştiği seviyeyi temsil edebilecek örneklerdir. Bunların mavi rengin ve altının galip olduğu rûmî motiflerden teşekkül eden tezhibi ise Fâtih devri kitaplarında en mükemmel örneklerini bulduğumuz sade, zarif, teferruata boğulmayan müstatil başlıkların öncüleri sayılmalıdır.

Aksarâyî'nin adı geçen şairin diğer eserlerini de istinsah ettiği düşünülebilir. Kütüphanelerimiz lâyıkıyla tarandıkça onun başka eserlerinin de bulunabileceği tahmin edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Nihad M. Çetin, "Ahmedî'nin Bilinmeyen Birkaç Eseri", *TD*, II (1952), s. 104, 108; a.mlf., "Ahmedî'nin Mirkātü'l-Edeb'i Hakkında", *TM*, XIV (1965), s. 219 ve buralarda gösterilen yerler.

 NİHAD M. ÇETİN

AKSARÂYÎ, Cemâleddin

(bk. CEMÂLEDDİN AKSARÂYÎ).

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

AKSARÂYÎ, Kerîmüddin

(كريم الدين الأقسرايى)

Mahmûd b. Muhammed el-Aksarâyî
(ö. 733/1332-33)

Anadolu Selçukluları tarihinin en önemli kaynaklarından birini teşkil eden *Müsâmeretü'l-aḫbâr* adlı eseriyle tanınan tarihçi.

Aksarâyî nisbesi onun muhtemelen Aksaraylı bir aileden geldiğini göstermektedir. Eserinden iyi bir tahsil gördüğü, İslâmî ilimlerle Arap ve Fars edebiyatına vâkıf olduğu anlaşılmaktadır. İlhanlı Hükümdarı Abaka ve Argun devirlerinde Anadolu'daki İlhanlı hazinesine ait "incü ve iktâların idaresi", nâiblik, Dânişmendli ilinin yönetimi gibi görevlerde bulunan Mücîrüddin Emirşah'ın ölümüne kadar (701/1301-1302) onun maiyetinde bulundu. Daha sonra İlhanlı Gazan Han tarafından Anadolu'daki vakıfların mütevelliliğine getirildi ve bir müddet Aksaray Kalesi muhafızlığı yaptı.

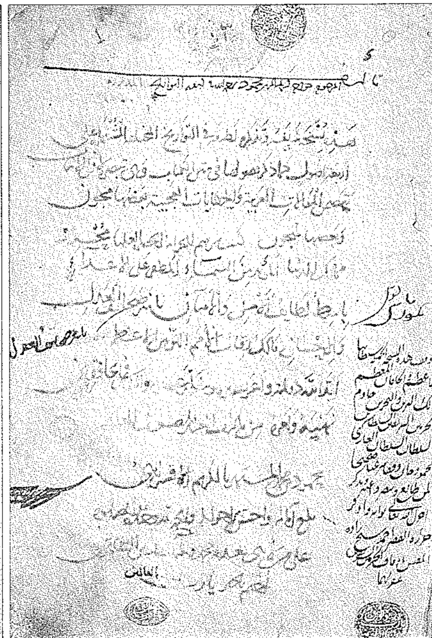
Aksarâyî'nin *Müsâmeretü'l-aḫbâr ve müsâyeretü'l-aḫyâr* veya *Tezkire-i Aksarâyî* adlı eseri, İbn Bîbî'nin *el-Evâmirü'l-ʿAlâʾiyye fi'l-umûri'l-ʿAlâʾiyye* adlı eserinden sonra Anadolu Selçukluları tarihi için en önemli kaynaktır. 723'te (1323) telif edilen ve İlhanlılar'ın Anadolu valisi Timurtaş'a ithaf edilmiş olan eser dört bölümden meydana gelmektedir. Müellif birinci bölümde rûmî, hicrî, Yezdicerd ve Celâlî takvimlerinden bahseder. İkinci bölümü Hz. Peygamber, Hulefâ-yi Râşidîn, Emevîler ve Abbâsîler'e ayırmıştır. Üçüncü bölümde Büyük Selçuklular'ın kuruluşundan yıkılışına kadar cereyan eden olaylarla II. Gıyâseddin Keyhusrev'e kadar gelen Anadolu Selçukluları tarihini ihtiva eden olayları anlatır. XIII. yüzyılın ikinci yarısından XIV. yüzyılın ikinci yarısına kadar meydana gelen hadiselere dair olan son bölüm ise kendi müşahadelerine dayandığı için eserin en geniş ve en önemli bölümünü teşkil eder. Aksarâyî eserini yazarken İbn Abdürabbih'in *el-ʿİḳdü'l-ferîd*, Kādî Beyzâvî'nin *Niẓâmü't-tevârîḫ* ve Ebû Bekir es-Sûlî'nin *Kitâbü'l-Evrâḳ* adlı eserleriyle bazı Selçuknâme'lerden faydalanmıştır. Meşhur Osmanlı tarihçisi Müneccimbaşı (*Câmiʿu'd-düvel*) ile Kadı Ahmed Negîdî (*el-Veledü'ş-şefîḳ*), Anadolu Selçukluları'yla ilgili konularda onu kaynak olarak kullanmışlardır.

Hasan Fehmi Turgal eserin Anadolu Selçukluları'na ait kısmını tercüme ederek 1937'de *Konya Mecmuası*'nda neşretmiştir. Daha sonra tamamı Nuri Gençosman tarafından Türkçe'ye çevrilen eser *Selçukî Devletleri Tarihi* adıyla yayımlanmıştır (Ankara 1943). Osman Turan da eserin tenkitli neşrini yapmıştır (Ankara 1944).

BİBLİYOGRAFYA :

Aksarâyî, *Müsâmeretü'l-aḫbâr* (nşr. Osman Turan: *Mogollar Zamanında Türkiye Selçukluları Tarihi*), Ankara 1944, s. 28-57; Safâ, *Edebiyyât*, III/2, s. 1255-1256; Fikret Işıltan, *Die Seltschuken geschichte des Aksarâyî*, Leipzig 1943; Storey, *Persian Literature*, London 1970, I/1, s. 267; Nejat Kaymaz, *Pervâne Muînüddin Süleyman*, Ankara 1970, s. 14; M. Fuad Köprülü, "Anadolu Selçukluları Tarihi'nin Yerli Kaynakları", *TTK Belleten*, VII/27 (1943), s. 389-391; Felix Tauer, "Les Manuscrits Persans historiques des bibliotheques de Stamboul", *Ar.O*, IV (1932), s. 93.


İSMAİL AKA

Kerîmüddin Aksarâyî'nin *Müsâmeretü'l-aḫbâr ve müsâyeretü'l-aḫyâr* adlı eserinin ilk iki sayfası (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3143, vr. 1ᵃ⁻ᵇ)

AKSEKİ, Ahmet Hamdi

(1887-1951)

Din âlimi, Türkiye Cumhuriyeti'nin üçüncü Diyanet İşleri başkanı.

Akseki'nin Sülles (Güzelsu) nahiyesinde doğdu. Babası Güzelsu Camii imamı Mahmud Efendi'dir. Beş altı yaşlarında iken Kur'an okumaya başladı. İlk Arapça derslerini nahiyedeki iki medreseden biri olan Mecidiye Medresesi'nde Abdurrahman Efendi'den aldı. On dört yaşına geldiğinde babası onu Ödemiş'e götürerek Karamanlı Süleyman Efendi Medresesi'ne verdi. Orada Gerçekli İsmâil Hasib Efendi ile Aksekili Hacı Mustafa Efendi'den medrese öğreniminde temel derslerden olan Arapça, Farsça, akaid, fıkıh, tefsir ve hadis dersleri okudu. Tahsili müddetince bir yandan da mühür kazıyarak geçimini sağladı.

1905'te İstanbul'a giderek Fâtih dersiâmlarından Bayındırlı Mehmed Şükrü Efendi'nin derslerine devam etti ve 1914'te ondan icâzet aldı. Bu arada o dönemin ünlü dersiâmlarından olan Tokatlı Hacı Şâkir Efendi ile Aksekili Hacı Mustafa Hakkı Efendi'den özel dersler aldı. Ayrıca Mehmed Âkif'ten *Muʿallaḳāt-ı Sebʿa* başta olmak üzere Arap edebiyatı ile ilgili bazı metinler okudu. Bir taraftan medrese tahsilini sürdürürken diğer taraftan da Dârülfünûn'un Ulûm-i Âliyye-i Dîniyye Şubesi'ne girdi. Dördüncü sınıfa geçtiğinde bu fakültenin lağvedilmesi üzerine Dârülhilâfeti'l-Aliyye Medresesi'nin yüksek kısmına nakledildi ve son sınıfı burada okuyarak icâ-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

zet aldı. Daha sonra Medresetü'l-Mütehassısîn'in Felsefe, Kelâm ve Hikmet-i İlâhiyye Şubesi'ne girdi. Buradan birincilikle mezun oldu. **Ruûs*** imtihanını kazanarak dersiâm olduğu sırada otuz iki yaşındaydı.

1908'den sonra yazı hayatına başlayan Ahmet Hamdi Akseki'nin bazı makaleleri Beyrut ve Mısır gazetelerince iktibas edildi. Balkan Harbi'nden önce *Sebîlürreşâd* mecmuasının Bulgaristan ve Romanya muhabirliğini yapan Akseki, Bulgaristan'ı dolaşarak müslümanları irşad etti ve intibalarını *Bulgaristan Mektupları* adı altında bu mecmuada neşretti. Medresetü'l-Mütehassısîn'in son sınıfında iken Heybeliada'daki Mekteb-i Bahriyye-i Şâhâne'ye din dersleri, din felsefesi ve ahlâk dersleri hocası olarak tayin edildi (Mart 1916). Aralık 1916 - Kasım 1918 tarihleri arasında muhtelif zamanlarda Aksaray Pertevniyal Vâlide Sultan, Dolmabahçe, Üsküdar Mihrimah Sultan ve Hırka-i Saâdet camileri kürsü şeyhliklerinde bulundu. Ağustos 1919'da Medresetü'l-İrşâd'ın Vâizîn Şubesi tarih felsefesi müderrisliğine, Şubat 1921'de İbtidâ-i Dâhil Medresesi ilm-i nefs müderrisliğine tayin edildi ve aynı yıl eylül ayında bu görevi içtimaiyat müderrisliğine çevrildi.

Millî Mücadele için Anadolu'ya geçen Ahmet Hamdi yazı, vaaz ve konferanslarıyla Anadolu harekâtını desteklemiştir. Ocak 1922 - Kasım 1923 tarihleri arasında Ankara Lisesi ulûm-i dîniyye muallimliği yaptı. Bu görevi yürütürken Umûr-ı Şer'iyye ve Evkaf Vekâleti Tedrisat Umum Müdürlüğü'ne tayin edildi (Mart 1922). Bu sırada medreselerin müfredat programlarını ıslah etmiş, hazırladığı rapor ve lâyihalar ile Dârülhilâfe medreselerinin sayısı on üçten otuz sekize çıkarılmıştır. Şer'iyye Vekâleti'nin ilgası üzerine Dârülfünun İlâhiyat Fakültesi hadis ve hadis tarihi müderrisliğine getirildiyse de (Nisan 1924), aynı tarihte Diyanet İşleri Reisi Rifat Börekçi'nin isteği üzerine, Diyanet İşleri Reisliği Hey'et-i Müşâvere âzalığına tayin edildi. Bu görevi sırasında Elmalılı Hamdi Yazır'ın *Hak Dini Kur'an Dili* adlı tefsiri ile *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*'nin yayıma hazırlanmasında büyük hizmet gördü. 1920 yılında kurulan Tarîkat-ı Salâhiyye Cemiyeti'nin üyesi olduğu ve bu cemiyetin faaliyetlerine katıldığı ithamıyla 1925'te Ankara İstiklâl Mahkemesi'nde yargılandı. Cemiyetle ilgisi bulunan on bir kişinin idama, birçoğunun da ağır hapse mahkûm edildiği mahkemede suçsuz bulunarak beraat etti. 1939'da Diyanet İşleri reis muavinliğine ve M. Şerefettin Yaltkaya'nın ölümü üzerine 1947'de Diyanet İşleri reisliğine getirildi. Bu vazifede iken 9 Ocak 1951 tarihinde Ankara'da vefat etti ve Cebeci Asrî Mezarlığı'na defnedildi.

Bekir Sıtkı Sencer, Akseki'nin vefatına şu tarihi düşürmüştür: «İrcîî» fermânı geldikte Diyânet Başkanı / Azm-i Ukbâ eyledi mağfûr ola mesrûr ola / Kudsiyan «cevher»le tanzîm ettiler târîhini / Aksekili Hamdi Efendi'nin durağı nûr ola" (h. 1370).

Arapça, Farsça ve İngilizce bilen Ahmet Hamdi Akseki son derece zeki, ileri görüşlü, devrindeki gelişmeleri takip eden, kendini devamlı olarak yenileyen ve taklide karşı olan bir din âlimidir. Müsbet ilimlere, akılcı anlayışa ve felsefî düşünceye ilgi duymuş, bir kısım filozofları bu açıdan incelemiş ve İslâmî bakımdan tenkit etmiştir. Saltanat, Meşrutiyet ve Cumhuriyet dönemlerini yaşayan bir âlim ve fikir adamı olarak müslüman Türk toplumunun uğradığı sosyal ve kültürel değişikliği yakından takip etmiş, eser ve makalelerinde bu konuda isabetli teşhis ve tahlillerde bulunmuştur. İktisadî, siyasî, kültürel ve ilmî bakımdan geri kalmış İslâm toplumlarının her alanda gelişme ve ilerlemeleri için hayatı boyunca gayret sarfetmiştir. Bu gaye için Kur'an'ı ve hadisi esas alarak İslâmî ilimlerin canlandırılmasını, gelişmelerin ışığında İslâmî müesseselerin yeniden düzenlenmesini gerekli gören Akseki, Mehmed Âkif ve arkadaşları gibi, bir taraftan hurafe ve bâtıl inançlarla diğer taraftan da dini Batı kalıpları içinde değerlendirerek modası geçmiş bir müessese şeklinde gösterip İslâm'a hücumda bulunanlarla mücadele etmiştir. Batı emperyalizminin İslâm dünyasının parçalanması için kurduğu plan ve sürdürdüğü gayretlere dikkatleri çekmiş, Garpçılık ve milliyetçilik hareketlerine karşı çıkarak müslüman toplumların kurtuluşu için İslâm birliği fikrini savunmuştur.



Ahmet Hamdi Akseki

Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe tercümesiyle namaz kılınması yönündeki temayüllere karşı gerek Hey'et-i Müşâvere âzalığı sırasında takındığı tâvizsiz tavrı (bk. Hikmet Bayur, s. 152-153), gerekse Diyanet İşleri reis muavinliği sırasında, bu yönde bir kanaate sahip bulunan reis Şerefettin Yaltkaya'nın isteği üzerine hazırladığı raporda böyle bir uygulamanın dinî ve ilmî hiçbir dayanağı bulunmadığını ortaya koyarak karşı tavır alması (bk. Vehbi Vakkasoğlu, s. 192), ilmî ve dinî gayret ve cesaretinin bir ifadesi olarak değerlendirilmelidir. Ahmet Hamdi Akseki, verdiği eserlerle halkın uzun süre ihmal edilen dinî bilgiler ihtiyacının karşılanmasında da büyük hizmet görmüştür.

Eserleri. **1.** *Ruh ve Bekā-yı Ruh.* A. Hamdi Akseki bu eserinde ruh meselesini, İlkçağ Yunan düşüncesinden Thales ve İyonya mektebi filozoflarından başlayarak müslüman filozof ve mutasavvıfların bu konudaki görüşlerini de ele alıp tenkit etmiş, daha sonra bazı çağdaş filozofların ve materyalistlerin delillerinin ayrı ayrı münakaşasını yaparak sonunda kendi görüşlerini ortaya koymuştur. Eser, Maarif Vekâleti Telif ve Tercüme Heyeti'nce neşredilmek üzere satın alınmış, ancak yayımı gerçekleşmemiştir. **2.** *İslâm Dîni.* Türkiye'de en çok okunan dinî bilgiler el kitabı olup şim diye kadar 1.5 milyon dolayında basılmıştır (1. bs., Ankara 1933). **3.** *Peygamberimizin Vecizeleri.* Önsözünde, hadisi inkâr edenlere karşı uzun müdafaalar ortaya koyduğu bu eseri de basılmıştır (1945). **4.** *Mezâhibin Telfîki ve İslâm'ın Bir Noktaya Cem'i.* Talebeliğinde Reşîd Rızâ'dan tercüme ettiği bu eser de neşredilmiş (İstanbul 1332), daha sonra Hayreddin Karaman tarafından sadeleştirilerek bazı notlarla birlikte *İslâm'da Birlik ve Fıkıh Mezhebleri* adıyla yeniden basılmıştır (Ankara 1974). Bir kısmı defalarca basılan diğer eserleri de şunlardır: *Dinî Dersler* (I-III, İstanbul 1339-1341); *İslâm Dîni Fıtrîdir* (İstanbul 1341, 1966); *İslâm Dîni Tabiî ve Umumî Bir Dindir* (I-IV, I. cilt İstanbul 1943, 1966; II. cilt Ankara 1981); *Ahlâk Dersleri* (İstanbul 1924, 1968); *Aske-*

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

re Din Kitabı (Ankara 1924, 1945, 1980, 1982); *Yavrularımıza Din Dersleri* (İstanbul 1941, 1948, 1968); *Köylüye Din Dersleri* (İstanbul 1928); *Düşmana Karşı* (1979); *Yeni Hutbelerim* (İstanbul 1936, 1937, 1966); *Ve'l-asr Suresinin Tefsiri* (İstanbul 1928). Değişik yerlerde yayımlanan makale türündeki yazılarını ihtiva eden eserleri ise şöyle sıralanabilir: *Ramazan Armağanı* (Ankara 1937); *Peygamberimiz Hz. Muhammed ve Müslümanlık* (Ankara 1934); *Akāid-i İslâmiyye; Ulemâ-i İslâmiyyeye Bir Sual ve Abdullah Guvilyam Efendi'nin Cevabı* (Arapça'dan tercüme, İstanbul 1332); *Garânik Meselesi veya Hâtemü'l-Enbiyâ Hakkında En Çirkin Bir İsnadın Reddiyesi* (1922); *Namaz Sûrelerinin Türkçe Terceme ve Tefsiri* (Ankara 1949); *Bir Misyonerle Musâhabe; Bulgaristan Mektupları; Gazâli'nin Ruh Nazariyesi; İslâm'da İktisad ve Tasarruf* (1932); *Bilinmesi Elzem Hakikatler* (1916); *Prophet Muhammed* (Ankara 1956); *A Study on Prophet Muhammed* (2. bs., Ankara 1959); *İslâm Âlemi'nin Gerileme Sebepleri* (G. Riviore'den tercüme, İstanbul 1966). Ahmet Hamdi Akseki'nin yayımlanmamış olan eserleri de şunlardır: *Namaz ve Kur'an; Kur'ân-ı Kerîm Radyo ve Gramofon; İslâm'da Resim ve Sûretin Mâhiyeti; Hızır Hakkında; Kudret-i İlâhiyye ve İrâde-i Cüz'iyye; İhlâs Sûresi Tefsiri; Ölüm Nedir; Ahlâkî Umdeler; Terâvih Namazı; Kurban Nisabı; İbn Sînâ Felsefesi ve Tâcü'l-ᶜarûs* ile *Refᶜu'l-melâm* tercümeleri.

BİBLİYOGRAFYA :

Veli Ertan, *Ahmed Hamdi Akseki*, İstanbul 1988; a.mlf., "Ahmet Hamdi Akseki (1877-1951)", *Yeni Defne*, sy. 28, İstanbul 1983, s. 26-29; Hayreddin Karaman, *İslamda Birlik ve Fıkıh Mezhepleri* (M. Reşîd Rızâ, trc. A. Hamdi Akseki), Ankara 1974, Birkaç Söz; İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, İstanbul 1987, II, 187-259; Vehbi Vakkasoğlu, *Osmanlıdan Cumhuriyete İslâm Âlimleri*, İstanbul 1987, s. 179-206; Kamil Miras, "Yeni Diyanet İşleri Reisi Prof. Ahmed Hamdi Akseki", *İslâm-Türk Ansiklopedisi Mecmuası*, II, nr. 70, s. 6-9; "Ahmet Hamdi Akseki'nin Hayatı", *Asrın Dini Müslümanlık*, sy. 21, Ankara 1963, s. 17-20; Hikmet Bayur, "İbadet Dili", *Necati Lugal Armağanı*, Ankara 1968, s. 151-158; İrfan Yücel, "Ölümünün 33. Yıldönümünde Kendi Kaleminden Ahmed Hamdi Akseki", *Diyanet Gazetesi*, sy. 299, Ankara 1984, s. 14-16, 27; "Ahmet Hamdi Akseki", *a.e.*, sy. 336 (1987), s. 14, 16; Hasan Aksoy, "Akseki, Ahmed Hamdi", *TDEA*, I, 95-96.

 SÜLEYMAN HAYRİ BOLAY

AKSEL, Malik

(1903-1987)

Halk resimleri üzerindeki çalışmalarıyla tanınan ressam ve yazar.

Selânik yakınlarında Katerin'de doğdu. İlk öğrenimini Serez'de yaptı. Daha sonra İstanbul'da Bayezid Numûne Mektebi'ne devam etti. 1921'de Dârülmuallimîn'den mezun olup öğretmenliğe başladı. Yüksek öğrenimini, 1928 yılında devletçe açılan bir imtihanı kazanarak gittiği Almanya'da, Berlin Yüksek Resim Öğretmen Okulu'nda tamamladı. Burada bir yandan Prof. Grossmann'ın atölyesinde yağlı boya ve gravür çalışmalarını sürdürürken bir yandan da M. Libermann ile halkın hayatından sahneler, portre ve peyzajlar yapan L. Corinth'in çalışmalarını yakından takip etti. Yurda döndüğü 1932'den 1968 yılına kadar Gazi Eğitim Enstitüsü ve Çapa Eğitim Enstitüsü'nde resim ve sanat tarihi öğretmenliği yaptı. 1968'de emekli oldu. 15 Şubat 1987'de İstanbul'da öldü ve Zincirlikuyu Mezarlığı'na defnedildi.

Sanat hayatına 1924'te, Galatasaray Lisesi'nde açılan güzel sanatlar sergisine sulu boya resimleriyle iştirak ederek giren Malik Aksel, daha sonra yurt içinde ve yurt dışında birçok sergiye katıldı. Bazı resimleri İstanbul Devlet Resim ve Heykel Müzesi'ne alındı. Resimlerinde büyük ölçüde mahallî renk ve motiflere yer veren Aksel, konu olarak daha çok Anadolu köy hayatını ve halk eserlerini işledi. Türk mahallî hayatını tasvir ettiği figüratif çalışma ve kompozisyonlar yanında Anadolu halk resim sanatı ve folkloru, dinî resimler gibi konular üzerinde de dikkate değer araştırmalar yaptı.



Malik Aksel'in kendi yaptığı portresi

Çeşitli dergilerde kalan ve daha çok deneme, inceleme, hâtıra ve sohbet mahiyetinde olan yazıları dışında kitap halindeki eserleri şunlardır: *Resim Sergisinde Otuz Gün* (1943); *İstanbul Mimarisinde Kuş Evleri* (*İstanbul Enstitüsü Mecmuası*, sy. 5'ten ayrı basım, 1959); *Anadolu Halk Resimleri* (1960); *Türklerde Dinî Resimler* (1967); *Sanat ve Folklor* (1971); *İstanbul'un Ortası* (1977).

BİBLİYOGRAFYA :

Celâl Esat Arseven, *Türk Sanatı Tarihi*, İstanbul 1954-64, III, 217; Nüzhet İslimyeli, *Türk Plastik Sanatçıları Ansiklopedisi*, Ankara 1967, I, 22-24; Behçet Necatigil, *Edebiyatımızda İsimler Sözlüğü*, İstanbul 1983, s. 34; "Folklorcularımız ve Sanatçılar: Malik Aksel'in Biyografisi", *TFA*, sy. 144 (1961), s. 2445; Konur Ertop, "Mâlik Aksel ve İstanbul'un Ortası", *a.e.*, sy. 350 (1978), s. 8431; Ahmet Köksal, "Ressam, Eğitimci ve Yazar Mâlik Aksel", *Antika*, sy. 34, İstanbul 1988, s. 54-57; *TDEA*, I, 96.

 TURGUT AKPINAR

AKSIRMA

(Ats عطس)

İslâm muaşeret âdâbında karşılıklı duaya vesile olan fizyolojik bir olay.

Aksırma, burun yollarında gelişen ve beyincikteki reflekse bağlı olarak ağızdan ve burundan soluk boşalmasını sağlayarak burundaki yabancı maddeleri temizleyen, esnemenin aksine insanda zindelik meydana getiren bir hadise olduğundan sağlık belirtisi kabul edilmiş ve İslâm'da bazı muaşeret kurallarına bağlanmıştır.

Hz. Peygamber üçe kadar aksırmanın sağlık, fazlasının ise nezle belirtisi olduğunu söylemiştir (bk. Tirmizî, "Edeb", 5). Aksırma "Allah'ın sevip lutfettiği bir nimet" olduğu için (bk. Buhârî, "Edeb", 125; Ebû Dâvûd, "Edeb", 89; Tirmizî, "Edeb", 6) her nimet gibi ona da şükretmek gerekmektedir. Bunun için aksıran kişi ya "elhamdülillâh" (الحمد لله) veya "elhamdülillâhi alâ külli hâl" (الحمد لله على كل حال) demelidir. Bu ifadenin yerine Fâtiha'yı sonuna kadar okumanın sünnette yeri bulunmadığı gibi aksırdıktan sonra kelime-i şehâdet getirip peşinden hamdetmek de dinen mekruh sayılmıştır. Aksırırken ağzı elle veya mendille kapatmak sünnettir.

Aksıran kişinin "elhamdülillâh" demesi halinde yanında bulunanlardan birinin ona "yerhamükellah" (يرحمك الله) (Allah

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. -- Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

sana rahmetiyle muamele etsin) diye dua etmesi, İslâm'ın muaşeret kurallarından sayılmıştır. Buna **teşmîtü'l-âtıs** denilmektedir. Hatta teşmît, müslümanın müslüman üzerindeki haklarından kabul edilmiş ve bu hakkın dünyada yerine getirilmediği takdirde kıyamet gününde talep edileceği bildirilmiştir. Aksırdığı halde hamdetmeyen ile hutbe okunurken aksırana karşılık vermek gerekmez. Ehl-i kitaptan olanlara ise "yehdîkümullah ve yuslih bâleküm" (يهديكم الله و يصلح بالكم) (Allah sizi doğru yola iletsin, halinizi düzeltsin) diye karşılık verilir. Bir rivayete göre de bu sonuncu dua, teşmîtin karşılığı olarak aksıran tarafından yapılır. Aksıranın "yağfirullahu lenâ ve leküm" (يغفر الله لنا ولكم) (Allah bizi de sizi de bağışlasın) şeklinde karşılık vermesi de uygundur (bk. Ebû Dâvûd, "Edeb", 90). Namazda aksıranın sessizce hamdetmesi namazı bozmamakla beraber (bk. Ebû Dâvûd, "Salât", 167), aksıran birine namaz kılmakta olanın karşılık vermesi namazı bozar.

Müslümanlar arasında sevgi ve bağlılığın yaygınlaşmasına ve Allah'ın rahmetine vesile olan teşmîtin Hz. Âdem'den bu yana gelenekleşmiş bir muaşeret kaidesi olduğu söylenebilir. Nitekim Beyhakī'nin rivayet ettiği ve İbn Hibbân'ın da sahih kabul ettiği bir hadise göre, Allah Teâlâ Âdem'i yaratınca Âdem aksırmış, ona "elhamdülillâh" demesini ilham etmiş ve Âdem'e "yerhamükellah" diyerek karşılıkta bulunmuştur (bk. İbn Hacer, XXII, 426). Anlatılan şeklin dışında kalan uygulamaların, meselâ aksırana "Çok yaşa!" demenin, onun da "Sen de gör!" diye karşılık vermesinin İslâmî teşmît ile bir ilgisi yoktur.

BİBLİYOGRAFYA :

Buhârî, "Edeb", 125, 126, 127; a.mlf., *el-Edebü'l-müfred* (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1404/1983, s. 307-315; Müslim, "Zühd", 53-54; Ebû Dâvûd, "Edeb", 89, 90-92, 127, "Salât", 167; Tirmizî, "Edeb", 3, 4, 5, 6; İbnü's-Sünnî, *ʿAmelü'l-yevm ve'l-leyle* (nşr. Abdülkādir Ahmed Atâ), Kahire 1389/1969, s. 101-107; İbn Hacer, *Fetḥu'l-bârî*, Kahire 1398/1978, XXII, 417-418, 426; *Tecrid Tercemesi*, XII, 164-166.


İSMAİL L. ÇAKAN

AKSUNGUR

Adı Türkler'de şahıs ismi olarak kullanılan doğan türünde yırtıcı bir avcı kuş (bk. SUNGUR).

AKSUNGUR

Kasîmüddevle Aksungur b. Abdillâh
(ö. 487/1094)

Musul Atabegliği'nin kurucusu İmâdüddin Zengî'nin babası ve Halep valisi.

Büyük Selçuklu Sultanı Melikşah'ın **memlük***ü olan Aksungur, Melikşah'ın Suriye Seferi'ne katıldı. Halep'in zaptedilmesi üzerine Kasîmüddevle unvanıyla bu şehrin valiliğine getirildi (1087). Sultan Melikşah Suriye'nin idaresini kardeşi Tâcüddevle Tutuş'a bıraktı ve onu Fâtımîler'e karşı sefere memur etti. Sultan, Aksungur ile Urfa Emîri Bozan'a da haber gönderip kuvvetleriyle Tâcüddevle Tutuş'a katılmalarını istedi. Ancak Selçuklu ordusu Trablusşam önlerine varınca Tutuş ile ihtilâfa düşen Aksungur ordudan ayrıldı, bu sebeple Tutuş geri dönmek zorunda kaldı. Bundan bir müddet sonra Melikşah'ın ölümü (1092) üzerine tahtta hak iddia ederek saltanat mücadelesine atılan Tutuş, önce Halep üzerine yürüdü. Aksungur, Tutuş'a mukavemet etmeyip onun emrine girdi, fakat daha sonra Emîr Bozan ile birlikte Tutuş'tan ayrıldı ve Selçuklu tahtının asıl vârisi Berkyaruk b. Melikşah'ın tarafına geçti. Tutuş bu durumda Berkyaruk ile savaşı göze alamayarak asker toplamak gayesiyle Suriye'ye döndü. Bozan ile Aksungur'un böylesine kritik bir anda kendisinden ayrılmalarını ihanet olarak kabul eden Tutuş, onlarla hesaplaşmak için tekrar Halep önlerine geldi. Ruyân köyü yakınındaki savaşta Aksungur'u mağlûp edip esir aldı ve öldürttü (1094).

Sultan Melikşah'a sadakatle bağlı olan Aksungur halka çok iyi davranır, onların hak ve hukukunu korumaya itina gösterirdi. Yönetimi altındaki bölgelerde adalet ve emniyet hüküm sürmüştür.

BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'l-Kalânisî, *Târîḫu Dımaşḳ* (nşr. Süheyl Zekkâr), Dımaşk 1403/1983, s. 196-204, 208-212; Râvendî, *Râhatü's-sudûr* (trc. Ahmed Ateş), Ankara 1957, I, 127; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, X, 136, 150, 162, 168, 180, 199, 202-203, 220-224, 232-233, 245, 258, 391, 420; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XII, 126, 130, 137, 140, 144-145, 147; Suhayl Zakkar, *The Emirate of Aleppo*, Beyrut 1391/1971, s. 210, 219-220, 226-233; Ali Sevim, *Biyografilerle Selçuklular Tarihi* (İbnü'l-Adîm, *Buġyetü'ṭ-ṭaleb fî târîḫi Ḥaleb*, Selçuklularla İlgili Kısımlardan Seçmeler), Ankara 1982, s. 62-71; a.mlf., *Suriye ve Filistin Selçukluları Tarihi*, Ankara 1983, s. 2-5, 9, 13, 113, 127, 129, 133-142, 145-150, 157-161; "Aksungur", *İA*, I, 275; H. A. R. Gibb, "Āḳ Sunḳur", *EI²* (İng.), I, 314.


COŞKUN ALPTEKİN

AKSUNGUR el-AHMEDÎLÎ

(ö. 527/1133)

Revâdî hânedanından olan ve Azerbaycan'da Merâga ile muhtemelen diğer bazı yerleri idare eden Selçuklular'a bağlı İbrâhim oğlu Emîr Ahmedîl'in memlük*ü.

Ahmed Kesrevî, Aksungur'u Ahmedîl'in oğlu olarak göstermiş (bk. *Şehriyârân-ı Gumnâm*, s. 115-119), aynı hata Z. Velidi Togan tarafından da tekrarlanmıştır (bk. *İA*, I, 275). Aksungur, efendisinin Bağdat'ta Bâtınîler tarafından öldürülmesi üzerine (509/1116) onun sahip olduğu yerleri ele geçirdi ve Revâdî hânedanına son verdi. Sahip olduğu bazı meziyetler ve askerlerinin çokluğu sayesinde siyasî bakımdan güç kazanan Aksungur, Sultan Mahmud tarafından oğlu ve veliahtı Dâvud'a atabeg tayin edildi.

Aksungur, Sultan Mahmud'un ölümü ve yerine kardeşi Tuğrul'un geçmesi üzerine (1132), büyük emîrlerden Yarınkuş ez-Zekevî ve aralarında eski Fars hâkimi Karaca'nın iki oğlunun da bulunduğu bazı kimselerle birlikte tahtı elde etmek için Dâvud'u harekete geçirdi. Fakat iki taraf arasında meydana gelen savaşta Dâvud'un kuvvetleri mağlûp oldu; Dâvud, Aksungur tarafından savaş meydanından uzaklaştırıldı (1132). Dâvud'un başarısızlığı üzerine Tuğrul'un kardeşi Mesud'un hizmetine giren Aksungur, Tuğrul'un üzerlerine yürüdüğünü haber alınca Mesud ile birlikte Bağdat'a çekildi. Daha sonra hazırlıklarını tamamlayarak Mesud ile beraber Azerbaycan'a döndüler. Tuğrul'un Azerbaycan'da nâib olarak bıraktığı Karasungur onlara karşı koyamayacağını görerek Zencan'a çekildi. Tuğrul'un emîrlerinden Aynüddevle Hârizmşah ile Bulak Erdebil'e, Hâcib Tatar da Urmiye Kalesi'ne sığındılar. Erdebil'i kuşatan Mesud ile Aksungur, üzerlerine yürüyen Karasungur'u şehir önlerinde bozguna uğratarak Erdebil'i ele geçirdiler. Ardından karşılarına çıkan Tuğrul'u da mağlûp ettiler ve böylece Rey'e çekilen Tuğrul'un yerine Mesud Hemedan'da tahta geçti. Ancak bu sırada Aksungur, Bâtınîler tarafından Hemedan yakınlarında Karategin çayırlığında öldürüldü.

Aksungur'u Mesud'un öldürttüğüne dair İbnü'l-Esîr'in zikrettiği rivayeti, Mesud'un ona olan ihtiyacı göz önüne alındığında, kabul etmeye imkân yoktur. Buna karşılık Tuğrul'un, veziri Dergü-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

zini tarafından öldürülmüş olması (bk. Bündârî, s. 169) kabul edilebilir. Aksungur'un öldürülmesi üzerine en güçlü dayanağından mahrum kalan Mesud'un, tahtı kardeşi Tuğrul'a bırakarak Bağdat'a gitmesi de bununla yakından ilgilidir.

Aksungur'un Selçuklu tarihindeki rolü, Revâdî hânedanına son verip yerine kendi hânedanını ikame etmiş olmasıdır. Aksungur'un oğlu ve torunları, Merâga ile diğer bazı şehirleri atabeg unvanı ile uzun süre idare etmişlerdir. Bu sebeple Aksungur hânedanına Merâga atabegleri adını vermek yerinde olur.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Hamdûn, *Tezkire*, TSMK, Ahmed III, nr. 2948, vr. 173a, 174a; *Aḫbârü'd-devleti's-Selcûḳıyye* (nşr. Muhammed İkbâl), Lahor 1933, s. 102, 103, 196; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, X, 597, 655, 670, 682, 687; XI, 251, 268, 270, 287, 332, 423; Bündârî, *Zübdetü'n-Nuṣra* (nşr. M. Th. Houtsma), Leiden 1889, s. 160, 161, 166, 169; *a.e.* (trc. Kıvameddin Burslan), İstanbul 1943, s. 150, 151, 154, 155, 158; Ahmed Kesrevî, *Şehriyârân-ı Gumnâm*, Tahran 1308 hş., s. 115-119; A. Zeki Velidi Togan, "Aksungur", *İA*, I, 275-276.

 FARUK SÜMER

AKSUNGUR el-PORSUKÎ

Ebû Saîd Seyfüddîn Kasîmüddevle Aksungur el-Porsukī
(ö. 520/1126)

Selçuklu Hükümdarı Muhammed Tapar ve oğlu Sultan Mahmud'un meşhur emîri.

Sultan Tuğrul Bey'in emîrlerinden Porsuk'un **memlük***ü olduğu için efendisine nisbetle el-Porsukī diye anılan Aksungur, 1105 yılında Büyük Selçuklu Sultanı Muhammed Tapar tarafından Irak **şahne***liğine tayin edildi. Emîr Mevdûd'un Bâtınîler tarafından öldürülmesi üzerine (1113), onun yerine Musul valiliğine getirildi ve Haçlılar'la cihada memur edildi. İki aydan fazla bir süre Urfa'yı kuşattıysa da bir sonuç alamadı. Aksungur 1115 yılında, daha önce cihad harekâtına katılması istendiği halde katılmayan İlgazi'yi cezalandırmak maksadıyla sefere çıktı, fakat Dârâ yakınlarında İlgazi'nin âni baskınına uğrayarak mağlûp oldu. Bu mağlûbiyet üzerine Sultan Muhammed Tapar tarafından Musul valiliğinden azledilen Aksungur, **iktâ***ı olan Rahbe'ye çekildi ve Muhammed Tapar'ın ölümüne kadar orada sakin bir hayat sürdü.

Muhammed Tapar'ın oğlu Mahmud, Irak Selçukluları tahtına çıkınca onu tekrar Bağdat şahneliğine tayin etti. Sultan Mahmud ile kardeşi Mesud arasındaki taht mücadeleleri sırasında bu görevden alınan Aksungur, 1121 yılında ikinci defa Musul valiliğine getirildi. Hille Emîri Dübeys b. Sadaka'nın Bağdat'a hücumundan çekinen Halife Müsterşid, Sultan Mahmud'dan yardım isteyince sultan onu Musul valiliğiyle birlikte Irak şahneliğine tayin etti. Fakat Aksungur, taktik hatası yüzünden Dübeys b. Sadaka'ya mağlûp oldu (1122). Irak ve Suriye'de geniş bir alanda hâkimiyet kurmak isteyen Dübeys, Haçlılar'la iş birliği yapıp Kral Baudouin ile birlikte Halep'i muhasara etti. Ancak Aksungur şehrin Haçlılar'ın eline geçmesine mâni oldu ve Halep'i zaptetti (1125). Daha sonra Kefertab'ı da ele geçiren Aksungur, Azâz muhasarasında ağır bir bozguna uğrayarak Musul'a döndü ve Câmi-i Atîk'te cuma namazında iken Bâtınîler tarafından öldürüldü. Halep'e hâkim olduktan sonra halka çok iyi davranan, gümrük vergilerini kaldırıp zulüm ve kötülüklere son veren Aksungur hayır sever ve dindar bir emîr idi.

BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'l-Kalânisî, *Târîḫu Dımaşḳ* (nşr. Süheyl Zekkâr), Dımaşk 1403/1983, s. 314-316, 330, 335, 337, 338, 340, 344; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, X, 442, 444, 501-503, 604-610, 633-636, ayrıca bk. İndeks; İbn Hallikân, *Vefeyât*, I, 242-243; Ebü'l-Ferec [İbnü'l-İbrî], *Târîḫu Muḫtaṣari'd-düvel* (nşr. A. Sâlihânî), Beyrut 1890 (Ofset); Zehebî, *Aʿlâmü'n-nübelâʾ*, XIX, 510-512; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XII, 178, 188, 190-191, 194-195; Ali Sevim, *Biyografilerle Selçuklular Tarihi* (İbnü'l-Adîm, *Buġyetü'ṭ-ṭaleb fî târîḫi Ḥaleb*, Selçuklularla İlgili Kısımlardan Seçmeler), Ankara 1982, s. 126-134; M. Altay Köymen, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi*, Ankara 1984, II, 29-33, 54-59, 65-67, 130-133; B. Lewis, "Three biographies from Kamal al-Din", *60. Doğum Yılı Münasebetiyle Fuad Köprülü Armağanı*, İstanbul 1953, s. 325-344; C. E. Bosworth, "The Political and Dynastic History of the Iranian World", *CHIr.*, V, 116, 121-122; Reşîd el-Cemîlî, "Velâyetü Cüyûşbek ʿale'l-Mevṣıl", *Âdâbü'r-râfidîn*, V, Musul 1974, s. 251-262; "Aksungur", *İA*, I, 276-277; Cl. Cahen, "Āḳ Sunḳur al-Bursuḳī", *EI²* (İng.), I, 314.

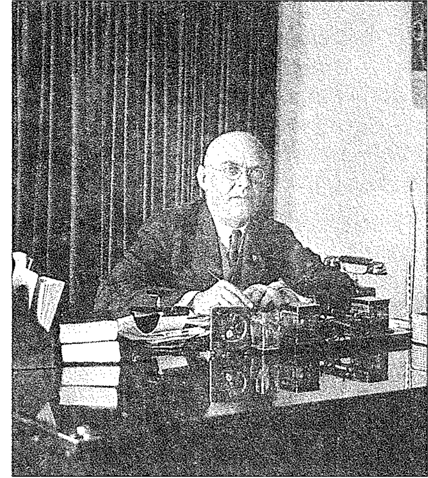
 COŞKUN ALPTEKİN

AKSÜT, Ali Kemâlî

(1884-1963)

İdareci, tarih ve millî terbiye konularındaki eserleri ile tanınan yazar.

Yanya'da doğdu. Babası şehrin tanınmış ailelerinden Babanur lakabı ile tanınan İbrâhim Ağa, annesi ise Nebile Hanım'dır. Yanya İdâdîsi'ni bitirdikten sonra (1903) İstanbul'a gidip Mekteb-i Mülkiyye'den mezun oldu (1908). Yanya vilâyeti maiyet memurluğuna tayin edildi ve orada kaymakamlık stajını tamamladı. Aynı zamanda idâdîde tarih ve coğrafya muallimliği de yaptı. Bir müddet İttihat ve Terakki Mektebi'nin müdürlüğünde bulunduktan sonra kaymakamlığa başladı. Filat (1910), Mecidiye (1912), Mucur (1913), Haymana (1916), Kalecik (1918) kaymakamlıklarından sonra Ankara Vilâyeti Umûr-ı Hukūkiyye müdürlüğüne tayin edildi. Millî Mücadele'ye katıldı. 1921 Haziranında Dahiliye Vekâleti müfettişliğine getirildi. 1928 yılına kadar bu görevde kalan Ali Kemâlî, daha sonra sırasıyla Ordu (1929), Erzincan (1930), Doğubayazıt (1932) ve Bilecik'te (1933) valilik yaptı. 1934'te emekli olduktan sonra Deniz Yolları, Denizbank, Limanlar genel müdürlüklerinde çeşitli idarî hizmetlerde çalıştı. 1960 yılında İstanbul Robert Kolej edebiyat öğretmenliğine geçti. Bu görevdeyken 6 Şubat 1963'te vefat etti ve Karacaahmet Mezarlığı'na defnedildi.



Ali Kemâlî Aksüt'ün Erzincan valiliği sırasındaki bir fotoğrafı

Ulviye Aksüt ile evli olan Ali Kemâlî Bey'in beş çocuğundan biri Türk mûsikisinin tanınmış sâzendelerinden Sadun Aksüt'tür. Çalışkan ve titiz bir idareci olarak tanınan, Fransızca, Rumca ve Arapça bilen Aksüt, idarî görevleri yanında tarihî ve sosyal ilimlere ait pek çok eser telif ve tercüme etmiş, *Vakit* gazetesinde birçok makale yazmıştır. Belli başlı eserleri şunlardır:

Telif eserleri. *Kānûn-ı Medenî'den Her Türk'ün Bilmesi Lâzım Gelen Şeyler*

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

(Konya 1926); *Erzincan Tarihi* (İstanbul 1932); *Terceme Hakkında Düşünceler ve Tatbikata Ait Bazı Numuneler* (1934); *Sultan Aziz'in Mısır ve Avrupa Seyahati* (İstanbul 1944); *Profesör Mehmed Ali Aynî-Hayatı ve Eserleri* (İstanbul 1944).

Tercümeleri. *İlim Üzerine Müesses Terbiye* (A. Lézan'dan, Konya 1926); *Muhteşem Süleyman* (Fairfax Downey'-den, İstanbul 1936); *Tepedelenli Ali Paşa* (Gabriel Reuméran'dan, İstanbul 1939); *Avrupa'nın Siyasî Tarihi 1818-1819* (E. Rosiye'den, İstanbul 1943); *Bir Garblı Gözüyle Müslümanlık* (Laura Veccia Vaglieri'den, İstanbul 1946); *Tarih Çiçekleri* (P. Larousse'dan, İstanbul 1946); *Rusya Tarihi* (Esad Fuad Tugay'dan, İstanbul 1948); *Allah'ın Kulu ve Resûlü Muhammed* (Esad Fuad Tugay'dan, İstanbul 1965). Ayrıca *Koçi Bey Risalesi*'ni bir önsöz ilâvesi ve bazı değerlendirmelerle yeni yazıyla ilk defa neşretmiştir (İstanbul 1939). Ali Kemâlî Bey'in *Yanya Tarihi, Güzelyazı Yazmak Sanatı, İkinci Cihan Harbi* gibi basılmamış eserleri de vardır.

BİBLİYOGRAFYA :

Ali Çankaya, *Yeni Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler*, Ankara 1969, III; Gövsa, *Türk Meşhurları*, s. 215; Özege, *Katalog*, II, 684, 815; Tahir Erdoğan Şahin, *Erzincan Tarihi*, Erzincan 1987, II, 481-482.

 TURGUT AKPINAR

AKŞEBE SULTAN MESCİDİ

Alanya'da Selçuklu dönemine ait bir mescid.





Akşebe Sultan Mescidi ve mescidin 628 (1231) tarihli inşa kitâbesi - Alanya / Antalya

Kitâbesine göre yapı, I. Alâeddin Keykubad'ın **bende***lerinden Akşebe'nin (Akçebe) 628 (1231) yılında inşa ettirdiği bir mesciddir. Kalenin içinde iç kale yolu üzerinde yer alır. İki bölümlüdür ve büyük kısmı tuğladan yapılmıştır. Yapının kuzeybatısında bulunan minare, taş kaide üzerine tuğla gövdeli olup aralarında sırlı tuğla kalıntıları farkedilmektedir. Kare planlı ana yapının duvarları tuğladan örülmüş, üzeri kubbe ile örtülmüştür. Doğusunda duvarına bitişik, kısmen moloz taşın da kullanılmış olduğu iki bölümlü bir ek yapı yer almaktadır. Bu binanın kuzey bölümü enine tonozlu, güney bölümü ise kubbelidir ve bu iki bölüm geniş bir kemerle birbirine bağlanmıştır. Kubbeli bölümün güney duvarında mihrap nişi, doğu duvarında da geniş kemerli ve basamaklı giriş kısmı bulunmaktadır. Tonozlu bölümün türbe olduğu ve eskiden burada üzeri çini kaplamalı bir sandukanın yer aldığı tahmin edilmektedir. Bu ek yapı, sonradan örülerek kapatılmış üç açıklıkla ana yapıya bağlıdır.

BİBLİYOGRAFYA :

R. M. Riefstahl, *Cenubu Garbî Anadolu'da Türk Mimarisi* (trc. Cezmi Tahir Berktin), İstanbul 1941; İ. Hakkı Konyalı, *Alanya*, İstanbul 1946, s. 287; S. Lloyd — D. S. Rice, *Alanya (ʿAlâʾiyya)* (trc. Nermin Sinemoğlu), Ankara 1964, s. 35-36; Murat Katoğlu, "13. Yüzyıl Konyasında Bir Cami Gurubunun Plan Tipi ve Son Cemaat Yeri", *TEtD*, sy. 9 (1966), s. 486; Sadi Dilaver, "Anadolu'daki Tek Kubbeli Selçuklu Mescitlerinin Mimarlık Tarihi Yönünden Önemi", *Sanat Tarihi Yıllığı*, IV, İstanbul 1971, s. 17 vd.

 ARA ALTUN

AKŞEHİR

İç Anadolu'da Konya iline bağlı ilçe merkezi.

Sultan dağlarının eteğinde, aynı adı taşıyan gölün 9 km. güneyinde deniz seviyesinden 1020 m. yüksekte bulunan Akşehir, ilk olarak milâttan önce III. yüzyılda Makedonyalı bir prens olan Philomelos tarafından Philomelion adı ile kuruldu. Roma imparatorluk döneminin başından itibaren Asia eyaletinin, İmparator Diocletanus'tan itibaren de Pisidia eyaletinin sınırları içinde yer aldı. Anadolu'nun Türkler tarafından fethi ile birlikte Anadolu Selçuklu Devleti idaresine girerek Akşehir adı ile anılmaya başlandı. Şehrin adı bazı kaynaklarda Akşar, Ahşar veya Ahşehir şeklinde geçmekte olup bu durum Akşehir adının mahallî telaffuzlara göre kaynaklara yansımış olmasından ileri gelmektedir.

Anadolu Selçuklu Devleti döneminde sultanlara yakın olanlara ve beylere **temlik*** veya **has*** olarak verilen Akşehir, bu devletin zayıflaması üzerine bölgede kurulan Türkmen beyliklerinin mücadelelerine sahne oldu. Bir ara Eşrefoğulları beyi Mübârizeddin Mehmed Bey tarafından beyliğinin sınırlarına katıldı. Daha sonra bölgeye Hamîdoğulları Beyliği'nin hâkim olmasıyla onların idaresine girdi. Bu beyliğin Karamanoğulları ile yaptığı mücadelelere de sahne olan Akşehir, 1381'de Hamîdoğulları beyi Kemâleddin Hüseyin Bey tarafından birkaç kasaba ile birlikte Osmanlılar'a satıldı. Şehir bundan sonra Anadolu'da uzun süre devam eden Osmanlı-Karaman nüfuz mücadelesinden büyük ölçüde etkilendi. Nihayet Fâtih Sultan Mehmed'in 1468'de Karamanoğulları Beyliği'ne son vermesinden sonra kesin olarak Osmanlı idaresine girdi.

Şehir, Osmanlı döneminde yapılan 1501 tarihli **tahrir***e göre 2750-3000 civarında bir nüfusa sahipti (BA, *TD*, nr. 40, s. 639-654). Bu nüfusun kırk-elli kişi kadarını hıristiyan unsur teşkil ediyordu. 1525'te yapılan diğer bir tahrirde şehrin toplam nüfusu 3000-3200 kişi olup bunun yine kırk-elli kişisi hıristi-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. -- Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

yanlardan ibaretti (BA, *TD*, nr. 399, s. 311-319; BA, *TD*, nr. 387, s. 70). XVI. yüzyıl ortalarında nüfusu 4000-4500 civarında iken (BA, *TD*, nr. 415, s. 332-340) bu rakam 1584'te 7000'e yükselmiştir; XIX. yüzyıl sonlarında ise 8500 civarında idi.

1501 yılında şehir halkından birer hanenin Karaman ve Yalvaç'tan, iki hanenin Aksaray'dan, üç hanenin "Acem diyarı"ndan geldiği, XVI. yüzyıl ortalarında ise altı hanenin Konya'nın ova bölgesini kendisine yurt edinen Atçeken (Esbkeşân) oymaklarına mensup olduğu anlaşılmaktadır. Şehirdeki hıristiyan nüfus ise ayrı bir mahalle teşkil etmeyip Türkler'le aynı mahallelerde oturmaktaydı. Bunlardan Seydi Mahmud Hayran ve Ahî Yâdigâr Mescidi mahallelerinde oturan bir kısmı, Türkçe adlar taşımaktaydı. Aynı tarihte şehirde kırk, 1525'te kırk bir, XVI. yüzyıl ortalarında ise kırk iki mahalle vardı. Bunlardan Medrese, İmaret, Nakkaş Mescidi, Ahî Celâl Mescidi, Hacı Kuş Mescidi, Ahî Yâdigâr Mescidi ve Seydi Mahmud Hayran (Zâviyesi) vb. mahalleler birer sosyal müessese etrafında gelişmiştir.

Şehirde Osmanlı öncesinde de oldukça hareketli bir ticarî ve iktisadî hayat vardı. Bunda, ticarî ve sınaî fonksiyonu olan pek çok dükkânı ve işyerini elinde bulunduran vakıfların büyük rolü olmuştur. Şehrin bu gelişmesi, Osmanlı döneminde önemli bir ticaret yolu olan İstanbul-Bağdat yolu üzerinde bulunması sebebiyle daha da arttı. Nitekim 1525'te şehirde en az elli altı dükkân ve on sekiz han ile bir bozahane, bir mumhane ve on bir değirmen vardı (BA, *TD*, nr. 387, s. 70). Bunun yanında ekonomik faaliyetin ağırlığını ziraî mahsuller teşkil etmekte idi. Civarda yetişen çeşitli meyveler yakındaki şehirlerle beraber İstanbul'a da gönderiliyordu. Akşehir gölünde de balıkçılık yapılıyordu.

Kanûnî dönemine kadar idarî statüsü hakkında açık bir bilgi bulunmayan Akşehir, 1525'ten itibaren Karaman eyaletine bağlı bir sancak oldu. Bu tarihte sancağa bağlı olarak merkez kazadan başka İshaklu, Çimenili, Ilgın, Belviran ve Aladağ kazaları bulunmaktaydı (BA, *TD*, nr. 387, s. 81, 84, 86, 92, 100). Sancaklık statüsünü XVII ve XVIII. yüzyıllarda da korudu. Cuinet, XIX. yüzyılın ortalarından itibaren Konya'nın bir kazası haline gelen Akşehir'in Doğanhisar ve Cihanbeyli adıyla iki nahiyesinin bulunduğunu kaydeder.



Akşehir'de Nasreddin Hoca Meydanı'ndan bir görünüş

Günümüzdeki Akşehir, Evliya Çelebi'nin bu şehir için yaptığı tasvirlere uygun bir şekilde, meyve bahçelerinin kuşattığı yeşillikler şeridi içinde yer alır. Afyon'u Konya'ya bağlayan işlek yol üzerinde özellikle ziraî ürünler bakımından canlı bir alım satım merkezidir. Sultan dağlarını 1700 m. yüksekliğindeki bir geçitle aşarak Göller yöresine giden yol, burada Afyon - Konya yolundan ayrılır. Ayrıca Haydarpaşa - Afyon - Konya demiryolu üzerinde de istasyonu vardır. Şehrin nüfusu, 1927'de yapılan Cumhuriyet'in ilk sayımında 10.000'in altında idi. 1950'de 13.000, 1970'te 33.000 olan nüfus 1985'te 45.320'ye ulaştı.

Akşehir'de Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinden kalma birçok tarihî eser vardır. 1525'te burada dört cami, kırk altı mescid, üç medrese, altı zâviye, yedi çeşme ve altı hamam bulunuyordu (BA, *TD*, nr. 387, s. 70). Bu eserler arasında, XIII. yüzyılda Fahreddin Ali Sâhib Atâ tarafından bir külliye olarak inşa ettirilen Taşmedrese ve Mescidi, yine XIII. yüzyılda yaptırılan Altın Kalem Mescidi, aynı yüzyıla ait Seydi Mahmud Hayran Zâviyesi ve bugün Ulucami adıyla bilinen yine XIII. yüzyılda inşa edilmiş Sultan Alâeddin Minaresi Camii ile II. Bayezid'in oğluna ait Sultan Abdullah Zâviyesi ve XVI. yüzyıl başlarında yapılan İmaret (Hasan Paşa) Camii en önemlilerindendir. Ayrıca Nasreddin Hoca'nın türbesi de burada bulunmaktadır.

Akşehir ilçesi, merkez bucağından başka Reis ve Tuzlukçu bucaklarına ayrılmıştır. Yüzölçümü 1442 km² olan ilçenin sınırları içinde 1985 sayımının sonuçlarına göre 96.522 nüfus yaşamaktaydı. Nüfus yoğunluğu ise 67 idi.

BİBLİYOGRAFYA :

BA, *TD*, nr. 40, s. 639-654; nr. 387, s. 70, 81, 84, 86, 92, 100; nr. 399, s. 311-319; nr. 415, s. 332-340; Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, III, 15-16; Cuinet, I, 802, 818; *Konya Vilâyeti Salnâmesi* (1302), s. 58-61; *Kāmusü'l-a'lâm*, I, 266-267; İ. Hakkı Konyalı, *Nasreddin Hoca'nın Şehri Akşehir*, İstanbul 1945; D. Magie, *Roman Rule in Asia Minor*, Princeton 1950, s. 1313; Feridun Nâfiz Uzluk, *Fatih Devrinde Karaman Eyâleti Vakıfları Fihristi*, Ankara 1958, s. 42-49; Suraiya Faroqhi, *Towns and townsmen of Ottoman Anatolia 1520-1650*, Cambridge 1984, s. 36-38, 196-199, 303; Ekrem Kâmil, "Gazzî-Mekkî Seyahatnâmesi", *Tarih Semineri Dergisi*, I/2, İstanbul 1937, s. 32-33; W. Ruge, "Philomelion", *RE*, XIX, 2520-2523; Besim Darkot, "Akşehir", *İA*, I, 277; Cl. Huart — F. Taeschner, "Ak Shehr", *EI²* (İng.), I, 313.

 İLHAN ŞAHİN

AKŞEHİRLİ HASAN FEHMİ

(bk. HASAN FEHMİ EFENDİ).

AKŞEMSEDDİN

(ö. 863/1459)

Fâtih'in hocası, mutasavvıf, âlim-tabip ve şair.

Asıl adı Şemseddin Muhammed b. Hamza'dır. Ancak Akşemseddin veya kısaca Akşeyh adıyla şöhret bulmuştur. 792 (1390) yılında Şam'da doğdu. *ʿAvâ-*

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

rifü'l-ma^cârif sahibi Şeyh Şehâbeddin Sühreverdî'nin (ö. 632/1234) torunlarından Şeyh Hamza'nın oğludur. Baba tarafından nesebi Hz. Ebû Bekir'e kadar uzanmaktadır. Yedi yaşlarında babasıyla birlikte Anadolu'ya gelerek o zaman Amasya'ya bağlı olan Kavak ilçesine yerleştiler (799/1396-97). Kur'an'ı ezberleyip kuvvetli bir dinî tahsil gördükten sonra Osmancık Medresesi'ne müderris oldu. Yine bu arada iyi bir tıp tahsili yaptığı da anlaşılmaktadır. Hayatı hakkında en geniş ve doğru bilgilerin yer aldığı Enîsî'nin *Menâkıbnâme*'sine göre "ilm-i bâtın lezzeti dimağından gitmediği için", tahminen yirmi beş yaşlarında iken kendisine bir mürşid aramak üzere Fars ve Mâverâünnehir'e doğru yola çıktı; ancak arzusunu gerçekleştiremeden geri döndü. Bazı tavsiyeler üzerine Hacı Bayrâm-ı Velî'ye intisap etmeyi düşündüyse de vazgeçti ve şöhreti Anadolu'ya kadar yayılmış bulunan Zeynüddin el-Hâfî'ye intisap için Halep'e gitti. Fakat bir gece rüyasında, boynuna takılı bir zincirin Hacı Bayram'ın elinde olduğunu görünce Ankara'ya döndü. Akşemseddin hakkında bugüne kadar en geniş araştırmayı yapmış bulunan A. İhsan Yurd, Akşemseddin'in *Def^cu metâ^cin* adlı eserinde Zeynüddin el-Hâfî'ye açıkça târizde bulunduğuna dikkati çekerek tenkit ettiği bir kimseye intisap etmeyi düşünmesinin mümkün olamayacağını belirtmekte ve onun doğrudan doğruya Hacı Bayram'a bağlandığını kaydetmektedir. İntisap tarihi belli olmayan Akşemseddin sıkı bir riyâzet ve mücahededen sonra kendisini takdir eden şeyhinden kısa zamanda **hilâfet*** aldı. Akşemseddin'in içinde çileye girdiği hücre bugün de Ankara Hacıbayram Camii bodrumunda mevcuttur ve şeyhin adıyla anılmaktadır (bk. Ayverdi, IV, s. 893-894). Daha sonra şeyhinin yanından ayrılarak Beypazarı'na gitti, burada bir mescid ve değirmen inşa ettirdi. Fakat halkın büyük rağbet gösterip etrafına toplanması üzerine günümüzde Çorum'a bağlı olan İskilip kazasında Kösedağı civarındaki Evlek köyüne çekildi. Bir süre sonra buradan da ayrılarak Göynük'e yerleşti ve orada da yine bir mescidle değirmen yaptırdı. Bir yandan çocuklarının, diğer yandan da dervişlerinin tâlim ve terbiyeleriyle meşgul oldu; bu arada hacca gitti. Şeyhi Hacı Bayrâm-ı Velî'nin vefatından sonra onun yerine irşad makamına geçti (833/1429-30).

Akşemseddin'in *Mâddetü'l-hayât* adlı eserinin ilk sayfası (TSMK, Hazine, nr. 552, vr. 1b)



Akşemseddin, şeyhi Hacı Bayram'ın II. Murad'la münasebetlerinde hemen daima yanında olduğundan oğlu II. Mehmed ile de tanışmış ve tahta çıktıktan sonra da onunla görüşmeye devam etmişti. Tarihi kesin olarak bilinmemekle beraber İstanbul'un fethinden önce iki defa Fâtih'in yanına Edirne'ye giden Akşemseddin, ilkinde II. Murad'ın kazaskeri Çandarlıoğlu Süleyman Çelebi'yi, öbür defasında da Fâtih'in kızlarından birini tedavi ederek iyileştirmiş, Fâtih'in kızı da kendisine Beypazarı'ndaki pirinç mezraalarını vermişti. Fâtih 1453 yılı baharında İstanbul'u muhasara etmek üzere ordusuyla Edirne'den yola çıkınca Akşemseddin, Akbıyık Sultan ve devrin diğer tanınmış şeyhleri de yüzlerce müridleriyle ona katıldılar. Akşemseddin kuşatmanın en sıkıntılı anlarında gerek padişahın gerekse ordunun mânevî gücünün yükseltilmesine yardımcı oldu. Araştırmacılar, Akşemseddin'in bu sıkıntılı anlarda zaferin yakın olduğu müjdesini vererek sabredip gayret göstermesi gerektiğine dair Fâtih'e yazdığı mektupların fethin kısa zamanda gerçekleşmesinde büyük bir tesiri olduğunu belirtmektedirler (bk. İnalcık, s. 131). Fetihten sonra Ayasofya'da kılınan ilk cuma namazında hutbeyi Akşemseddin okuduğu gibi, İslâm ordularının daha önceki kuşatmalarından birinde şehid düşmüş olan sahâbeden Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin kabrini de Fâtih'in isteği üzerine yine o keşfetti. Fâtih tarafından kiliseden çevrildikten sonra Fâtih medreseleri yapılıncaya kadar önce medrese olarak kullanılan Zeyrek Camii'nin güney ihata duvarında pencere üstündeki bir kitâbeden, Akşemseddin'in İstanbul'da bulunduğu yıllarda burada oturduğu ve ders verdiği anlaşılmaktadır (bk. Ayverdi, III, s. 537). Fetihten sonra padişahın tac ve tahtını terkedip bütünüyle şeyhe bağlanmak ve ondan tarikat ahkâmını öğrenmek istemesi üzerine Akşemseddin büyük bir dirayet göstererek Fâtih'in bu arzusuna engel olmaya çalıştı. Bunu başaramayacağını anlayınca Gelibolu üzerinden Anadolu yakasına geçerek Göynük'e döndü. Sultanın, gönlünü almak üzere arkasından gönderdiği hediyeleri geri çevirdiği gibi Göynük'te yaptırmak istediği cami ve tekkeyi de kabul etmeyerek sadece bir çeşme yapılmasına razı oldu.

Hayatının son yıllarını Göynük'te geçirdiği tahmin edilen Akşemseddin, *Menâkıbnâme*'ye göre 863 Rebîülâhirinin sonunda (Şubat 1459) burada vefat etti. Türbesi halen ziyaretgâhtır. Halifelerinden Abdürrahim Karahisârî'nin 865'te (1460-61) Mahmud Paşa adına kaleme aldığı *Vahdetnâme*'nin başında yer alan

Akşemseddin'in İstanbul kuşatması sırasında Fâtih Sultan Mehmed'e yazdığı mektup (TSMA, nr. 5584)



Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.



Akşemseddin'in sandukası

bir beytine göre, Akşemseddin'in bu tarihten önce vefat etmiş olduğu açıkça anlaşıldığından, *Menâkıbnâme*'deki vefat tarihinin doğruluğuna hükmedilebilir. Nitekim bugün türbe kapısı üzerinde bulunan inşa kitâbesi de 863 Rebîülâhirini göstermekte ve menâkıbın verdiği bilgiyi doğrulamaktadır. E. Hakkı Ayverdi'nin kitâbedeki "rebîayn" kelimesini "rebîülevvel" olarak kabul etmesinin izahı zordur. Türbesi vefatından beş yıl kadar sonra yapılmış olup sandukası üzerindeki yazı da oğullarından Mehmed Sâdullah'a aittir. Evlâtlarından Mehmed Sâdullah ve Nûrullah da bu türbede yatmaktadır.

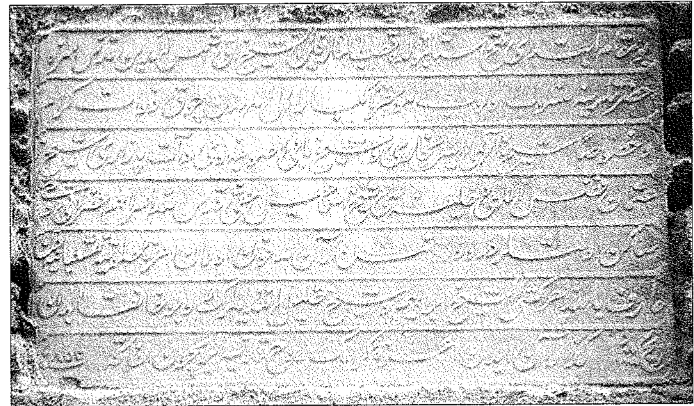
Kaynaklarda aynı zamanda "tabîb-i ebdân" olduğu, devrinin iyi bir hekimi sıfatıyla da şöhret kazandığı ve tıbba dair eserleri bulunduğu belirtilen Akşemseddin'in, tıp tarihinde ilk defa mikrop meselesini ortaya atmak ve hastalıkların bu yolla bulaştığı fikrini öne sürmekle, bu alanda kesin bilgiler veren Fracastor adlı İtalyan hekimden en az 100 yıl önce bu konuya ilk temas eden tabip olduğu kabul edilmektedir. Adnan Adıvar gibi bazı müellifler, ilk önce Dr. Osman Şevki Uludağ'ın işaret ettiği bu konuda biraz tereddütlü davranırlarsa da Bedi N. Şehsuvaroğlu bunun gerçekliğini inandırıcı bir şekilde ve açıklıkla ortaya koymuştur.

Akşemseddin'in yedi oğlu olmuştur. Bunlar sırasıyla Sâdullah, Fazlullah, Nûrullah, Emrullah, Nasrullah, Nûrülhüdâ ve Hamdullah Hamdi adlarını taşımaktadır. Bunlardan küçük oğlu Hamdullah Hamdi (ö. 909/1503) hey'et, nücûm ve mûsikide iyi derecede bilgi sahibi olup aynı zamanda devrinin önde gelen şairleri arasında da yer almıştır.

Akşemseddin'in kurduğu Bayramiyye'nin Şemsiyye kolu kendisinden sonra Göynük'te oğlu Fazlullah, Kayseri'de İbrâhim Tennûrî, İskilip'te Attaroğlu Muslihuddin, Ankara ve civarında ise Hamza eş-Şâmî tarafından devam ettirilmiştir.

Eserleri. Akşemseddin'in eserlerinin büyük bir kısmı tasavvufa dair olup başlıcaları şunlardır: **1.** *Risâletü'n-nûriyye.* Sadece *Nûriyye* olarak da anılan bu Arapça eser, devrinde şöhreti çok yaygınlaşan ve bu sebeple hakkında bazı dedikodular çıkarılan Hacı Bayrâm-ı Velî ve dervişlerini savunma maksadıyla yazılmıştır. Akşemseddin eserinde, "tâife-i nûriyye" adını verdiği sûfîleri müdafaa ederek onların özelliklerini, tasavvufî ahlâk ve âdâbı anlatır. Kitapta geçen tarihlere bakarak eserin 838-841 (1434-1438) yılları arasında kaleme alındığı söylenebilir. *Risâletü'n-nûriyye,* A. İhsan Yurd tarafından Arapça metni ve Akşemseddin'in kardeşi Hacı Ali'nin Türkçe tercümesiyle birlikte yayımlanmıştır (İstanbul 1972). Bayramî halifelerinden Bolulu Himmet Efendi tarafından 1071'de (1661) yapılmış eksik bir tercümesi ise Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir (Hacı Mahmut Efendi, nr. 2863). **2.** *Def'u meṭâ'ini'ṣ-ṣûfiyye.* Kısaca *Def'u meṭâ'in* adıyla da anılan bu kitap bazı kaynaklarda *Ḥall-i Müşkilât* olarak zikredilmektedir. 856 (1452) yılında kaleme alınan bu Arapça eser Muhyiddin İbnü'l-Arabî ve benzeri bazı büyük mutasavvıfların küfür ve ilhadla itham edilmelerine karşı onların sözleriyle Kuşeyrî, Gazzâlî, Cüneyd-i Bağdâdî, Necmeddîn-i Kübrâ gibi tanınmış ulemâ ve meşâyihin sözleri arasında bir fark olmadığını, ikincilerin eserlerinden nakiller yaparak göstermekte ve hepsinin aynı yolda bulunduklarını ispata çalışmakta ve ithamları reddetmektedir. Kaynaklarda eserin *Telḫîṣu Def'i meṭâ'in* adıyla bir hulâsasından bahsediliyorsa da şimdiye kadar böyle bir esere rastlanmamıştır. **3.** *Makāmât-ı Evliyâ.* "Mürşid kimdir, makām-ı velâyet nedir ve dereceleri nelerdir" gibi tasavvufî konuları işleyen Türkçe bir eserdir. A. İhsan Yurd tarafından beş nüshası karşılaştırılarak neşredilmiştir (İstanbul 1972).

Risâle-i Zikrullāh, Risâle-i Şerh-i Akvâl-i Hacı Bayrâm-ı Velî ve *Risâle fî devrâni'ṣ-ṣûfiyye* adlı eserleri ise bugüne kadar ele geçmemiştir. Kütüphane kataloglarına değişik isimlerle geçmiş bazı eserleri ise *Def'u meṭâ'in* ve *Risâletü'n-nûriyye*'nin çeşitli bölümleridir (krş. *Risâletü'l-intiṣâr,* Süleymaniye Ktp., Cârullah, nr. 279/2). Ayrıca Akşemseddin'in Fâtih'e yazdığı iki mektubu bilinmektedir. Bunlardan biri Halil İnalcık, diğeri ise Bursalı Mehmed Tâhir tarafından yayımlanmıştır. Ona nisbet edilen ve yaklaşık kırk beş beyitlik Türkçe manzum bir risâle olan *Nasîhatnâme-i Akşemseddin*'i ise yine A. İhsan Yurd, Süleymaniye Kütüphanesi nüshasına (Mihrişah Sultan, nr. 443/3) dayanarak neşretmiştir (İstanbul 1972). Kemal Eraslan da Akşemseddin'in yazma bir mecmuada bulduğu otuz sekiz şiirini imlâ özellikleri ve açıklamalı sözlüğüyle birlikte yayımlamıştır. *Mâddetü'l-hayât* veya *Mâidetü'l-hayât*'ın ona aidiyeti tartışmalı olmakla beraber araştırmacıların çoğu bunun Akşemseddin'in eseri olduğunu kabul etmiş görünmektedir. Bu eserin geç tarihlerde istinsah edilmiş pek çok nüshası vardır. En eski tarihli nüsha, 1096 (1685) yılında istinsah edilen Ali Emîrî yazmasıdır (diğer nüshalar için bk. *Türkiye Kütüphaneleri İslâmî Tıp Yazmaları Kataloğu,* s. 139).



Akşemseddin ve tanınmış bazı meşâyihin fetihten sonra Zeyrek Kilise Camii'nde ikamet ettiğini bildiren kitâbe - Fatih/İstanbul

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

BİBLİYOGRAFYA :

Lâmiî, *Nefehât Tercümesi*, s. 685 vd.; Feridun Ahmed Bey, *Münşeâtü's-selâtîn*, İstanbul 1274-75, I, 28; Taşköprizâde, *Şakā'ik* (nşr. Ahmed Subhi Furat), İstanbul 1405/1985, s. 226-232; Mecdî, *Şakāik Tercümesi*, s. 240-246; Hoca Sâdeddin, *Tâcü't-tevârîh*, İstanbul 1279-80, I, 420, 423, 534; Hüseyin Hüsâmeddin, *Amasya Tarihi*, İstanbul 1328-30, I, 210; *Osmanlı Müellifleri*, I, 13; III, 191; Abdülbâki Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, İstanbul 1931, s. 240-242; Ergun, *Türk Şairleri*, I, 400 vd.; Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, s. 35; Orhan F. Köprülü, *Tarihî Kaynak Olarak XIV. ve XV. Asırlardaki Bazı Türk Menakıbnâmeleri* (doktora tezi, 1951), İÜ Ed. Fak., Tarih Seminer Kitaplığı, nr. 512, s. 83-105; a.mlf., "Akşemseddin", *Küçük Türk-İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1974, I, 75-76; Halil İnalcık, *Fatih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar*, Ankara 1954, s. 131, 217-219; İsmail E. Erünsal, *Abdurrahim Karahisarî Hayatı ve Vahdetnâmesi* (lisans tezi, 1970), İÜ Ed. Fak.; Ali İhsan Yurd, *Fâtih Sultan Mehmed Hân'ın Hocası Şeyh Akşemseddin: Hayatı ve Eserleri*, İstanbul 1972 (metinde aynı müellif tarafından neşredildiği ifade edilen Akşemseddin'in eserleri bu inceleme içinde yer almaktadır); Banarlı, *RTET*, I, 507 vd.; Ayverdi, *Osmanlı Mi'mârîsi III*, s. 279-280, 537; *a.e. IV*, s. 893-894; *Türkiye Kütüphaneleri İslâmî Tıp Yazmaları Kataloğu*, İstanbul 1984, s. 139-140; Bedi N. Şehsuvaroğlu v.dğr., *Türk Tıp Tarihi*, Bursa 1984, s. 47, 62; H. J. Kissling, "Aq Šems ed-Din Ein türkischer Heiliger aus der Endzeit von Byzanz", *BZ*, XLIV (1951), s. 322 vd.; a.mlf., "Aḳ shams al-dīn", *EI²* (İng.), I, 312-313; Hüseyin Sıdkı Köker, "Tefsirî Mevlâna Mustafa ve Vakıfları", *VD*, III (1956), s. 227-228, 258, resim 1/7; Kemal Eraslan, "Akşemseddin'in Dinî-Tasavvufî Şiirleri", *TDl.*, sy. 394 (1984), s. 411-417; a.mlf., "Akşemseddin'in Dinî-Tasavvufî Şiirleri", *TDAY Belleten 1984*, Ankara 1987, s. 11-85; Cafer Şiar, "Akşemseddin Muḥammed b. Ḥamza", *DMBİ*, I, 498.

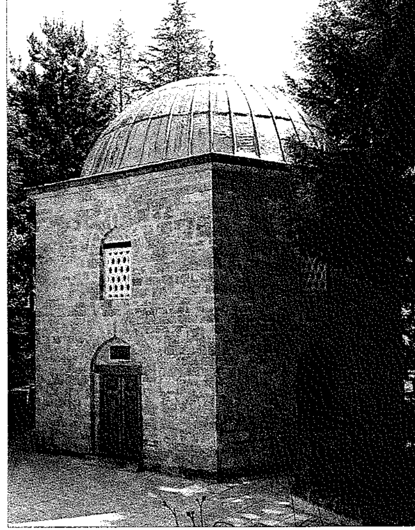


ORHAN F. KÖPRÜLÜ - MUSTAFA UZUN

AKŞEMSEDDİN TÜRBESİ

Bolu'nun Göynük kazasında Akşemseddin'in defnedildiği kabir.

İstanbul'un mânevî fâtihi kabul edilen ve Fâtih Sultan Mehmed'in hocası olan Akşemseddin'in türbesi Süleyman Paşa Camii yanındadır. Kapı kemeri aynasındaki Arapça kitâbesine göre, 792'de (1390) dünyaya gelip 863 Rebîülâhir sonlarında (Şubat 1459) vefat eden Şeyh Akşemseddin için 868 (1463-64) yılında yaptırılmıştır. Evliya Çelebi *Seyahatnâmesi*'nin matbu nüshasındaki bir notta, türbenin harap olması üzerine hazîne-i hâssadan masrafı karşılanarak yeni ve güzel bir türbe yapıldığı belirtilmiştir. 1952 yılından itibaren türbenin dış mimarisi tamir görmüş, bu sırada içindeki sandukaların yerleri değiştirildiği gibi bir tanesi de anlaşılmayan bir sebepten kaldırılarak yok edilmiştir.



Akşemseddin Türbesi - Göynük/Bolu

Akşemseddin Türbesi, çapı 4.80 m. kadar olan bir altıgen biçimindedir ve kesme taştan yapılmıştır. Üstünü kurşun kaplı bir kubbe örter. Her cephesinde altlı üstlü ikişer pencere vardır. Kapı çerçevesi basit, sade ve Osmanlı devri Türk türbe mimarisinin klasik çağının mütevazi bir örneğidir. Son tamirde sandukaların yanlara yerleştirilmesi gibi yanlış bir işin niçin yapıldığının izahı mümkün değildir. Türbede Akşemseddin'den başka iki oğlu da yatmaktadır. Evliya Çelebi, Akşemseddin'in pek çok sayıdaki oğul ve torunlarının adlarını vererek bunların çoğunun onun yanında yattıklarını bildirir. Şeyhin sandukası, Anadolu'da Selçuklu devrinde çok görülen ceviz ağacından işlenmiş sandukaların bir benzeridir. İki yan cephesinde kabartma harflerle bir hikmet ile bir hadîs-i şerif yazılmıştır. Baş taraftaki aynasında rûmîlerle bezenmiş yine bir hadîs-i şerif, diğer aynada ise bir hakîm sözü görülür. Akşemseddin'in sandukası, Osmanlı devrinde yapılan ağaç sandukaların sonuncusu olarak özel bir değere sahiptir.

BİBLİYOGRAFYA :

Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, II, 461-464; *a.e.* (haz. Zuhurî Danışman), İstanbul 1970, IV, 169-172; Ayverdi, *Osmanlı Mi'mârîsi III*, s. 279-280; Ali İhsan Yurd, *Fâtih Sultan Mehmed Hân'ın Hocası Şeyh Akşemseddin: Hayatı ve Eserleri*, İstanbul 1972.



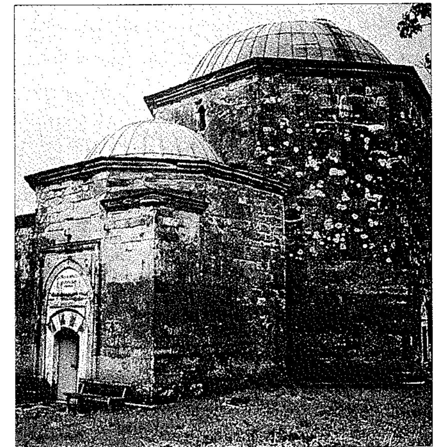
SEMAVİ EYİCE

AKYAZILI SULTAN ÂSİTÂNESİ

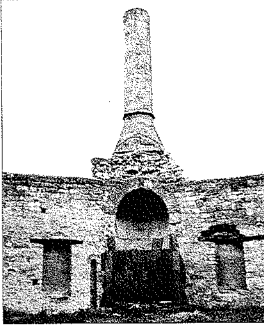
Bulgaristan'da Varna ile Balçık arasında XVI. yüzyıla ait bir tekke.

Mimari üslûbundan XV. yüzyıl sonları veya XVI. yüzyıl başlarında yapılmış olduğu tahmin edilmektedir. Erken devir Osmanlı fetihlerine katılan bir velî olan Akyazılı Sultan'ın buraya gelmesi ve burada defnedilmesi, menâkıbnâmesinde anlatılmaktadır. Evliya Çelebi'ye göre Akyazılı Sultan, Hacı Bektâş-ı Velî halifelerinden olup Rumeli'nin Türkleşmesi'nde payı olan gazi (veya alp) erenlerdendir. Evliya Çelebi onun yüz yıldan fazla yaşadığını ve Sultan II. Murad devrinde (1421-1451) öldüğünü yazmakta, tekke ve türbenin kurucusu olarak da Gazi Mihaloğulları'ndan Arslan Bey'i göstermektedir. Mihalli Akıncılar olarak Rumeli'de akınları idare eden Gazi Mihaloğulları arasında Arslan Bey adında bir kişi bilinmiyor ise de âsitânenin bu aile mensuplarından biri tarafından yaptırılıp vakfedildiği muhakkaktır. En azından âsitâne Yavuz Sultan Selim zamanında (1512-1520) mevcuttu ve Bektaşî

Akyazılı Sultan Türbesi - Varna / Bulgaristan



Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.



Akyazılı Sultan Tekkesi'nin meydanevindeki ocak

tekkesi olarak faaliyette bulunuyordu. Rebîülevvel 967 (Aralık 1559) tarihli bir hükümde buraya sızmış olan ve Işıklar denilen Alevî zümrelerin teftişi istenmiştir. Rebîülevvel 1062'de (Şubat 1652) Silistre'den Özi'ye giderken Batova sahrasındaki bu âsitânede misafir kalmış olan Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*'sinde manzumenin mimarisini tafsilâtlı bir şekilde anlatır. Bazı vesikalardan anlaşıldığına göre, Sultan III. Mustafa devrinde (1757-1774) tekkenin idaresinde yolsuzluklar olmuştur. Bu yüzden önceleri çok zengin olan tekke bakımsız kalmış, hayvanları, hatta üstündeki kurşunları bile satılmıştır. 1828'de ise âsitânenin Ruslar tarafından yakıldığı söylenmektedir. Bundan sonra esas tekke binası artık ihya edilememiş, yalnız türbe tarafına tek katlı ahşap binalardan yeni bir tekke yapılmıştır. 1872'de burada misafir edilen F. Kanitz, o sırada Şeyh Halil Baba idaresinde on sekiz devamlı, sekiz geçici dervişin barındığını yazar. Çok geçmeden burası Osmanlı idaresinden çıkmıştır. 1883'e doğru Jireçek, burada sadece bir dervişe rastlamıştır. Çevre hıristiyanlar tarafından iskân edildiğinden Akyazılı Sultan da hıristiyan azizi Athanasius'un (Sveti Tanaş) makamı yapılmıştır. I. Dünya Savaşı'ndan sonra bölge Rumen Devleti'ne geçmiş, o sırada türbe bir müslüman ziyaret yeri olarak korunmuş, II. Dünya Savaşı'nın arkasından da adı Obrişişte olarak değiştirilerek Bulgar topraklarına katılmıştır. 1966'da türbe iyi bir halde olmakla beraber içinde hiçbir mefruşat yoktu. Âsitâne binası ise harap durumda idi ve Sveti Tanaş'ın makamı olarak tanıtılıyordu.

Türbe ve âsitâne klasik Türk mimarisi üslûbunda muntazam kesme taştan itinalı şekilde yapılmış binalardır. Her ikisinin de mimarilerinde yedi rakamının hâkim olduğu dikkati çeker. Türbenin, güzel kemerli kapısından geçilen kubbeli bir giriş mekânı vardır. Esas türbe binası yedi köşeli olarak yapılmıştır. Az ilerisinde, önünde önceleri bir giriş mekânı bulunan âsitâne veya meydanevi de yedi köşeli büyük bir yapıdır. Ekseni üzerinde uçtaki ocağın dışarı çıkıntı halinde olan taşkın kısmı yedi cepheli olduğu gibi üstündeki yüksek baca gövdesi de yine yedi köşelidir. Evliya Çelebi, meydanevinin üstünün kurşun kaplı bir sivri çatı ile örtülü ve içeride ahşap tavanın nakışlı olduğunu yazar. Hiçbir desteğe dayanmayan bu tavandan 300 kandilli bir top kandil sarkıyor ve mermer döşeli mekânın ortasını bir şadırvan süslüyordu. Rumeli'de kalan Türk hâtıralarının en değerlilerinden olan Akyazılı Sultan Âsitânesi, mimarisi bakımından da Osmanlı tarikat yapılarının en eskilerinden biridir.

BİBLİYOGRAFYA :

Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, III, 349-352; Semavi Eyice, "Varna ile Balçık Arasında Akyazılı Sultan Tekkesi", *TTK Belleten*, XXXI/ 124 (1967), s. 551-600; Ayverdi, *Avrupa'da Osmanlı Mi'mârî Eserleri IV*, s. 16-18; M. Kâmil Dürüst, "Bulgaristan'da Ak Yazı Sultan Tekkesi", *Türkiyemiz*, sy. 26, İstanbul 1978, s. 6-10.

 SEMAVİ EYİCE

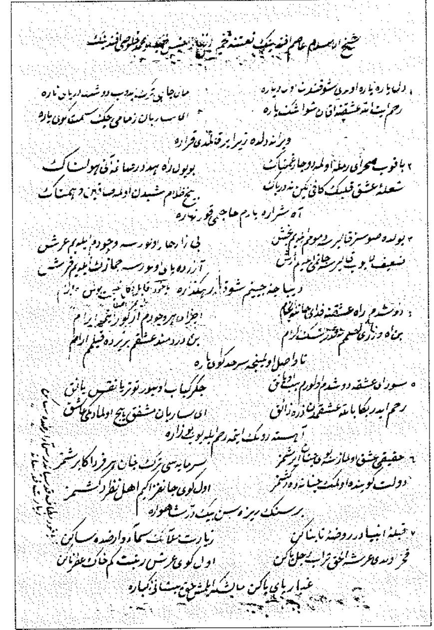
AKYOL, Mehmet Hulûsi
(1888-1964)

Son devir din âlimlerinden.

Yozgat'ta doğdu. Babası Hacı Bekir Ağa, annesi Mevlûde Hanım'dır. İlk öğreniminden sonra Yozgat İdâdî-i Mülkîsi'nden pekiyi derece ile mezun oldu (1904). Daha sonra Kayseri'ye giderek Hamurculu Osman Hulûsi Efendi'nin medresesinde Arapça ve dinî ilimleri tahsil ederek icâzet aldı. Bilgisini ve görgüsünü artırmak maksadıyla İstanbul'a gitti. 1912 yılında yapılan **ruûs*** imtihanında başarı göstererek müderris unvanını aldı ve kayd-ı hayat şartıyla dersiâmlık maaşına bağlandı. Üç yıl kadar Beyazıt Camii müderrisliği yaptı. **Medresetü'l-kudât*** üçüncü sınıf imtihanlarını bitirdikten sonra, öğrencilerin askere alındığı I. Dünya Savaşı yıllarında tahsilini terkederek askerlik görevini yaptı. 1920 yılında Yozgat müftülüğüne tayin edildi. Bu yıllarda Yozgat'ta Medrese-i İlmiyye'de müderrislik yaptı. Ayrıca Dârülhilâfe Medresesi'nde müderrislik ve müdür vekilliği görevlerinde bulundu.



Mehmet Hulûsi Akyol



Mehmet Hulûsi Akyol'un Şeyhülislâm Âsım Efendi'nin nazmettiği na'ta yazdığı tahmisten bir sayfa

İstiklâl Savaşı'na Yozgat'tan katıldı ve burada kurulan Müdâfaa-i Hukuk Cemiyeti'ne başkanlık etti. Genç bir müftü olarak gösterdiği gayret ve faaliyetleri sonucunda, bölgede üstün hâkimiyeti olan ve İstanbul hükümetine bağlılığı ile tanınan Çapanoğulları ailesiyle arası açıldı. İlk Büyük Millet Meclisi'ne Yozgat mebusu olarak katıldı. Mebusluk ile başka bir memuriyetin birleşemeyeceğine dair çıkarılan karar üzerine 14 Mart 1921 tarihinde mebusluktan istifa ederek tekrar Yozgat müftülüğüne döndü. Bu görevde iken medreselerdeki müderrisliğinden başka özel dersler de verdi. Hilâl-i Ahmer, Tenvîr u İrşâd, Mecrûh u Guzâta Yardım gibi hayır cemiyetlerinde çalıştı; Emvâl-i Metrûke Komisyonu âzalığı ve Hey'et-i Teftîşiyye reisliği yaptı. 15 Haziran 1950 ta-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

rihinden itibaren Diyanet İşleri Başkanlığı Müşavere ve Dinî Eserleri İnceleme Kurulu üye yardımcılığı ve üyeliği görevlerinde bulundu. Bu görevine devam ederken 12 Ocak 1955 tarihinde geçirdiği bir trafik kazası sonucu iki ayağından sakat kaldı ve Haziran 1959'da emekli oldu.

Mehmet Hulûsi Efendi ömrü boyunca halkı irşad ile meşgul olmuş, İstanbul ve Yozgat'taki müderrisliği sırasında birçok talebe yetiştirerek icâzetler vermiştir. İleri görüşü, ilmî dirayeti ve fazileti herkes tarafından kabul edilerek "Büyük Müftü Efendi" diye şöhret bulmuştur. Müşavere ve Dinî Eserleri İnceleme Kurulu üyesi iken, Diyanet İşleri Başkanlığı'nca kendisine Yakovas'ın İslâmiyet'e karşı tecavüzkâr neşriyatına cevap mahiyetinde bir eser yazma görevi verilmişse de daha sonra böyle bir eserin neşrinden vazgeçilmesi üzerine bu çalışması yarım kalmıştır.

Mehmet Hulûsi Akyol 22 Kasım 1964 tarihinde Yozgat'ta vefat etmiş ve orada defnedilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA:

Diyanet İşleri Başkanlığı arşivi, Dersiâmlar sınıfı, M. Hulûsi Akyol şahsî *dosyası*, nr. 1713 ve özel arşivindeki *belgeler*.



A. Şakir Ergin

AKYÜREK, Ahmed Remzi

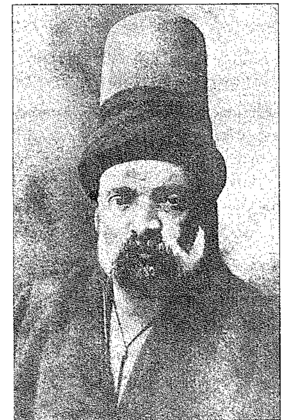
(1872-1944)

Son devir mutasavvıf şairlerinden, Üsküdar Mevlevîhanesi'nin son şeyhi.

Mevlânâ Dergâhı postnişini Said Hemdem Çelebi'nin mürşidi Seyyid Süleyman Türâbî sülâlesinden gelen Kayseri Mevlevîhanesi şeyhi Süleyman Atâullah Efendi'nin oğludur. Kayseri Mevlevîhanesi'nde dünyaya geldi. Sıbyan mektebini ve rüşdiyeyi bitirdikten sonra, başta babası olmak üzere, eniştesi Güncizâde Nuh Necati Efendi'den, Müridzâde Ali Efendi'den ve Hisarcıklızâde şair Sâlim Efendi ile şair Sâmi Efendi'den Arapça, Farsça ve edebiyat dersleri aldı. 1892'de İstanbul'a gitti. Divân-ı Muhâsebât'ta çalışırken Yenikapı Mevlevîhanesi şeyhi Celâleddin Efendi'ye intisap ederek **semâ*** çıkarttı. Bir yıl sonra Kayseri'ye dönünce Nâzım Paşa'nın aracılığıyla Kayseri İdâdîsi ahlâk ve ulûm-ı dîniyye hocalığına tayin edildi. Bir taraftan da çeşitli medreselerde Farsça, *Pend-i ʿAttâr, Gülistân, Bostân, ʿArûż-ı Câmî* ve *Mesnevî* okuttu. II. Meşrutiyet'in ilânından sonra gittiği Konya'da Abdülhalim Çelebi'nin emriyle Çelebizâdeler'e *Mesnevî* okuttu. Daha sonra Kütahya Ergûniye Mevlevîhanesi'ne şeyh vekili olarak gönderildi. 1909'da Kastamonu Mevlevîhanesi'ne şeyh oldu. 1913'te Halep Mevlevîhanesi postnişinliğine tayin edildi. I. Dünya Savaşı başlayınca, İstanbul'dan Filistin cephesine hareket eden Mevlevî taburuna katılarak taburun başında önce Şam'a, daha sonra Medine'ye gitti. Şam'da kaldığı süre içinde Emeviyye Camii'nde *Mesnevî* okuttu. 1919'da Halep'in işgali üzerine İstanbul'a döndü ve Üsküdar Mevlevîhanesi'ne şeyh tayin edildi. Aynı zamanda Üsküdar'daki Sultan Mustafa Camii ile Beyazıt Camii'nde *Mesnevî* okutan Remzi Dede, Meclis-i Meşâyih âzalığı, Medresetü'l-irşâd'da tasavvuf müderrisliği, Üsküdar müfettişliği idaresindeki tekkelere ait işlerle ilgili mecliste de âzalık yaptı. 2 Eylül 1925'te tekkelerin kapatılması üzerine Üsküdar Selim Ağa Kütüphanesi başmemurluğuna tayin edildi. Burada on seneden fazla bir süre kitapları tasnif ve tanzim ederek fihristlerini çıkardı. 1 Şubat 1937'de istifa ederek Ankara'ya gitti. Ankara'da da bir süre Eski Eserler Kütüphanesi'nde müşavir olarak çalıştı. 6 Kasım 1944'te Kayseri'de vefat etti; cenazesi Seyyid Burhâneddin Tirmizî'nin türbesine defnedildi.

Hazîne-i Fünûn (1893-1895), *Mahfel* (1922), *Tarih ve Edebiyat* (1922) gibi devrin bazı edebî mecmualarında aruz ve hece vezni ile dinî ve tasavvufî şiirler de yayımlayan Ahmed Remzi Dede, divan şiiri geleneği içinde yetişmiş Mevlevî şairlerin son temsilcilerindendir. Başta Mevlevîlik olmak üzere tasavvufla ilgili pek çok risâle telif ve tercüme etmiş, ayrıca Arapça ve Farsça şiirler yazmıştır. Son devir müelliflerinden Hüseyin Vassâf'ın Ahmed Remzi Dede hakkında *Remzinâme* adlı yayımlanmamış biyografik mahiyette bir eseri vardır.

Eserleri. 1. *Manzum Kavâid-i Fârisî* (İstanbul 1316). **2.** *Tuhfetü's-sâimîn.* Sultan Veled'in oruç hakkında otuz beyitlik kasidesinin şerhidir (İstanbul 1316). **3.** *Âyîne-i Seyyid-i Sırdân.* Seyyid Burhâneddin Muhakkık-ı Tirmizî'nin manzum menâkıbıdır. Terkibibend şeklinde yazılan eser on üç bendden meydana gelmiştir (Sivas 1316). **4.** *Mir'ât-ı Zeynelâbidîn.* Kayseri'de medfun mutasavvıflardan Zeynelâbidin'in (ö. 817/1414) müseddes biçiminde yazılmış on bendden meydana gelen manzum menâkıbıdır (Sivas 1317). **5.** *Bir Günlük Karaman Seyahatnâmesi.* Seksen beyitlik bir manzumedir (Konya 1324). **6.** *Bergüzâr.* Remzi Dede'nin, şiirlerinin bir kısmını topladığı mecmuadır. Basılmış nüshanın içinde *Âyîne-i Seyyid-i Sırdân* ile *Mir'ât-ı Zeynelâbidîn* de bulunmaktadır (Kastamonu 1329). **7.** *Târihçe-i Aktâb.* Mevlânâ'dan başlayarak Konya'daki Mevlevî dergâhında postnişin olan çelebilerin doğum, ölüm ve şeyhlik makamına geçiş tarihlerini bildiren seksen dört beyitlik bir manzumedir. Nesib Dede'nin Mevlânâ, Sultan Veled ve Ulu Ârif Çelebi'nin doğum ve ölüm tarihlerini yazdığı yirmi bir beyitlik manzumesine zeyil olarak kaleme alınmıştır (Şam 1331). **8.** *Münâcât-ı Hazret-i Mevlânâ. Mesnevî*'deki dua ile ilgili beyitlerin bir araya getirilmesinden meydana gelmektedir (İstanbul 1336). **9.** *Gülzâr-ı Aşk.* İranlı mutasavvıf şair Vâhidî'nin *Gül ü Bülbül* adlı manzum-mensur eserinin tercümesidir (İstanbul 1337). **10.** *Rehnümâ-yı Ma'rifet.* Ebû Sâbit Muhammed b. Abdülmelik et-Tûsî ed-Deylemî'nin tasavvufa ait Arapça risâlesinin tercümesidir (İstanbul 1928). **11.** *Tuhfe-i Remzî. Tuhfe-i Şâhidî* ve *Tuhfe-i Vehbî* tarzında, Farsça'yı kolayca öğretmek için hazırlanmış manzum bir sözlüktür (İstanbul 1344). **12.** *Fihrist-i Hûb. Tuhfe-i Vehbî* ile bunun Hayâtî tarafından yapılan şerhindeki kelimeleri kolayca bulmak için yapılmış bir fihristtir. *Tuhfe-i Vehbî*'nin son baskılarından birinin başında yayımlanmıştır. **13.** *Üslûb-ı Mergûb. Nuhbe-i Vehbî* ile Hayâtî şerhindeki Farsça kelimeleri kolayca bulabilmek için düzenlenmiş bir fihristtir. *Nuhbe-i Vehbî*'nin son baskılarından birinin başında yayımlanmıştır. **14.** *Miftâhü'l-kütüb ve Esâmî-i Müellifîn Fihristi.* Bursalı Mehmed Tâhir'in *Osmanlı Müellif-*



Üsküdar Mevlevîhanesi'nde şeyhlik yaptığı yıllarda Ahmed Remzi Akyürek

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

leri'nin kitap ve müellif adına göre yapılmış fihristidir (İstanbul 1346). **15.** *Zâviye-i Fukarâ.* Trabzonlu Köseç Ahmed Dede'nin *er-Risâletü'l-behiyye fî ṭarîḳati'l-Mevleviyye* adlı Arapça eserinin tercümesidir (nşr. İbrahim Kutluk, "Mevlevîliğe Dair İki Eser", *TDED*, II/3-4 [1948], s. 291-300). **16.** *en-Nüzhetü'ş-şâfiye fî tercemeti's-Suhbeti's-sâfiye.* Trabzonlu Köseç Ahmed Dede'nin *er-Risâletü'l-behiyye fî ṭarîḳati'l-Mevleviyye* adlı Arapça eserine Şeyh Galib'in yine Arapça olarak yazdığı hâşiyenin tercümesidir. 26 Nisan 1942'de tamamlanan bu eser de İbrahim Kutluk tarafından yayımlanmıştır ("Şeyh Galib ve as-Sohbet üs-sâfiyye", *TDED*, III/1-2 [1948], s. 21-47). **17.** *Mahbûbü'l-ahibbe.* Aziz Mahmud Hüdâyî'nin *Ḥabbetü'l-maḥabbe* adlı Arapça risâlesinin tercümesidir (nşr. Rasim Deniz, *Habbetü'l-mahabbe Tercümesi Mahbûbü'l-ahibbe*, Kayseri 1982).

Ahmed Remzi Dede'nin yayımlanan bu eserlerinden başka *Kayseri Şâirleri* (bu kitap kayıptır) adlı biyografik bir eseriyle *Lübb-i Fazîlet* (Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 1475-1476), Sadreddîn-i Konevî veya Şeyh Nâsırüddin Mahmud'un *Tebṣıratü'l-mübtedî ve tezkiretü'l-müntehî* adlı eserinin *Tekmiletü't-tarîka ve ta'rîfetü'l-hadîka* (Konya Mevlânâ Müzesi, nr. 5909; İstanbul Belediye Ktp., nr. 18, 327) adıyla yaptığı tercümesi ve Farsça bir dîvançesi (Konya Mevlânâ Müzesi, nr. 5436) vardır.

BİBLİYOGRAFYA :

Hüseyin Vassâf, *Sefîne*, V, 240-246; Ergun, *Türk Şairleri*, I, 325-329; İbnülemin, *Son Asır Türk Şairleri*, III, 1408-1411; Abdullah Satoğlu, *Kayseri Şairleri*, Ankara 1970, s. 5-10; Hasibe Mazıoğlu, *Ahmet Remzi Akyürek ve Şiirleri*, Ankara 1987; a.mlf., "Ahmed Remzi Akyürek", *Millî Mevlâna Kongresi (Tebliğler)*, Konya 1986, s. 239-254; *TDEA*, I, 99.

 HASİBE MAZIOĞLU

ÂL

(الآل)

Meşhur bir kimsenin soyuna, kabilesine, hânedanına veya temsil ettiği fikirlere bağlı zümreler için kullanılan bir terim.

Âl Arapça'da "serap, dağ, dağın çevresi ve çadır direği" mânasına geldiği gibi "kişinin bizzat kendisi, ailesi, taraftarları, dost ve arkadaşları" gibi anlamlara da gelir. Bazı dilciler, "rücû etmek, yönetmek" mânalarına gelen **âle** fiilinden türediğini ileri sürerken bazıları da eş anlamlısı olan **ehl** kelimesinden geldiğini kabul etmektedir. Âl kelimesi Kur'an'da şahıs isimlerine muzaf olarak meydana getirdiği çeşitli terkiplerde (Âl-i Fir'avn, Âl-i İmrân, Âl-i Ya'kūb gibi) bu şahısların hânedanı, kavmi ve taraftarları mânalarını ifade eder (bk. M. F. Abdülbâkī, *Muʿcem*, "âl" md.). Bu anlamıyla âl hadislerde de çokça geçmektedir (bk. Wensinck, *Muʿcem*, "âl" md.).

Akrabalık veya inanç, fikir, kültür, idare vb. bağlarla bir kişiye bağlı kimseleri ifade etmek için kullanılan âl kelimesiyle İslâm kültür tarihinde Âl-i Muhammed, Âl-i Nebî veya Âl-i Resûl, **Âl-i abâ*** gibi terkipler de yapılmıştır. **Ehl-i beyt***, Ehl-i abâ, Ehl-i kisâ gibi tabirler de aynı veya yakın anlamda kullanılmıştır. Daha çok Peygamber'e getirilen salâtü selâmda geçen "Âl-i Muhammed"den kimlerin kastedildiği konusunda iki görüş ileri sürülmüştür: **1.** Kendilerine zekât verilmesi haram olan (aş. bk.), nesep itibariyle Peygamber'e en yakın kimseler. **2.** Dinî bakımdan Hz. Muhammed'e tâbi olanlar. Buna göre Peygamber'in yolundan giden Hulefâ-yi Râşidîn, ashap ve daha sonra gelen müslümanlar Âl-i Muhammed'den sayılır. Çünkü asıl yakınlık inanç ve fikir yakınlığıdır. Nitekim kendisine ailesinin kurtarılacağının vaad edildiğini, oğlunun da ailesinden olduğunu ifade ederek iman etmeyen oğlunu tufandan kurtarması için rabbine dua eden Hz. Nûh'a, "Ey Nûh, o senin ailenden (ehl) değildir" (Hûd 11/45-46) şeklinde cevap verilmiştir.

İslâm tarihinde ilk defa Hz. Peygamber'in yakın çevresi için kullanılan âl tabiri sonraları İslâm devletlerinin hânedanları için de kullanılmaya başlanmış ve Âl-i Abbas, Âl-i Büveyh, Âl-i Suûd gibi terkipler İslâm kültüründe bir hânedana mensubiyeti ifade eden tabirler haline gelmiştir. Hz. Peygamber'in soyu, kızı Fâtıma'nın iki oğlu vasıtasıyla sonraki dönemlere intikal ederek sürmüş, bunlardan Hasan'ın soyundan gelenlere şerif, Hüseyin'in soyundan gelenlere de seyyid denilmiştir.

Kişinin yakın akrabası anlamındaki **âl** veya **ehl**in hukuk açısından hangi fertleri ihtiva edeceği hususu fakihler arasında tartışılmıştır. Mesela âl veya ehl (ehl-i beyt) adına yapılan vasiyet veya vakıflarda bu terimlerden kastedilen ve hak sahibi kabul edilecek olan yakın akraba kimlerdir? Hanefîler'e göre kişinin âli ve ehl-i beyti aynı mânada olup o kimsenin nesep zincirine iştirak edenleri içine alır. Kişinin nesep zincirine yukarıya veya aşağıya doğru bizzat yahut da baba vasıtasıyla katılan erkek ve kadınlar âlden sayılır. Kızların çocukları, yani anneleri vasıtasıyla bu zincire iştirak edenler âle dahil değildirler. Mâlikîler'e göre âl veya ehl, kişinin **asabe***si ve erkek oldukları farzedildiği takdirde asabe sayılacak olan kadın akrabasıdır. Şâfiîler'e göre ise âl kişinin akrabasını, ehl ise nafakasını sağlamakla mükellef olduğu kimseleri, ehl-i beyt de akrabası ve eşini ifade eder. Hanbelî mezhebinde bazı farklı görüşler ileriye sürülmekle birlikte genel olarak âl, ehl, ehl-i beyt, akraba ve kavim kelimeleriyle aynı mânada kabul edilir. Buna göre âl kişinin kendi çocukları ve yukarıya doğru dört babasının çocuklarını ifade eder ve yalnız baba tarafından akraba olanları içine alır.

Âl-i Muhammed. Âl-i Muhammed'in fazilet ve üstünlüğüne doğrudan veya dolaylı olarak temas eden âyetler vardır (bk. Âl-i İmrân 3/61; el-Ahzâb 33/6, 28-34, 53). Birçok hadiste de onlara sevgi beslenmesi istenmiş ve bu husus Hz. Peygamber'i sevmenin bir gereği sayılmıştır (İbn Hacer el-Heytemî, s. 87-127). Bu sebeple Peygamber'in aile ve yakın akrabası müslümanların nazarında müstesna bir mevkiye sahip olmuş, onları sayıp sevmenin dinî bir vecibe olduğu kabul edilmiştir. Âl-i Muhammed'e zekât ve sadaka verilmesinin haram kılınması da (aş. bk.) bu neslin cemiyet içinde rencide olmaması ve kendilerine olan saygının sarsılmaması gibi temel bir prensibe dayanmaktadır. Buna karşılık Âl-i Muhammed için beytülmâlin belli fonlarından pay ayrılmıştır. Hz. Peygamber'in soyundan gelen seyyid ve şeriflerin halk arasında tanınması için muhtelif devirlerde özel kıyafetler düzenlenmiş, sadece onların işleriyle uğraşan, isimlerini, şecerelerini, çocuklarını, ahlâk ve davranışlarını özel bir deftere kaydeden, menfaat sağlamak için Peygamber'e intisap iddiasında bulunanlar hakkında takibatta bulunarak onları cezalandıran teşkilâtlar kurulmuştur. Âl-i Muhammed'e son derece saygılı olan, onları vergi ve rüsûmdan muaf tutan Osmanlı Devleti'nde bu maksatla kurulan **nakîbüleşraf*** teşkilâtı devletin yıkılışına kadar devam etmiştir.

Hz. Peygamber'in nesebi, babası Abdullah ve dedesi Abdülmuttalib yoluyla

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

büyük dedesi Abdürmenâf oğlu Hâşim'e ulaşmaktadır. Hâşim'in dört oğlundan yalnız Abdülmuttalib'in erkek çocuklarının nesli devam etmiştir. Abdülmuttalib'in on oğlundan Ebû Leheb'in akrabalığı hadisle iptal edildiği (bk. *Mv.F,* I, 101) ve Hamza dahil olmak üzere diğer altı oğlunun da erkek nesli devam etmediği için Âl-i Muhammed Abbas, Hâris ve Ebû Tâlib'in çocuklarından oluşmaktadır. Ancak burada söz konusu olan, Hz. Peygamber'den Hâşim'e ulaşan nesep koluna doğrudan veya baba vasıtasıyla katılan nesildir. Sadece anneleri vasıtasıyla iştirak edenler âlden sayılmaz. İmâmiyye'nin bazı âlimleri bunları da âl içinde mütalaa etmekle birlikte mezhebin çoğunluğu aksi görüşü savunmuştur. İbn Hazm ile Şâfiî âlimleri, Hâşim'in kardeşi olan Muttalib'in neslini de Âl-i Muhammed'den saymışlardır. Mâlikî ve Hanbelî mezheplerinde de bu doğrultuda bir görüş vardır. Ancak Hanefîler'e, Mâlikî âlimlerinin çoğunluğuna ve Zeydiyye ile İmâmiyye mezheplerine göre Âl-i Muhammed yalnız Hâşimoğulları'nı kapsar. Hâşimoğulları'nın zevceleri ittifakla Âl-i Muhammed'e dahil değildir. Âzatlı köleleri (mevâlî) ise Hanefî ve Hanbelî mezhepleri ile Şâfiî mezhebindeki hâkim kanaate ve İbn Hazm'a göre zekât konusunda Âl-i Muhammed'den sayılır. İmâmiyye'ye ve Mâlikî mezhebinin tercih edilen görüşüne göre ise sayılmazlar. Hz. Âişe'den gelen bir rivayette Hz. Peygamber'in zevceleri âl içinde mütalaa edilmiştir.

Zekât ve Sadaka Açısından Âl-i Muhammed. Hz. Peygamber'in zekât ve sadaka alması haram olduğu gibi Âl-i Muhammed çerçevesinde mütalaa edilen akrabasının da zekât alması haramdır. Fakihler bu hususta görüş birliği içinde olup konuyla ilgili olarak mânevî tevâtür derecesine ulaşacak kadar hadis mevcuttur. Ancak beytülmâlden almaları gereken payın kendilerine verilmeyişi sebebiyle, Ebû Hanîfe'nin, zamanındaki Hâşimoğulları'na zekât verilmesini câiz gördüğü rivayet edilmektedir. Mâlikî mezhebindeki hâkim kanaate göre de beytülmâlden haklarını alamayıp muhtaç duruma düşerlerse zekâtı onlara vermek tercih edilmelidir. Şâfiî ve Hanbelîler'in görüşü ise bunun hiçbir durumda câiz olmayacağı şeklindedir. Âl-i Muhammed'in birbirine zekât vermesi veya âlden kabul edilen kimselerin zekât memuru (âmil) olarak çalışıp karşılığında zekât malından ücret alması konusunda fakihler farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bundan başka nâfile sadakalardan, kefâret ve adak sebebiyle yapılan ödemelerden, öşür ve vakıf gelirlerinden kendilerine de verilmesi bazı fakihler tarafından câiz görülmüş, bazılarınca ise kabul edilmemiştir.

Ganimet ve Fey Açısından Âl-i Muhammed. İslâm hukukunda savaş yoluyla elde edilen servete genel olarak ganimet, savaş olmaksızın düşmandan elde edilen gelirlere de fey denilmiştir. Ganimetin devlet payı olarak ayrılan beşte birinin taksim edileceği gruplar arasında Hz. Peygamber'in yakın akrabasının da bulunduğu âyetlerle sabittir (bk. el-Enfâl 8/41; el-Haşr 59/7). Söz konusu yakın akraba (zevi'l-kurbâ), Hanefî ve Şâfiî âlimleriyle Zâhirî fakihi İbn Hazm'a göre Hâşimoğulları ve Muttaliboğulları'ndan ibarettir. Mâlikî ve Hanbelî fakihlerinin bir kısmı bu görüşe katılmış, diğerleri ise Muttaliboğulları'nı hariç tutmuştur. Şâfiîler'e göre fey de devlet payı (humus) açısından ganimet gibi işleme tâbidir. Hanefî ve Mâlikî fakihleri ile Hanbelî mezhebinin tercih edilen görüşüne göre ise feyde humus söz konusu değildir.

Âl'e Salât (dua) **Okumak.** Namazda son **teşehhüd*** de (selâmdan önce) Âl-i Muhammed'e salât okumak, Hanbelî ve Şâfiî mezheblerindeki bir görüşe göre vâcip, Hanefîler'e ve yine Şâfiî mezhebinde tercih edilen görüşe göre sünnettir. Hanbelî mezhebindeki bir başka görüş de bu yöndedir. Şiîler'de ise bütün teşehhüdlerde Âl-i Muhammed'e salât okumak vâciptir.

BİBLİYOGRAFYA :

Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât,* "âl" md.; *Lisânü'l-ʿArab,* "ehl" ve "âl" md.leri; Tehânevî, *Keşşâf,* "âl" md.; *Tâcü'l-ʿarûs,* "ehl" ve "âl" md.leri; Wensinck, *Muʿcem,* "âl" md.; M. F. Abdülbâkī, *Muʿcem,* "âl" md.; İbn Teymiyye, *Ḥuḳūḳu Âli'l-beyt* (nşr. Abdülkādir Ahmed Atâ), Beyrut 1407/1987; Âmirî, *Behcetü'l-meḥâfil ve buġyetü'l-emâşil* (nşr. Muhammed Sultan en-Nemnekânî), Kahire 1330-31, II, 398-403; İbn Hacer el-Heytemî, *eṣ-Ṣavâʿiḳu'l-muḥriḳa,* Kahire 1308, s. 87-127; Ebü'l-Bekā, *el-Külliyyât,* Bulak 1253, s. 68-69; İbn Âbidin, *Reddü'l-muḥtâr,* Kahire 1386-89/1966-69, IV, 472; Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilâtı,* s. 161-173; Ö. Rıza Doğrul, "Âl", *İTA,* I, 247-251; Kâmil Miras, "Âl-i Muhammed", *İTA,* I, 252-254; *Mv.F,* I, 97-107; *Mv.Fî,* I, 57-64; Goldziher, "Âl", *İA,* I, 278; a.mlf., "Ehlülbeyt", *İA,* IV, 207; a.mlf. – C. Van Arendonk – A. S. Tritton, "Ahl al-Bayt", *EI*[2] (İng.), I, 257-258; A. Haffner, "Âl", *EI*[2] (İng.), I, 345.



AHMET ÖZEL

ÂL-i ABÂ

(آل العباء)

Hz. Peygamber'i ve yakın akrabasından belli kişileri ifade eden, daha çok Fars ve Türk edebiyatında kullanılan bir tabir.

Sünnî ve Şiî hadis kitaplarında yer alan bir rivayete göre, Hz. Peygamber Ümmü Seleme'nin evinde iken, "Ey Ehl-i beyt! Allah kusurlarınızı giderip sizi tertemiz yapmak ister" (el-Ahzâb 33/33) meâlindeki âyet nâzil olmuş, bunun üzerine Peygamber Hz. Ali'yi, Fâtıma'yı, Hasan ve Hüseyin'i abâsının altına alarak, "Allahım, benim ehl-i beytim işte bunlardır; bunların kusurlarını gider, kendilerini tertemiz yap!" diye dua etmiştir. Bunu gören Ümmü Seleme "Yâ Resûlellah! Ben de onlarla beraber miyim?" diye sormuş, Resûlullah da, "Sen yerinde dur, sen zaten hayırla birliktesin" cevabını vermiştir (Tirmizî, "Tefsîr", 4; "Menâḳıb", 32, 60; *Müsned,* IV, 107). Konuyla ilgili rivayetlerde -Taberî'nin bir rivayeti hariç (bk. *Tefsîr,* XXII, 7)- umumiyetle **kisâ** kelimesi geçtiği ve buna bağlı olarak **ehl-i kisâ** demek icap ettiği halde edebiyatta Âl-i abâ, Ehl-i abâ tabirleri meşhur olmuştur. Hz. Peygamber'le birlikte abâya bürünenlerin sayısı beş olduğundan bunlar Hamse-i Âl-i abâ, Pençe-i Âl-i abâ diye de anılmışlardır. Şîa telakkisine göre Âl-i abâ'ya dahil olan fertler aynı zamanda Ehl-i beyt'i teşkil etmektedir. Bunların tesbiti açısından konunun **mübâhele*** olayı ile de ilgisi vardır. Hz. Peygamber, Necranlı hıristiyan heyetiyle yaptığı münazara sırasında nâzil olan âyetin (bk. Âl-i İmrân 3/61) gereğini yerine getirmek üzere, heyet üyelerine yalancı ve haksız olan tarafa beddua etmeyi teklif etmiş ve Necranlılar'ın kabul etmekten çekindiği bu teklife en yakın akrabasıyla katılmaya hazırlanmıştır. Bu yakın akraba Hasan, Hüseyin ve Fâtıma'dan ibarettir. Konuyla ilgili rivayetlerin çoğunda bunların arasında Hz. Ali'nin ismi geçtiği halde, Taberî'nin Cerîr-Mugîre-Âmir yoluyla naklettiği rivayette Ali zikredilmemektedir (bk. *a.e.,* III, 211). Taberî'nin diğer bir rivayetinde kaydedildiğine göre, hadisin râvilerinden olan Cerîr, söz konusu olayda Hz. Ali'nin de Peygamber'in yakınları arasında yer aldığı hususunun herkesin paylaştığı bir kanaat olduğunu Mugîre'ye hatırlatmış, o da şöyle cevap vermiştir: "Hadisi bana nakleden Şa'bî Ali'nin adını anmamıştır;

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.



Kazasker Mustafa İzzet hattı ile Âl-i abâ isimleri

bunun sebebi Emevîler'in Ali hakkındaki menfi kanaatleri midir, yoksa nakledilen hadis metninde hakikaten Ali'nin adının geçmemiş olması mıdır, bilmiyorum".

Sünnî âlimler Âl-i abâ ile ilgili rivayetleri umumiyetle sahih kabul etmekle beraber Şiîler'in bu rivayetlerden çıkarmak istedikleri bazı sonuçları reddetmişlerdir. Şiîler, Ehl-i beyt'in beş kişilik Âl-i abâ'dan ibaret olduğuna inanırlar. Sünnîler ise Peygamber'in zevcelerinin, kızlarının, hatta Selmân-ı Fârisî'nin de Ehl-i beyt'e dahil olduğu kanaatindedir. Yine Şiîler Hz. Peygamber'in yapmış olduğu dua sayesinde Âl-i abâ'nın günahtan korunduğunu iddia ederler; halbuki Sünnîler peygamberlerden başka hiç kimsenin mâsum olamayacağına inanırlar. Şiîler bu hadiseye dayanarak Hz. Ali'nin Peygamber'den sonra insanların en faziletlisi ve halife olmaya en lâyık kimse olduğunu ileri sürerler. Sünnî âlimler ise genel olarak dört halifenin fazilet derecelerinin hilâfete geliş sırasına göre düşünülmesinin gerektiğini savunurlar.

Şiîlik'te Âl-i abâ'ya bu derece önem verilmesi, konunun aşırı uçlar tarafından tehlikeli bir şekilde istismar edilmesine ve etrafında bazı bâtıl inançların vücuda gelmesine yol açmıştır. Şiîler çok erken bir tarihte Âl-i abâ'yı kutsîleştirmiş, daha sonra bazı mutasavvıflar da aynı görüşü paylaşmıştır. Hatta bazı Bâtınî ve Hurûfîler Âl-i abâ'yı bir el şeklinde resmetmişler, bunun orijinal harfleriyle (الله) lafzının remzi olduğuna inanmışlar ve "Nâm-ı Ahmed nüsha-i îcâda bismillâhtır / Pençe-i Âl-i abâ ayniyle bir Allah'tır" demişlerdir. El şeklindeki Hamse-i Âl-i abâ'ya dinî mahiyetteki bazı İran sancaklarında da rastlanmaktadır. Yezîd'i lânetlemek ve Âl-i abâ'yı tebcil etmek için bahis konusu zümrelerin muhabbetnâme, selâmnâme ve destan adıyla yazdıkları manzumelerde de sık sık Âl-i abâ tabirine rastlanır.

Ehl-i sünnet âlimleriyle şeriata bağlı mutasavvıflar, Âl-i abâ anlayışının Şiî zümreler arasında aldığı şekli tasvip etmemiş, hatta ona cephe almışlardır. Fakat bir kısım mutasavvıfların Şiîlik'ten kaynaklanan bu telakkinin etkisinde kaldıkları da bilinen tarihî bir gerçektir (ayrıca bk. EHL-i BEYT).

BİBLİYOGRAFYA :

Müsned, IV, 107; Müslim, "Fezâʾilü's-ṣaḥâbe", 61; Tirmizî, "Menâḳıb", 32, 60, "Tefsîr", 4; Taberî, *Tefsîr*, III, 211-213; XXII, 7; İbnü'l-Mutahhar el-Hıllî, *Minhâcü'l-kerâme* (*Minhâcü's-sünne* içinde, nşr. Muhammed Reşâd Sâlim), Kahire 1382/1962, I, 151-152; İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, Bulak 1321-22, IV, 20-25; Pakalın, I, 1-2; Elmalılı, *Hak Dini*, VI, 3892; Ö. Rıza Doğrul — M. Şakir Ülkütaşır, "Âl-i abâ", *İTA*, I, 249-251; I. Goldziher—C. van Arendonk—A. S. Tritton, "Ahl al-bayt", *EI²* (İng.), I, 257-258; H. Algar, "Âl-e ʿabā", *EIr.*, I, 742.

 SÜLEYMAN ULUDAĞ

ÂL-i BÛ SAÎD

(bk. BÛ SAÎD HÂNEDANI).

AL DAMGA

(bk. DAMGA).

ÂL-i EFRÂSİYÂB

(bk. KARAHANLILAR).

ÂL-i HALÎFE

(آل خليفة)

Bahreyn Devleti'ni yöneten emîr ailesi

(bk. BAHREYN).

ÂL-i İMRÂN SÛRESİ

(سورة آل عمران)

Kur'ân-ı Kerîm'in üçüncü sûresi.

Medine devrinde nâzil olmuştur, 200 âyettir. Fâsılası (ا ، ب ، د ، ر ، ط ، ق ، ل ، م ، ن) harfleridir. Adını otuz üçüncü âyette geçen "âle İmrâne" ifadesinden alır. Emân, Kenz, Tayyibe gibi daha başka adları da vardır. Bakara sûresi ile birlikte ikisine birden "çifte güller" anlamına Zehrâvân veya Zehrâveyn denir. Bakara ve Enfâl sûrelerinin ardından hicretin 3. yılında Uhud Savaşı'ndan sonra nâzil olmaya başlayan sûrenin tamamlanması muhtemelen hicretin 9. yılına kadar sürmüştür.

Âl* "âile, sülâle, akraba ve hânedan" demektir. "Peygamberlerin ümmeti, hükümdarların sadık tebaa ve has kulları" anlamına da gelir. **İmrân*** ise özel isimdir.

Kaynaklarda iki ayrı İmrân'dan söz edilir. Bunlardan ilki Hz. Mûsâ ile Hz. Hârûn'un babası, ikincisi Hz. Meryem'in babasıdır. Otuz üçüncü âyette adı geçen İmrân'ın bu ikisinden hangisi olduğu ihtilâflı ise de daha sonraki âyetlerin, özellikle Hz. Meryem'in iffeti ve Hz. Îsâ'nın peygamberliği ile ilgili oluşu, söz konusu İmrân'ın Hz. Meryem'in babası İmrân olmasını gerektirmektedir.

Sûrenin nüzûl sebebi, peygamberlik konusuna açıklık kazandırmak, peygamberlerin Allah'a, birbirlerine ve diğer insanlara (ümmete) karşı görev ve sorumluluklarını belirlemek ve onlar hakkındaki yanlış görüş ve inanışları düzeltmektir.

Bakara sûresinde genellikle ulûhiyyet konusu üzerinde durulmuş, bu sûrede ise peygamberlik meselesi ele alınarak bütün yönleriyle ortaya konmuştur. Sûre gerek konu ve muhteva gerekse üslûp bakımından Bakara sûresini andırmakta ve onun devamı gibi görünmektedir. Ayrıca Meryem, Hac, Enfâl ve Tevbe sûreleriyle de yakından ilgili bazı bölümler ihtiva etmektedir.

Müslümanlar hicretle birlikte önce Medine'de yaşayan yahudilerle, Uhud Savaşı'ndan sonraki yıllarda da hıristiyanlarla karşılaştılar. Nitekim Bakara sûresinde Yahudilik'le, bu sûrede ise Hıristiyanlık'la ilgili hususlara ağırlık verilmiş olduğu görülür. Bakara sûresinde Hz. Âdem'in, bu sûrede Hz. Îsâ'nın yaratılışı konu edilir ve iki yaratılış arasındaki benzerliğe dikkat çekilir. Bakara sûresi, "Ey mevlâmız, kâfirlere karşı bize yardım et!" duasıyla son bulur (âyet 286); bu sûrede o duaya icâbet edilmek ve kâfirlere karşı kullanılmak üzere müslümanlara ilmî belgeler verilir. Bu da bilgi ve iman üstünlüğünün maddî güç ve üstünlükten önce geldiğini gösterir (âyet 139).

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

Sûrenin ilk âyetleri ilâhî vahyin hedef ve maksadını açıklar. Daha önce indirilmiş olan Tevrat ve İncil gibi Kur'an da insanları doğru yola, hak dine yöneltmek için gelmiştir ve bu kitaplar birbirini destekler. Yine bu ilk âyetlerde ilâhî vahyin **tefsir*** ve **te'vil***inde gözetilmesi gereken usul hakkında şu önemli ilke ortaya konulur: Allah'ın peygamberlerine indirdiği vahyin bir kısmı kesin anlamlı **muhkem*** âyetler, bir kısmı da değişik konuları açıklamaya yarayan, derin ve hikmetli mânalar taşıyan **müteşâbih*** âyetlerdir. Dinin temel ilkeleriyle ilgili ve kesin anlamlı olan muhkem âyetler kitabın anası, dinin anayasası sayılır. Birtakım incelikleri, sübjektif gerçekleri ifade eden ve değişik konulara uygulanabilecek çok yönlü, sembolik ve mecazî anlamlar taşıyan müteşâbih âyetler ise yoruma muhtaçtır.

Allah birdir, Allah katında din de birdir ve bu da İslâm'dır. İlâhî dinler kaynakta aynı temel ilkelere dayanır. Mülkün ve melekûtun tek ve mutlak sahibi Allah'tır. O mülkünü dilediğine verir. Verdiği nimetleri geri almaya da kadirdir. O'nun kudreti sonsuzdur ve her şeye gücü yeter. Peygamberlerini seçmek ve seçtiği peygambere vahiy yoluyla kitap göndermek O'nun işidir. Âdem, Nûh ve İbrâhim'i, İbrâhim ve İmrân soyundan gelen peygamberleri seçip gönderen O'dur. Peygamberler yaptıklarını kendilerine mal etmezler. Bir peygamber olarak Hz. Îsâ da vaktiyle bu gerçekleri dile getirerek, "Ben size rabbinizden bir mûcize getirdim. O halde O'ndan korkun, bana da itaat edin. Gerçek şu ki Allah benim de rabbim, sizin de rabbinizdir. Öyle ise O'na kulluk edin! Doğru yol işte budur!" demişti (âyet 51).

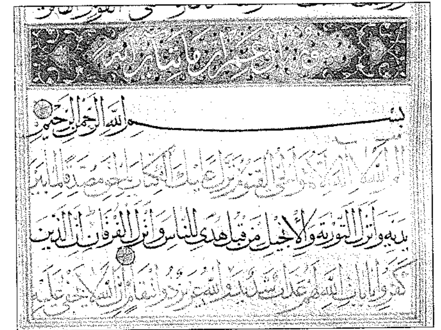
Sûrenin giriş kısmından hemen sonra gelen âyetlerde Hz. Îsâ'nın ailesi, anası, Meryem'in iffeti, babasız dünyaya gelişi ve irşadları, özellikle Allah'ın birliği hakkında söyledikleri açıklanmakta ve İnciller'de bulunmayan bilgiler verilmektedir. Hz. Îsâ'nın misal olarak seçilmesinde onun özel durumu rol oynamaktadır. Çünkü o, peygamberler arasında, getirdiği din yanlış yorumlarla en çok çığırından çıkarılmış bulunan bir peygamberdir ve ümmeti tarafından "Allah'ın oğlu" olarak kabul edilmiş (bk. et-Tevbe 9/30) ve tanrılaştırılmıştır (bk. el-Mâide 5/17, 72). Halbuki ulûhiyyetle nübüvvetin birbirine karıştırılmaması gerekmektedir. İşte bundan dolayı sûrede konu Hz. Îsâ'nın şahsında yeniden ele alınmakta ve bütün yönleriyle aydınlığa kavuşturulmaktadır. Aslında mesele, yalnız hıristiyanların değil onlarla birlikte diğer dinlerin, özellikle putperestlik kalıntısı bâtıl inanışların etkisiyle ulûhiyyetin tenzih sınırlarını ihlâl eden bütün aşırı akımların ve bâtınî mezheplerin de meselesidir. "Allah'tan başkasına tapmamak ve insanların birbirlerini tanrılaştırmasına meydan vermemek" (âyet 64) ilkesine, Ehl-i kitap'la birlikte bütün insanlık davet edilmektedir.

Sûrenin bu başlangıç bölümünde nübüvvet konusunun ulûhiyyete göre yerini belirleyen âyetler de bulunur. Bu mesele iyice aydınlığa kavuşturulduktan sonra peygamberlerin birbirlerine göre durumları açıklanır. Allah onların hepsinden **mîsâk*** almıştır: Her peygamber kendisinden öncekileri tasdik eder, kendisinden sonra gelecek peygamberi de haber verir ve ümmetine o peygambere inanıp yardım etmelerini tavsiye eder (âyet 81). Allah'ın İbrâhim ve öteki peygamberler vasıtasıyla gönderdiği din işte budur. Göklerde ve yerdekiler ister istemez O'na teslim olduğu halde kitap ehli olanlar kendilerine Allah'ın dininden başka bir din mi arıyorlar? Müslümanlar Allah'a, kendilerine indirilen Kur'an'a, İbrâhim, İsmâil, İshak ve Ya'kûb'a indirilenlere, İbrâhim soyundan gelen peygamberlere gönderilenlere inanırlar. Mûsâ'ya, Îsâ'ya ve diğer peygamberlere indirilen kitaplara da inanırlar ve Allah'ın peygamberleri arasında fark gözetmezler, "Biz Allah'ın isteğine uyarız" derler (âyet 84). Allah'ın dini olan İslâm'ın yolu, peygamberler arasında ayırım yapmadan hepsine inanmaktır. Kim İslâm'dan başka bir din peşinde koşarsa o din kabul edilmeyecek, o kimse âhirette ziyan edenlerden olacaktır (âyet 85).

Peygamberlerin ümmetlerine, onların da peygamberlere karşı görev ve sorumlulukları da şöyle belirlenmektedir: Allah kullarını sevdiği ve kayırdığı için onlara peygamber göndermiştir (âyet 30), kendi içlerinden bir peygamber göndermekle büyük lutufta bulunmuştur. Çünkü müminler dilini anladıkları o peygamber sayesinde doğru yolu bulur, hidayete ererler; Allah'ın kitabını öğrenir, hikmeti tanırlar; kötü huylardan arınırlar, ahlâken yücelip olgunlaşırlar. Oysa daha önceleri apaçık bir sapıklık içindeydiler (âyet 164). Peygamberlerin görevi yalnızca söyleyip geçmek ve birtakım dinî bilgileri öğretmekle yetinmek değildir. Onlar din ve ahlâk eğitimiyle de görevlidirler. Bir peygambere inananlar ona ümmet olurlar. Her ümmet peygamberinin emirlerine uymak, onu örnek almak ve izinden gitmek mecburiyetindedir. Allah'a ve O'nun emirlerine itaat demek, peygambere itaat demektir (âyet 32). Allah'ı sevdiklerini söyleyenlere Peygamber'in şöyle demesi istenmektedir: "Siz eğer gerçekten Allah'ı seviyorsanız bana uyunuz ki Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın" (âyet 31). Gerçek müminler, "Ey rabbimiz, biz senin indirdiğine inandık ve Peygamber'e uyduk, bizi sana inananlarla beraber yaz!" derler (âyet 53). Din peygamber eliyle gelir, fakat peygamberin ölümüyle son bulmaz: "Muhammed ancak bir peygamberdir. Kendisinden önce de birçok peygamber gelip geçmiştir. Peki o ölür, ya da öldürülürse siz gerisin geri küfre mi döneceksiniz? Geri dönmekle kimse Allah'a zarar veremez. Oysa Allah şükredenleri mükâfata erdirecektir" (âyet 144).

Gerek müşriklerden gerekse Ehl-i kitap'tan bazı kendini bilmez fâsıklar, Hz. Peygamber hakkında iftira ve dedikodular yayıyorlar ve onu küçük düşürmeye çalışıyorlardı. Hz. Peygamber ve müslümanlar da bu sataşmalara üzülüyorlardı. "Seni yalancılıkla itham ettilerse -üzülme-; senden önce apaçık mûcizelerle, **suhuf*** ve aydınlatıcı kitaplarla gelmiş olan nice peygamber de yalancılıkla itham edildi" (âyet 184). Böyleleri sizi üzmekten öteye gidemezler, size büyük zararlar veremezler. "Onlar aşağılığa mahkûm edilmişler ve Allah'ın gazabına uğramışlardır. Bunun sebebi de Allah'ın âyetlerini inkâr etmeleri ve haksız yere peygamberleri öldürmüş olmalarıdır; ayrıca isyan edip taşkınlık yapmalarıdır" (âyet 112).

Âl-i İmrân sûresinin muhakkak hattıyla yazılmış tezhipli serlevhası ile ilk âyetleri



Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

Hz. Îsâ'nın şahsında görüldüğü gibi, bir peygamberin ümmeti tarafından tanrılaştırılması nasıl yanlış ve yakışık almayan bir durumsa, bir peygamberin iftiraya uğrayıp hakaret görmesi ve alelâde bir insan yerine konması da hatalı bir tutumdur. Çünkü peygamberler Allah tarafından seçilmiş din ve ahlâk elçileridir. Ümmetlerinin ulu kişileri ve ataları hükmündedir.

Bir dini belirleyen üç önemli unsur vardır. Bunlar kitap, peygamber ve mâbeddir. Bir din kendine mahsus kitabı, peygamberi ve kutsal mâbediyle ayrı ve bağımsız bir din özelliği kazanır. Sûrenin başında Hz. Peygamber'e inen kitaptan, bunun da Tevrat ve İncil gibi bir din kitabı olduğundan söz ediliyor. Daha sonra Hz. Muhammed'in bir peygamber olduğu vurgulanıyor. Geriye kutsal yer olarak mâbed konusu kalıyor. Sûrede kutsal yer olarak Mekke'deki ilk evden (Kâbe) ve oranın bereket ve hidayet kaynağı oluşundan söz edilmesi (âyet 96), dinin tamamlayıcı unsuru olmasından dolayıdır. Daha önce nâzil olan Bakara sûresinde Kâbe'nin kıble oluşundan ve bunun öneminden söz edilir. Çünkü Medine'deki yahudiler, başlangıçta müslümanların Kudüs'teki Mescid-i Aksâ'ya doğru namaz kılmalarını istismar ediyor ve dillerine doluyorlardı. Bunu bahane ederek Müslümanlığı Yahudiliğin basit bir taklidi, bir kolu gibi göstermeye kalkışıyorlardı. Kıblenin Kâbe'ye çevrilmesiyle Müslümanlık ayrı ve müstakil bir hüviyet kazandı. Bu sûrede yalnızca kıble olarak değil kutsal yer olarak orayı ziyaret etmenin gereğine dikkat çekiliyor. Böylece din olarak İslâmiyet'le beraber ümmet olarak müslümanlar da kendilerine mahsus özellikleri bulunan apayrı bir cemaat ve müstakil bir ümmet haline geliyorlar. Yahudilerle giriştikleri mücadeleler, müşriklere karşı verdikleri savaşlar, Necran hıristiyanları ve öteki hıristiyan heyetlerle yaptıkları dinî görüşme ve münazaralar da müslümanların müstakil ve apayrı bir ümmet olma yolunda hızla ilerlemelerine yardımcı olmuştur. İşte bu sûrede gerek müşriklerle gerekse Ehl-i kitap ile olan bu mücadelelere genişçe yer verilmiştir. Diğer din mensuplarına karşı çeşitli durumlarda alınacak tavırlar belirlenmiştir.

Müslümanlar iyiliği yaptıran, kötülüğü engelleyen ve Allah'a inanan bir kitle oldukları için insanların yararına ortaya çıkarılmış en hayırlı bir ümmettir (âyet 110). Bu özelliklerini korudukları sürece üstünlüklerini ve hayırlı ümmet olma vasıflarını devam ettireceklerdir. Düşmanları çoktur, ama onlardan korkup çekinmelerine gerek yoktur. İmanlarını ve özelliklerini korudukları ve birbirleriyle dayanışma içinde oldukları sürece düşmanları kendilerine zarar veremeyeceklerdir.

Sûre içinde yer yer sabırdan, cesaretten, kin ve öfkeye yenik düşmenin tehlikesinden söz eden âyetler de bulunmaktadır. Bütün bunlar teşekkül etmekte olan İslâm toplumuna huzur ve güven içinde yaşamanın şartlarını öğretmeye yönelik uyarılardır. Sûre, âdeta kendisini baştan sona özetleyen şu âyetle son bulur: "Ey iman edenler! Sabredin, sebat gösterin, birbirinizle dayanışma içinde olun ve Allah'ın emirlerine karşı gelmekten sakının ki felâh bulasınız."

Âl-i İmrân sûresinin faziletine dair bazı rivayetler vardır. Müslim ve Tirmizî'nin naklettiklerine göre Bakara ve Âl-i İmrân sûreleri, onları okuyup gereğiyle amel edenleri kıyamet günü ateşten koruyacaktır. Bir başka hadiste ise Âl-i İmrân sûresinin son on âyetini okuyup da onlar üzerinde düşünmeyenlerin kendilerine yazık etmiş olacakları ifade edilmiştir (bk. Münzirî, II, 373).

BİBLİYOGRAFYA :

Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "âl" md.; *Lisânü'l-ᶜArab*, "âl" md.; Müslim, "Müsâfirîn", 253; Tirmizî, "Feżâʾilü'l-Ḳurʾân", 4; Taberî, *Tefsîr*, III, 107-246; IV, 2-149; Fahreddin er-Râzî, *Tefsîr*, II, 582-743; III, 2-188; Münzirî, *et-Terġîb ve't-terhîb* (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Beyrut 1399/1979, II, 373; III, 184-189; Âlûsî, *Rûḥu'l-meᶜânî*, I, 515-759; M. Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-menâr*, Beyrut, ts. (Dârü'l-Ma'rife), III, 153-376; IV, 3-319; Elmalılı, *Hak Dini*, II, 1009-1266; Ömer Rıza Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, İstanbul (1955) 1980, s. 82-113; a.mlf., "Âl-i İmrân", *İTA*, I, 254-259; M. Hamîdullah, *Le Coran (Traduction Integrale)*, Paris 1971, s. 52, 555-556; Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *el-Mîzân*, Kum 1394/1974, III, 5-387; IV, 4-133; Kāsımî, *Meḥâsinü't-teʾvîl*, Beyrut 1398/1978, IV, 4-241; Roger Arnaldez, *Jésus Fils de Marie Prophète de l'Islam*, Paris 1980, s. 23-28; Abdullah Aydemir, *Kur'ân-ı Kerim'in Faziletleri*, İzmir 1981, s. 133-135; Muhammed Tâhir b. Âşûr, *Tefsîrü't-taḥrîr ve't-tenvîr*, Tunus 1984, III, 143-308; IV, 5-209; J. Eisenberg, "İmrân", *İA*, V/2, s. 986; a.mlf. — G. Vajda, "ᶜImrān", *EI²* (İng.), III, 1175.

 EMİN IŞIK

ÂL-i MUHAMMED

(bk. ÂL).

ÂL-i OSMÂN

(bk. OSMANLILAR).

ÂL-i SABÂH

(آل صباح)

Bugünkü Küveyt Devleti'ni yöneten emîr ailesi

(bk. KÜVEYT).

ÂL-i SÂNÎ

(آل ثانى)

Katar'da devlet yönetimini elinde bulunduran emîr ailesi

(bk. KATAR).

ÂL-i SUÛD

(bk. SUÛDÎLER).

ÂL-i YA'KÛB

(آل يعقوب)

Hz. Ya'kūb'un soyundan gelenleri ifade eden bir tabir.

"Yâkuboğulları" anlamına gelen Âl-i Ya'kūb Hz. Ya'kūb'un dininden ve soyundan olanları da ifade eder (bk. ÂL). Kur'ân-ı Kerîm'de iki yerde geçmekte (bk. Yûsuf 12/6; Meryem 19/6) ve tefsirlerde Hz. Ya'kūb'un oğulları, torunları, ilim ve nübüvvet vârisleri, onun zürriyetinden olsun olmasın dinini benimseyenler diye açıklanmaktadır.

Kur'an'da bu tabir dışında Hz. Ya'kūb'un oğullarını, torunlarını ve neslinden gelenleri ifade eden âyetler de vardır. (bk. el-Bakara 2/132-140; Âl-i İmrân 3/84; en-Nisâ 4/163; Meryem 19/5-7; el-Ankebût 29/27). Kur'an'ın çeşitli sûrelerinde Hz. Ya'kūb ve oğullarına temas edilmekte ise de onlardan bilhassa Yûsuf kıssası dolayısıyla Yûsuf sûresinde bahsedilmektedir. Ya'kūb'un oğullarından Kur'an'da sadece Yûsuf'un adı geçmektedir. Hz. Ya'kūb'un lakabı İsrâil olduğundan onun soyundan gelenlere Benî İsrâil de denilmektedir. Âl-i Ya'kūb ve Benî İsrâil tabirleri muhteva farklılığına rağmen aynı kavmin insanlarını ifade etmektedir. Muhteva bakımından Benî İsrâil umumi, Âl-i Ya'kūb ise hususidir. Benî İsrâil ile, Hz. Ya'kūb'un soyundan, dininden olan veya olmayan milleti, Âl-i Ya'kūb ile de onun aile fertleri, oğulları, torunları ve doğrudan onun soyundan, dininden olan ümmeti kastedilmektedir. Çünkü Kur'an'da gerek Âl-i Ya'kūb tabirinin geçtiği âyetlerde, gerekse o sülâleden bahseden diğer âyetlerde onların Allah'ın emrine uydukları, ibadet et-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

tikleri, atalarının dinini benimsedikleri belirtilmekte ve onlar için bir kınama söz konusu edilmemektedir. Benî İsrâil tabirinin geçtiği âyetlerde ise onlara verilen nimetler anlatılmakta, Allah'tan başkasına kulluk etmeyeceklerine, anaya babaya, akrabaya, yetimlere, yoksullara iyilikte bulunacaklarına, insanlara güzel söz söyleyeceklerine, namaz kılıp zekât vereceklerine, birbirinin kanını dökmeyeceklerine, birbirini yurtlarından çıkarmayacaklarına dair söz verdikleri hatırlatılmakta ve genellikle verdikleri sözden döndükleri belirtilmekte, bundan dolayı da kınanmaktadırlar. Böylece, bir kısmı hariç, Benî İsrâil tabiriyle doğru yoldan sapmış olan Yâkuboğulları'nın kastedildiği ortaya çıkmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

Taberî, *Tefsîr* (Şâkir), XII, 86; XVI, 32-33; a.mlf., *Târîh* (Ebü'l-Fazl), I, 316-321, 331-364; Fahreddin er-Râzî, *Tefsîr*, XVIII, 90; XXI, 184; Ahmed Cevdet Paşa, *Kısas-ı Enbiyâ*, Ankara 1985, I, 8-10; Elmalılı, *Hak Dini*, I, 334; *La Genèse* (trc. R. de Vaux), Paris 1951, s. 119-166; Hikmet Tanyu, *Tarih Boyunca Yahudîler ve Türkler*, İstanbul 1976, I, 24-28; *DR*, s. 823-824; Hasan el-Mustafavî, *et-Tahkîk fî kelimâti'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Tahran 1365, I, 163; Salah Abdülfettâh el-Hâlidî, *eş-Şahsiyyetü'l-Yehûdiyye*, Dımaşk 1987, s. 37-42; J. F. McCurdy, "Israel, People of", *JE*, VI, 661; J. H. Greenstone, "Jacob", *a.e.*, VII, 19-24; Ö. Rıza Doğrul, "Âl", *İTA*, I, 249; Simon Cohen, "Israel", *UJE*, V, 613-615.

 ABDURRAHMAN KÜÇÜK

ÂL-i YÂSÎN

(bk. İLYÂS).

ALÂ b. HADRAMÎ

(العلاء بن الحضرمي)

el-Alâ' b. Abdillâh b. İmâd el-Hadramî (ö. 21/642)

Hz. Peygamber, Ebû Bekir ve Ömer devirlerinde Bahreyn valiliği yapan sahâbî.

Babası Abdullah Hadramut'tan gelerek Mekke'ye yerleşmiştir. Alâ Mekke'de doğdu ve erken tarihlerde müslüman oldu. Okuma yazma bildiği için zaman zaman Hz. Peygamber'e kâtiplik yapmıştır. Hz. Peygamber onu İslâmiyet'i tebliğ etmek, zekât, sadaka ve cizye toplamak üzere 630 yılında Bahreyn ve Uman'a gönderdi. Alâ Hz. Peygamber'in mektubunu Bahreyn Valisi Münzir b. Sâvâ'ya verdi ve ona Mecûsîliği bırakıp İslâmiyet'i kabul etmesini tavsiye etti. İslâmiyet'in hem dünya işlerini, hem de âhiret hayatını birlikte ele almasına hayran kaldığını söyleyen Münzir'in Hz. Peygamber'le birkaç defa daha mektuplaştığı ve sonunda müslüman olduğu anlaşılmaktadır. Bu bölgedeki başarıları sebebiyle Hz. Peygamber Alâ b. Hadramî'yi Bahreyn'e vali tayin etti. Bazı kaynaklarda Alâ'nın bu görevi Hz. Peygamber'in hayatı boyunca sürdürdüğü zikredilirken diğer bazı kaynaklar daha sonra onun yerine Resûlullah'ın Ebân b. Saîd'i tayin ettiğini kaydederler. Hz. Ebû Bekir devrinde ortaya çıkan irtidad olayları sırasında Bahreyn'e yeniden vali tayin edilen Alâ, mürtedleri bozguna uğratarak büyük başarı kazandı. Bölgede emniyet ve huzuru sağladıktan sonra İran topraklarında fütuhata girişti ve birçok yeri fethetti. Bu sırada Fars bölgesine bir çıkarma harekâtı düzenlediyse de bu ilk deniz seferi yenilgiyle sonuçlandı (638). Hz. Ömer bozguna uğrayan İslâm ordusunu imha edilmekten kurtarmak için bölgeye yardımcı birlikler göndermek zorunda kaldı ve kendisinden izinsiz giriştiği bu harekât sebebiyle Alâ'yı Bahreyn valiliğinden azlederek yerine Ebû Hüreyre'yi tayin etti. Alâ hac farîzasını yerine getirip Kûfe'ye dönerken yolda öldü.

Hz. Peygamber'den rivayet ettiği dört hadis *Kütüb-i Sitte*'de yer almıştır. Alâ'nın duaları makbul bir sahâbî olduğu rivayet edilmekte ve kaynaklarda bununla ilgili bazı menkıbeler yer almaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Hişâm, *es-Sîre*, IV, 576; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, IV, 359-363; Taberî, *Târîh* (Ebü'l-Fazl), III, 29, 147, 173, 249, 304-313; IV, 39, 79-82; İbn Abdülber, *el-İstî'âb*, III, 146-147; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, I, 47; IV, 74-75; a.mlf., *el-Kâmil*, II, 215, 313, 368-371, 538-539; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ'*, I, 262-266; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VII, 120; İbn Hacer, *el-İsâbe*, II, 497-498; a.mlf., *Tehzîbü't-Tehzîb*, VIII, 178-179; Hamîdullah, *İslâm Peygamberi* (İstanbul 1980), I, 411-415.

 AHMET ÖNKAL

A'LÂ SÛRESİ

(سورة الأعلى)

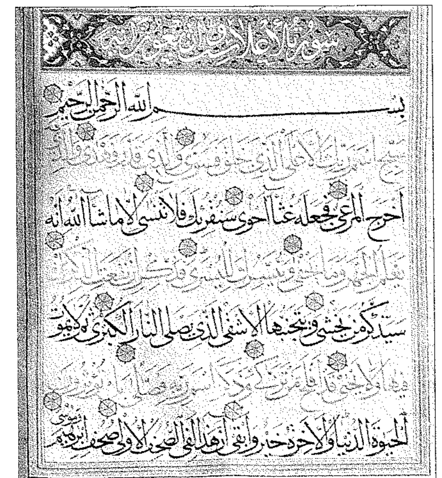
Kur'ân-ı Kerîm'in seksen yedinci sûresi.

Mekke devrinde nâzil olmuştur, on dokuz âyettir. **Fâsıla***'sı elif harfidir. Adını ilk âyette geçen a'lâ kelimesinden almıştır. "Sebbih" diye başlayan ilk kelimesinden dolayı Sebbih sûresi diye de anılmıştır.

Bir önceki Târık sûresi, kâfirlerin çeşitli hile ve engellemelerine rağmen Hz. Peygamber'in Allah'ın izniyle zafere ulaşacağını vaad eden âyetle sona erer. A'lâ sûresinin, "Seni en kolay yola muvaffak kılacağız" meâlindeki sekizinci âyetinde de o zaferin yakında gerçekleşeceği müjdelenir. Bu müjdeye şükür ifadesi olmak üzere sûre, "Rabbinin yüce ismini tesbih et!" diye başlar; esas büyük bayramın ebedî kurtuluşla cennette gerçekleşeceğini, âhiretin dünya hayatından daha üstün ve daha kalıcı olduğunu, bu hakikatin önceki din kitaplarında, özellikle Hz. İbrâhim ile Hz. Mûsâ'nın kitaplarında da yer almış bulunduğunu vurgulayan âyetlerle son bulur. Bir sonraki Gâşiye sûresinde ise genel olarak âhiretten, özellikle cennet hayatından bahsedilir ve çeşitli misallerle âhiretin neden dünya hayatından üstün olduğu gözler önüne serilir.

A'lâ kelimesi âyette hem "rabb"in, hem de "ism"in sıfatı olabilecek şekilde zikredilmiştir. Buna göre Allah'ın yalnız zâtı değil, isim ve sıfatları da yüce ve mukaddestir. Rabbin mukaddes adını anarken O'nun yüceliğini küçümseyecek anlayış, yorum ve davranışlardan sakınmak gerekir. Tevrat'ta **on emir***'den biri olarak, "Allah'ın, rabbin ismini boş yere ağza almayacaksın" (Çıkış, 20/7) diye emredilmiştir. Bununla beraber yahudiler Allah'ı gerektiği şekilde tenzih etmemişler, onu güçlü bir insan şeklinde düşünmüşler, bununla da kalmayarak sadece yahudilerin millî ilâhı olarak kabul etmişlerdir. Hıristiyanlar

Muhakkak hattıyla yazılmış tezhipli A'lâ sûresi



Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

ise, "O hem birdir, hem üçtür" tarzındaki akıl almaz çelişkiyi inançlarına temel yapmışlardır. Her iki dinin mensupları da aslında tevhid ehli oldukları halde **tenzih*** ehli olamamışlardır. Kur'ân-ı Kerîm, Allah'ı bir bilmenin bu bakımdan yeterli olmadığını göstermek için onun eşi ve benzeri olmadığını, birliğinin her yönüyle kutsal zâtına mahsus bir birlik olduğunu ortaya koymuş, Allah'ın birliği inancına, Allah'ın eşsiz yüceliği demek olan tenzih ilkesini de eklemiştir.

A'lâ sûresinin ilk âyetleri, birinci âyetteki tesbih ve tenzih emrinin gerekçesi gibidir: "O rab ki yaratan, düzene koyan, her şeyi inceden inceye takdir eden, yol gösteren, otlağı meydana çıkaran, sonra da onu çerçöp edip sel kusmuğuna çevirendir" meâlindeki âyetler (2-5), Allah'ın yüceliğini ve kudretini dile getirir.

Beşinci âyette, "çerçöp ve sel kusmuğu" mânasına gelen ve esas itibariyle "kara kuru yakacak şeyler" demek olan "gusâen ehvâ" (غثاء, أحوى) kelimeleri geçmektedir. Bu âyet, âdeta maden kömürü yataklarına işaret ediyor gibidir. Zira kömür yataklarının, daha önceki jeolojik devirlerde yaşamış olan dev otlarla ormanların jeolojik değişikliğe uğradıktan sonra yer altında basınç ve ısı etkisiyle kömüre dönüşmüş olduğu bilinmektedir. Cansız madde olan taş ve topraktan yemyeşil otların ve otlakların çıkması nasıl Allah'ın kudretine delâlet eden bir olaysa, otların ve ormanların da zamanla taş kömürüne dönüşmesi öylece O'nun kudretini gösteren bir olaydır.

Bu âyetin daha sonraki âyetlerle olan ilgisi dikkate alınınca, her yönüyle yüce yaratıcının kudretini dile getiren bu yeryüzünde, çevresinde olup bitenlerden habersiz ot gibi, ağaç gibi yaşayanların öldükten sonra sadece yakılmaya yarayan taş kömürüne benzeyecekleri ima ediliyor gibidir. Ayrıca bu âyet, onların kendi hayatları gibi çok önem verdikleri ve her şeyden üstün tuttukları dünyalarının da hiçbir önemi bulunmadığını ihtar etmektedir. Çünkü dünya hayatı ebedî kurtuluşa basamak olursa bir anlam ve değer ifade eder.

Sûrenin, "Biz sana Kur'an'ı öğreteceğiz, sen de artık hiç unutmayacaksın" meâlindeki altıncı âyetinde Hz. Peygamber'in unutmaktan korunmuş olduğunun bildirilmesi de Allah'ın yüce kudretine delil gösterilmekte, Peygamber'in şahsında gerçekleşen bu ilâhî mûcizenin sırrı, Kur'an'ı okuma ve ezberleme kolaylığı tarzında ümmetin hâfızlarında sürekli olarak tecelli etmektedir.

Kaynaklarda Hz. Peygamber'in A'lâ sûresini çok sevdiği, vitir, bayram ve cuma namazlarında ve hatta son olarak kıldırdığı akşam namazının ilk rekâtında onu okuduğu zikredilmektedir. Öte yandan, daha önce Vâkıa sûresindeki "Fe sebbih bi'smi rabbike'l-azîm" (56/96) âyeti nâzil olunca rükûda "sübhâne rabbiye'l-'azîm" denmesini öğütlediği gibi, bu sûre de "Sebbih isme rabbike'l-a'lâ" âyetiyle başladığı için secdede "sübhâne rabbiyel-a'lâ" denmesini emrettiği bildirilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Müsned, I, 96; III, 406; IV, 155, 271; V, 123; Buhârî, "Ezân", 63, "Tefsîr", 87/1; Müslim, "Salât", 179, "Cum'a", 62; Taberî, *Tefsîr*, XXX, 96-101; İbn Kesîr, *Tefsîr*, VIII, 399-405; Süyûtî, *el-İtkān*, I, 73; a.mlf., *Tenâsüku'd-dürer fî tenâsübi's-süver* (nşr. Abdülkādir Ahmed Atâ), Beyrut 1406/1986, s. 135-136; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, IX, 346-355; Elmalılı, *Hak Dini*, VIII, 5734-5769; Muhammed Mahmûd es-Savvâf, *Fâtihatü'l-Kur'ân ve cüz'ü 'Amme*, Cidde 1406/1985, s. 247-263; "Alâ Sûresi", *İTA*, I, 259-261; Honigmann, "Sebbih", *İA*, X, 289.

 EMİN IŞIK

ALÂ b. UKBE
(العلاء بن عقبة)

Hz. Peygamber'in kâtibi.

Hayatı hakkında fazla bilgi bulunmayan Alâ b. Ukbe, Hz. Peygamber tarafından Abdullah b. Erkam (bazı kaynaklara göre Erkam veya Zeyd b. Erkam) ile birlikte bugün noterlerce yerine getirilen bazı işleri yürütmekle görevlendirilmişti. Bu iki sahâbî çeşitli kabileleri ve ashabın evlerini dolaşarak borç, mukavele vb. muameleleri yazıyla tesbit ederlerdi. Alâ b. Ukbe ayrıca Hz. Peygamber'in bazı şahıslara ve kabilelere vermiş olduğu **iktâ***ların belgelerini de yazmış olup bu belgelerden biri şöyledir:

"Rahmân ve rahîm olan Allah'ın adıyla. Bu, Peygamber Muhammed'in Cüheyne'den Benî Şemah'a verdiği (iktâın belgesi)dir: 'Onlara, Sufeyne'den sınırını çizdikleri ve ektikleri yerleri vermiştir. Kim onlara karşı hak iddia ederse ona hak yoktur. Onların hakkı haktır'. Alâ b. Ukbe yazdı ve şahit oldu" (İbn Sa'd, I, 271; İbn Kesîr, IV, 9; Muhammed Hamîdullah, s. 184).

Vefat tarihi belli olmamakla birlikte, Hz. Ebû Bekir devrinde Necran **âmil***liği görevini sürdüren Amr b. Hazm'in maiyetinde kâtiplik yaptığı bilinmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Sa'd, *et-Tabakāt*, I, 271; Taberî, *Târîh* (Ebü'l-Fazl), VI, 179; İbn Abdürabbih, *el-'İkdü'l-ferîd*, IV, 161; Cehşiyârî, *Kitâbü'l-Vüzerâ' ve'l-küttâb*, Kahire 1401/1980, s. 12; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IV, 9; İbn Hacer, *el-İsâbe*, II, 498; Abdülhay el-Kettânî, *et-Terâtîbü'l-idâriyye*, I, 275; Muhammed Hamîdullah, *el-Veşâ'iku's-siyâsiyye*, Beyrut 1965, s. 184; M. Mustafa el-A'zamî, *Küttâbü'n-nebî*, Riyad 1401/1981, s. 95.

 VECDİ AKYÜZ

ALÂ b. VEHB
(العلاء بن وهب)

el-Alâ' b. Vehb b. Muhammed
el-Kureşî el-Âmirî
(ö. 35/655-56)

Hz. Osman devrinde valilik yapan bir sahâbî.

Kureyş kabilesinin Âmir b. Lüey koluna mensuptur. Mekke'nin fethinden sonra müslüman oldu ve Hz. Ömer zamanında Sâsânîler ile yapılan Kādisiyye Savaşı'na katıldı. Hz. Osman döneminde bir ara Kûfe valiliği yapan Sa'd b. Ebû Vakkās, onu vilâyet sınırları içinde kalan Mâh ve Hemedan yöresinin idaresine memur etti. Bölge halkının çıkardığı bir isyanı bastırarak onları itaat altına aldı. İyi bir idareci olduğu anlaşılınca Hz. Osman tarafından el-Cezîre valiliğine tayin edildi. Yaklaşık 32 (652-53) yılına kadar bu görevde kaldı. Bir süre de Rakka'da idarecilik yaptıktan sonra burada vefat etti.

BİBLİYOGRAFYA :

Zübeyrî, *Nesebü Kureyş* (nşr. E. Lévi — Provençal), Kahire 1982, s. 435; Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân* (trc. Mustafa Fayda), Ankara 1987, s. 444; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gābe*, IV, 78; İbn Hacer, *el-İsâbe*, II, 498-499; Ziriklî, *el-A'lâm*, V, 46.

 AHMET ÖNKAL

ALÂ YEDEY ADL
(على يدى عدل)

Hadis ilminde cerh*in üçüncü derecesindeki bir râvi hakkında kullanılan tenkit ifadesi.

Bu tabir bir Arap darbımeselinden alınmıştır. Rivayete göre Arap meliklerinden Tübba', öldürtmek istediği kimseleri muhafızı Adl b. Cez'e teslim eder-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

miş. Başlangıçta, "Adl'in eline düşen kimsenin hayatından ümit kesmek gerekir" mânasında kullanılan bu tabir, daha sonra hayatından ümit kesilen herkes için söylenegelmiştir. Hakkında bu tabir kullanılan râvinin rivayet ettiği hiçbir hadise güvenilmez; hatta bu hadislerin başka yollarla rivayet edilmiş olup olmadığını tesbit (**i'tibar***) için bile yazılması uygun görülmez.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif* (Sâvî), s. 70; *el-Cerḥ ve't-ta'dîl*, II, 550; İbnü'l-Cevzî, *Telḳîḥu fühûmi ehli'l-eser* (nşr. Ali Hasan), Kahire 1975, s. 711; Sehâvî, *Fetḥu'l-muġîs*, Kahire 1388/1968, I, 349; Leknevî, *er-Ref' ve't-tekmîl* (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Haleb 1388/1968, s. 127.


ABDULLAH AYDINLI

ALÂ b. ZİYÂD

(العلاء بن زياد)

Ebû Nasr el-Alâ' b. Ziyâd
b. Matar el-Adevî
(ö. 94/712-13)

Basralı zâhid tâbiî.

Adî b. Abdümenât oğullarına mensuptur. Çocukluğu ve yetişme tarzı hakkında kaynaklarda bilgi yoktur. Ebû Hüreyre, İmrân b. Husayn, İyâz b. Himâr gibi sahâbîlerden ve Mutarrif b. Şıhhîr, Hasan-ı Basrî ve kendi babası Ziyâd b. Matar gibi tâbiîlerden hadis rivayet etmiş; Katâde, Matar el-Verrâk, Cerîr b. Hâzim gibi muhaddislere de hadis okutmuştur. Doğrudan Hz. Peygamber'den ve Muâz b. Cebel, Ebû Zer el-Gıfârî, Ubâde b. Sâmit gibi sahâbîlerden **mürsel*** olarak rivayetleri vardır. En belirgin özelliği, devamlı surette ibadetle meşgul olması ve Allah korkusundan dolayı ağlamasıdır. Talebesi meşhur muhaddis ve müfessir Katâde'nin söylediğine göre çok ağladığı için gözlerine perde inmiştir. Babası Ziyâd da aynı sebeple gözlerini kaybetmişti. Hatta yorgunluktan ayakta duramayacak hale gelinceye kadar namaz kılması ve kendini perişan edercesine oruç tutması üzerine yakın dostu Hasan-ı Basrî müdahalede bulunmuş ve "Allah bu kadarını sana emretmemiştir" diyerek onu ikaz etmiştir. Önceleri zengin olan Alâ sonradan bütün servetini fakirlere dağıtmış, kölelerini âzat etmiş, nihayet günde bir pide ile yetinerek kendisini tamamen ibadete vermişti. Enes b. Mâlik ve Hasan-ı Basrî, nefsine zulüm derecesine varan bu aşırılığın sebebini sorunca, "Belki Allah Teâlâ bana merhamet eder düşüncesiyle yapıyorum" şeklinde cevap vermiştir.

Buhârî, Alâ b. Ziyâd'ın bir sözünü *el-Câmi'u's-ṣaḥîḥ*'ine almıştır. Buna göre Alâ, halka cehennem azabının korkunç bir şey olduğunu anlattığı bir sırada orada bulunanlardan birinin, "Halkı niçin ümitsizliğe düşürüyorsun?" tarzındaki itirazına karşı şu cevabı vermiştir: "Allah Teâlâ, 'Ey kendilerine haksızlık eden kullarım! Allah'ın rahmetinden ümit kesmeyin!' (ez-Zümer 39/53) ve 'Haddi aşanlar, cehennemlik olanlardır' (el-Gâfir 40/43) buyururken ben insanları ümitsizliğe nasıl sevkedebilirim? Fakat sizler kötü amellerinize rağmen yine de cennetle müjdelenmeyi arzu ediyorsunuz. Ne var ki Allah Teâlâ Hz. Muhammed'i, kendine itaat edenleri cennetle müjdelemek, karşı gelenleri de cehennemle korkutmak üzere göndermiştir" (Buhârî, "Tefsîr", 40/1). Alâ'ya göre bir müslümana kâfir demekle onu öldürmek arasında bir fark yoktur. Meşhur sözlerinden biri şöyledir: "Herkes kendini, ölmek üzereymiş de rabbinden günahlarını bağışlamasını istemiş, o da affetmiş diye hayal etmeli, daha sonra da ibadet ve taat ile meşgul olmalıdır."

İbn Hibbân'ın **sika*** olarak değerlendirdiği Alâ, aynı zamanda Basra'nın ileri gelen **kārî***lerinden biriydi. Rivayetleri İbn Mâce'nin *Sünen*'inde yer almıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Buhârî, "Tefsîr", 40/1; a.mlf., *et-Târîḫu'l-kebîr*, VI, 507; İbn Sa'd, *eṭ-Ṭabaḳāt*, VII, 217-218; Halîfe b. Hayyât, *eṭ-Ṭabaḳāt* (Zekkâr), I, 482; *el-Cerḥ ve't-ta'dîl*, III, 355; Ebû Nuaym, *Ḥilye*, II, 242-249; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ'*, IV, 202-206; İbn Hacer, *Tehẕîbü't-Tehẕîb*, III, 181-182.


M. YAŞAR KANDEMİR

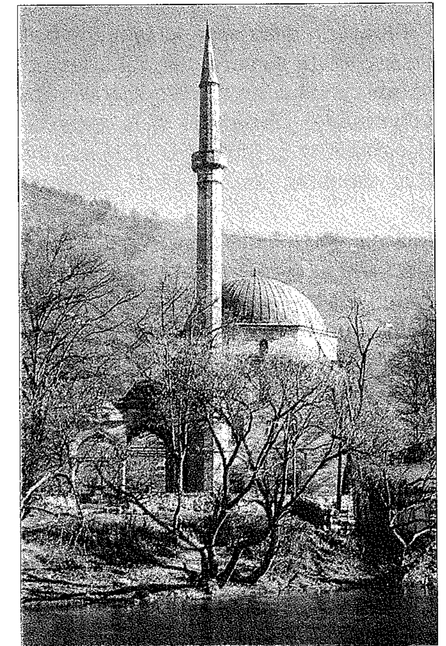
ALACA CAMİİ

Yugoslavya'da Ceotina nehrinin Drina'ya kavuştuğu noktada bulunan Foça şehrinde XVI. yüzyıla ait bir Osmanlı camii.

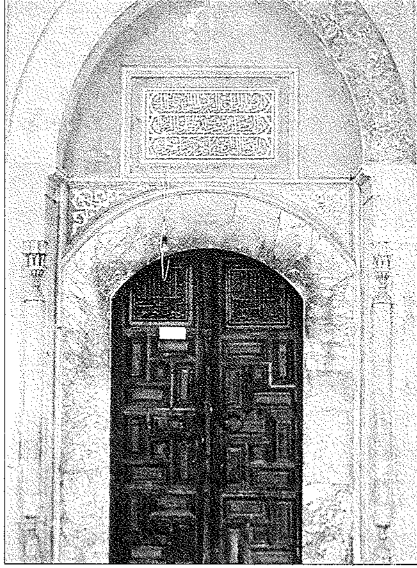
Ceotina'nın (Çehotina) sağ sahilinde inşa edilen caminin bânisi Hasan Nâzır Ağa'dır. Evliya Çelebi, mimarının Mimar Sinan'ın başhalifelerinden Ramazan Ağa olduğunu yazmakta ise de Mimar Sinan'ın bu isimde bir **halife***si tanınmamaktadır. Cami, üç satırlık inşa kitâbesine göre 957 (1550) yılında yapılmıştır. 13.55 × 13.65 m. ebadında ve tek kubbeli olup son cemaat yeri üç kubbe ile örtülüdür. Minaresi, sağında yer alır ve biraz yüksekçedir. 1908'e kadar son cemaat yerinin önünde ahşap bir saçağın bulunduğu bilinmektedir. Kubbe, uçları bademli tromplara oturmakta ve kubbe kasnağında sekiz, duvarlarda on yedi pencere bulunmaktadır. Minber, mihrap ve sağ tarafta yer alan dört mermer direk üzerindeki müezzin mahfili mermer işçiliğinin zarif birer örneğidir. Orta büyüklükte bir yapı olmasına rağmen son cemaat duvarı üzerinde ve içerde bulunan ince kalem işleriyle ünlüdür. Caminin asıl şöhretini meydana getiren bu rûmî ve hatâyî kalem işleri, 1908'de Avusturyalılar tarafından tamir edilirken bozulmuş olmalarına rağmen hususiyetlerini muhafaza etmektedirler. Bu nakışlar son cemaat duvarını tamamen kaplamakta, cümle kapısının söve, kemer, kemer aynası ve üçgenleri ile mahfil kemerleri, pencere kemer ve aynaları, mihrap ve duvarlarda bol miktarda bulunmaktadır. Son cemaat duvarında Evliya Çelebi'nin 1074 (1663-64) tarihli iki satır hâtıra yazısı ve "müezzin Evliya" imzası hâlâ durmaktadır.

Avlunun ortasında, kaidesi helezonik yivli ve etrafı rûmîlerle süslü, üstü açık

Alaca Camii - Foça / Yugoslavya



Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.


Alaca Camii'nin cümle kapısı

mermer şadırvan çanağı bulunmaktadır. Hazîrede camiyi yaptıran Hasan Nâzır Ağa'nın 960 (1553) tarihini taşıyan basit ve dört köşe kabir taşlı mezarı ile oğlu İbrâhim Bey'in dört sütun üzerinde kubbeli, tarihsiz açık türbesi de yer almaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

Ayverdi, *Avrupa'da Osmanlı Mi'mârî Eserleri II*, s. 116-126; A. Andrejevic, *Aladza Mosquée à Foca*, Belgrad 1972.


İ. AYDIN YÜKSEL

ALACA İMARET CAMİİ

Selânik'te XV. yüzyıla ait bir cami.

Minare gövdesi kırmızı renkte baklava dilimi şeklinde bir motifle süslenmiş olduğu için camiye bu ad verilmiştir. Kapısının üstündeki Arapça kitâbesine göre, Fâtih Sultan Mehmed ve II. Bayezid devri vezirlerinden Selânik Valisi İshak Paşa tarafından Muharrem 889'da (Şubat 1484) yaptırılmıştır. 892 (1487) tarihli Arapça vakfiye ile de imaretin kadrosu, vazifeleri ve gelirleri düzenlenmiştir.

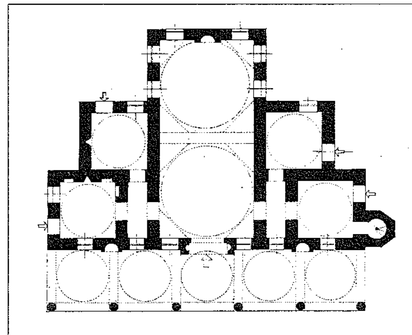
Alaca İmaret Camii, iki yanında **tabhane*** odaları olan tabhaneli (veya zâviyeli) camilerin güzel bir örneğidir. Sütunlara oturan kemerlerle yükselen son cemaat yeri beş kubbelidir. Mukarnaslı bir cümle kapısından girilen hacim aynı eksen üzerinde yer alan, eş büyüklükte iki kubbe ile örtülmüştür. Yanlarındaki tabhane odaları ikişerden dört tane olup bunlarla **harim*** arasında dar birer dehliz holü vardır. Bu ocaklı odalar da kubbelidir. Alaca İmaret Camii'nin adındaki **imaret** kelimesi, daha sonraları kullanılan "aşhane-imaret" anlamına alınmamalıdır. Burası, vakfiyesinden de anlaşıldığı gibi, bir şeyhin idaresinde olan, "âyende ve revende"nin misafir edilmesi için yapılmış bir imaret idi. Alaca İmaret Camii, plan bakımından İshak Paşa'nın İnegöl'de aynı tipteki hayratına çok benzer. Duvarları muntazam bir işçilikle taş ve tuğladan renkli bir görünüm sağlayacak surette yapılmıştır.

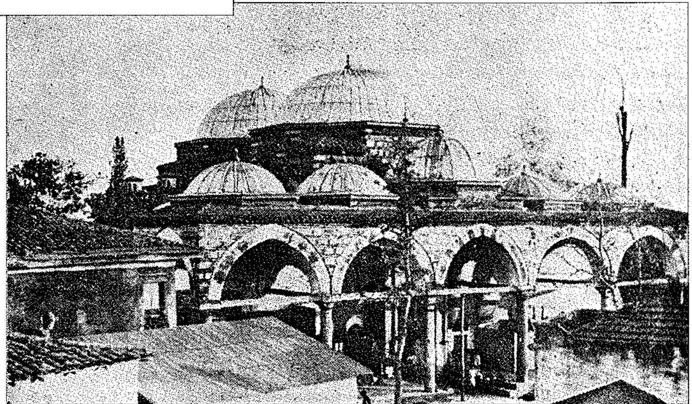
Selânik Balkan Harbi'nde kaybedildikten sonra caminin minaresi temeline kadar yıktırılmıştır. Çok bakımsız ve üstünün kurşunları sökülmüş halde olan cami ise bugün izci çocukların lokali olarak kullanılmaktadır. Önceleri etrafı açık olan bu caminin çevresi son yıllarda modern yapılarla kapatılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Yüksel, *Osmanlı Mi'mârîsi V*, s. 362-364; S. Eyice, "Yunanistan'da Türk Mimarî Eserleri", *TM*, XI (1954), s. 180; a.mlf., "Zaviyeler ve Zaviyeli Camiler", *İFM*, XXVI (1963), s. 42; Vehbi Tamer, "Fatih Devri Ricalinden İshak Paşa'nın Vakfiyeleri ve Vakıfları", *VD*, IV (1958), s. 119-124; R. Anhegger, "Beiträge zur Osmanischen Baugeschichte", *Istanbuler Mitteilungen*, XVII, İstanbul 1967, s. 314-317.


SEMAVİ EYİCE




Alaca İmaret Camii'nin eski bir fotoğrafı ve takribî krokisi - Selânik / Yunanistan

ALACA İSHAK BEY CAMİİ

Yugoslavya'da Üsküp şehrinde Türk devrine ait en eski âbidelerden biri.

Cami, medrese, han ve çifte hamamdan meydana gelen külliyenin çekirdek unsuru olan cami dışındaki yapıları bugün mevcut değildir. Bânisi, Paşa Yiğit'in oğlu veya evlâtlığı İshak Bey'dir. Bina 842 (1438-39) yılında yapılmış, vakfiyesi ise 848'de (1444-45) tanzim edilmiştir.

Cami, **tabhane***li veya zâviyeli denen tipte bir plana sahiptir. Merkezî kubbe dilimli, özengisi ve pandantifleri mukarnaslıdır; önünde beşik tonozlu ve az çıkıntılı mihrap bulunmaktadır. Üstleri tekne tonozla örtülü yan odaların, ara kemerlerinin içleri boşaltılarak camiye dahil edildikleri anlaşılmaktadır. Bu iki yan hacmin çatıları da tekne tonoza uygun bir şekilde dört yüzlüdür. Yapının yan duvarları uzatılarak altı adet sivri kemeri bulunan son cemaat yeri iki yandan kapatılmıştır. Son cemaat yeri ile dört adet ayak, revak cephesi ve minare kesme taştandır. Bina ise kesme taş ve üç sıra tuğla ile inşa edilmiştir. Son cemaat yerinin orta üç bölümü beşik tonoz, sağ ve sol bölümleri ise kubbe ile örtülüdür. Ahşap kapı kanatlarıyla pencere kanatlarından biri orijinaldir. Cami, altlı üstlü yirmi beş pencereden ışık alır. Minareye son cemaat yerinin sağ yan duvarındaki kapıdan çıkılır. Cümle kapısı üzerindeki iki satırlık Arapça kitâbe boya ile yazılmıştır. Ayrıca 925 (1519) tarihli ikinci bir kitâbesi daha bulunmakta, mermer olan bu kitâbeden caminin İshak Bey oğlu Îsâ Bey oğlu Hasan Bey tarafından genişletildiği öğrenilmektedir.

Caminin arkasında, orijinal halini muhafaza eden sekizgen planlı, bol süsle-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.



Alaca İshak Bey Camii - Üsküp / Yugoslavya

meli, zarif bir mermer türbe yer almakta, kitâbesi bulunmadığı için kime ait olduğu bilinmemektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Ayverdi, *Osmanlı Mi'mârîsi II*, s. 557-564; Hasan Kaleşi, *Nejstariji Vakufski Dokumenti u Jugoslavijina Arapskom Jeziku*, Pristina 1972, s. 89-109; a.mlf., "Yugoslavya'da İlk Türk Kütüphaneleri", *TK*, IV/38 (1965), s. 169; İsmail E. Erünsal, *Türk Kütüphaneleri Tarihi II: Kuruluştan Tanzimata Kadar Osmanlı Vakıf Kütüphaneleri*, Ankara 1988, s. 9; Semavi Eyice, "Zâviyeler ve Zâviyeli Câmiler", *İFM*, XXIII/1-2 (1962-63), s. 40.

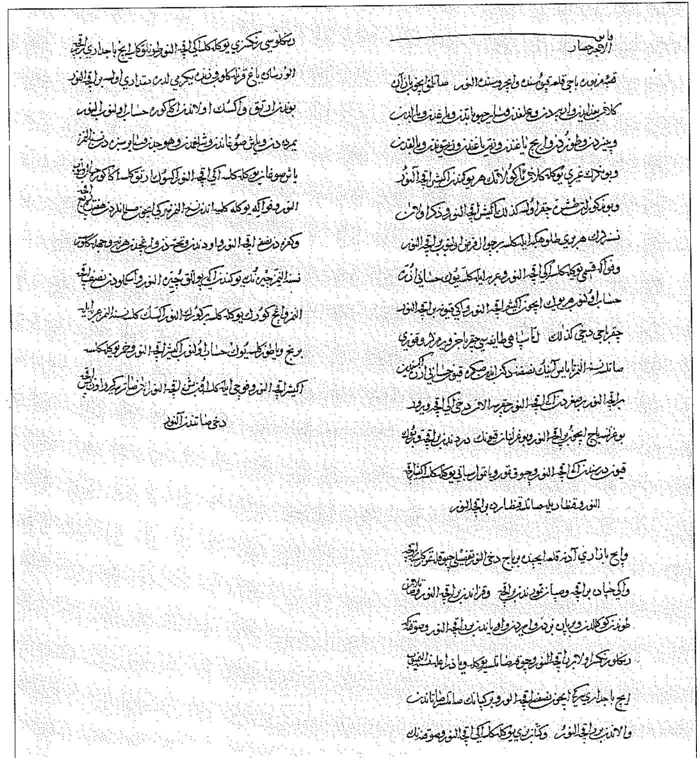
 İ. AYDIN YÜKSEL

ALACAHİSAR

Yugoslavya'nın Sırbistan bölgesindeki Kruşevac şehrinin Osmanlılar zamanındaki adı.

Denizden 190 m. yükseklikte, batı ve güney Morava nehirlerinin birleştikleri yere yakın bir noktada 1371 yılından sonra kurulmuş olup Belgrad ile Üsküp arasında yer alır. Önemli bir geçit mevkiinde bulunan şehir, Sırp Kralı Lazar zamanında Sırbistan'ın merkezi durumuna geldi. Gerek Lazar gerekse oğlu Stefan'ın Osmanlılar'a karşı giriştikleri mücadelenin hareket üssü olarak kullanıldı. Lazar, 1389'da Kosova'da yenilgiyle sonuçlanan savaşın hazırlıklarını burada yaptı. Türk varlığı da bu tarihlerden itibaren şehir ve civarında hissedilmeye başladı. Sırp despotu Stefan'ın Belgrad'ı merkez yapmasından sonra kardeşi Vuk 1410'da öldürülene kadar burada oturdu. 1413'teki şehir ve civarını hedef alan Türk akınları II. Murad zamanında da devam etti. Stefan Türk baskısı karşısında Alacahisar'a kadar olan yerleri terketmeye ve haraç vermeye mecbur oldu. Stefan'ın vârissiz olarak ölümünden (1427) sonra II. Murad, Yıldırım Bayezid'in Sırp prensesi ile evliliği dolayısıyla, Sırbistan'ın meşrû vârisi olduğunu ileri sürerek harekete geçti ve Alacahisar'ı aldı (1428). Bunun üzerine yeni Sırp despotu ve Stefan'ın yeğeni Georg Brankoviç (Vılk oğlu), hükümet merkezini Semendire'ye taşımak zorunda kaldı. Ancak bir süre sonra, II. Murad'ın Karaman seferiyle meşgul olmasından faydalanarak yanında Macar kralı olduğu halde 1443'te Alacahisar ve civarını yakıp yıktı. 1444'te Macar delegeleriyle yapılan antlaşma sonunda Alacahisar Brankoviç'e bırakıldı. Fakat çok kısa bir süre sonra, muhtemelen Varna zaferini (1444) takip eden günlerde bu bölge yeniden Türk hâkimiyetine girdi. Fâtih Sultan Mehmed tahta geçince Brankoviç Alacahisar ve yöresini tekrar ele geçirdiyse de bu uzun süreli olmadı. İstanbul'un fethinden sonra Sırp despotu Alacahisar ve yöresini Osmanlılar'a iade etti. Nitekim Alacahisar'a bağlı bazı köylere ait **timar*** kayıtlarının mevcudiyeti, yörenin muhtemelen 1453 sonları veya 1454 başlarında yeniden Osmanlı hâkimiyetine girdiğini gösterir (bk. İstanbul Atatürk Kitaplığı, M. Cevdet Yazmaları, *Tahrir Defteri*, O 117/5, s. 46). 1454'te Sırbistan'a gönderilen Osmanlı kuvvetleri Alacahisar civarında Macar ve Sırp kuvvetleri tarafından bozguna uğratıldı. Bunun üzerine Fâtih 1455'te bu bölgeye yeni bir sefer düzenledi. Bu sefer sonunda Sırplılar'ı Macarlar'dan ayırmak için Brankoviç ile bir anlaşma yaparak kuzeyde Alacahisar sınır olmak üzere bir kısım toprakları ona bıraktı. 1456'da Brankoviç'in ölümünden sonra ortaya çıkan Sırp verâseti meselesi sırasında Alacahisar yöresinde kesin olarak Osmanlı hâkimiyeti sağlandı (1458).

Alacahisar ve yöresi Osmanlı hâkimiyetine girdiği zaman, önemli stratejik yeri sebebiyle, bir sancak sayılarak Rumeli eyaletine bağlandı. Sancağın merkezi olan Alacahisar ise bir Osmanlı ileri karakolu olarak gelişme gösterdi ve Türkler'le iskân edildi. XVI. yüzyıl başlarında şehirde on üç müslüman, dört hıristiyan mahallesi vardı. XVI. yüzyılın ikinci yarısında ise mahalle sayısı on sekiz olup bunun on beşi müslüman mahallesi idi. Bu mahallelerin bazıları Sofu Oruç, Hamam, Abdi Paşa, Sinan Bey, Hacı Mehmed, Hacı Kasım, Mahkeme, Tuzcu, Hacı İbrâhim Camii, Şeyh Hasan, Ayas gibi adlar taşımaktaydı. Şehrin nüfusu 1516'da 1000 müslüman, 400 gayri



Alacahisar livâsı kanunnâmesi (BA, *TD*, nr. 179, s. 3-4)

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

müslim olmak üzere 1400 dolayında idi. Bu sayı 1530 ve 1536'da 1200 müslüman, 300 hıristiyan olmak üzere 1500'e, 1560'a doğru ise 1500 müslüman, 200 hıristiyan olmak üzere 1700'e ulaştı. Şehrin Türk halkı akıncı statüsünde olup sınır boylarında savaşmak, şehir civarını korumak ve gözlemekle yükümlüydü. Kalede ayrıca kırk üç kadar da muhafız bulunuyordu. XVI. yüzyılda, tam bir Türk-İslâm yerleşim merkezi olarak gelişme gösteren şehirde, II. Murad tarafından yaptırılan bir cami, sekiz mescid, bir hamam, bir zâviye, bir kervansaray, bir de mahkeme binası mevcuttu. Şehrin merkezi olduğu sancakta ise 1530'larda dört kaza (Alacahisar, Petros, Niş, Ürgüp), 251 köy, otuz dört mezraa vardı; ayrıca İplana ve Zaplana adlı gümüş madenleri işletiliyordu. Morava nehri üzerindeki iskelelerle pazarlardan, ekimi yapılan ziraî mahsullerden, balıkçılıktan ve gümüş madenlerinden önemli ölçüde gelir temin ediliyordu.

Alacahisar XVII. yüzyılda da askerî önemini korudu. Evliya Çelebi'ye göre, kaza merkezi olan şehir, toprak bir tepenin üzerine kurulmuş kalenin kuzey ve batı tarafına doğru uzanmakta idi. Etrafı bağlarla çevrili olup dokuz mahallesi, irili ufaklı dokuz camii, bir medresesi, üç sıbyan mektebi, iki tekkesi, üç hanı, 150 dükkânı, bir hamamı vardı. Evliya Çelebi yıkılmaya yüz tutan kalenin altıgen şeklinde olduğunu, içinde yetmiş muhafızın bulunduğunu, siyah ve beyaz taşlarla yapıldığını yazar ki şehrin Türkçe adı muhtemelen kalenin bu genel görünüşüne dayanmaktadır.

Alacahisar, kesintisiz 300 sene devam eden Türk hâkimiyetinden sonra ilk defa 1737'de Avusturyalılar tarafından kısa bir süre işgal edildi. Ardından 1789-1791 yılları arasında yeniden Avusturya işgaline uğradı ise de Ziştovi Antlaşması ile Osmanlılar'a terkedildi. 1806-1813 arasında Sırp sergerdesi Kara Yorgi tarafından ele geçirildi. 1833'te ise Muhtar Sırbistan Prensliği'ne devredildi.

1961'de nüfusu 31.000 dolayında olan şehir, bugün Adriyatik kıyılarına uzanan demiryolu ve karayolu hatları üzerinde 140.000'e ulaşan nüfusu ile önemli bir endüstri merkezidir. Burası tahıl, tütün, üzüm ticaretinin yapıldığı, lastik, kimya, kâğıt ve ambalaj, kereste sanayii, sabun, yük vagonları, askerî araç gereçlerin imali ile ilgili fabrikaların bulunduğu ekonomik bir merkez olarak gelişmesini sürdürmektedir. Türk eserlerinden hemen hiçbir şey kalmamakla birlikte, XIV ve XV. yüzyıllarda yapılmış iki kilisesi bozulmamış freskleriyle ayaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

BA, *TD*, nr. 55, s. 15; nr. 179, s. 69-74, 740-741; nr. 167, s. 403-416; nr. 567, s. 33-37, 424-426; İstanbul Atatürk Kitaplığı, M. Cevdet Yazmaları, *Tahrir Defteri*, nr. O 117/5, s. 46; B. de la Broquière, *Le Voyage d'outrèmer* (nşr. Schefer), Paris 1892, s. 205; Aşıkpaşazâde, *Târîh*, s. 66, 117; Tursun Bey, *Târîh-i Ebü'l-Feth* (nşr. A. Mertol Tulum), İstanbul 1977, s. 77-78; Neşrî, *Cihannümâ* (Taeschner), I, 162, 171; Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, V, 584-585; Gravier, *Les frontiéres historiques de la Serbia*, Paris 1919, s. 67 vd.; Halil İnalcık, *Fatih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar I*, Ankara 1954, s. 45-46, 114; a.mlf., "Mehmed II", *İA*, VII, 521; *Kruševac* (haz. D. Laziç v.dğr.), Kruševaç 1988; Olga Zirojeviç, "Kruševac u XVI i XVII vijeku", *Zbornik Istorijsky Muzeja Srbije*, XI-XII (1975); A. Hajek, "Sırbistan", *İA*, X, 556-566; S. M. Stern, "Aladja Ḥiṣār", *EI²* (İng.), I, 348.

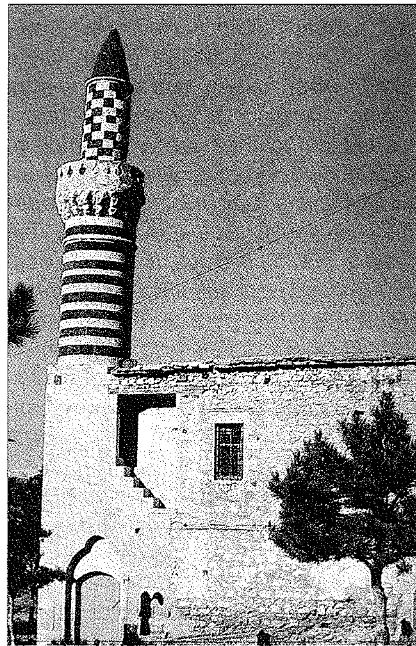
 FERİDUN EMECEN

ALACALI CAMİ

Harput'ta (Elazığ)
XIII. yüzyıl başlarına ait bir Artuklu camii.

Bir avlusu ve çevresinde medrese odaları bulunduğu bilinen yapının, 600 (1203-1204) yıllarında Artukoğulları'nın Harput kolundan Nûreddin Ebü'l-Fâzıl Artuk Şah'ın babası Hızır Bey zamanında yapıldığı kabul edilmektedir. Ancak bu dönemden kalan bölümler, kademeli üç açıklığın bulunduğu kuzey duvarı, caminin batı köşesinde iki renkli kesme taşlardan örülmüş minare, minarenin yanında bulunan üç dilimli niş biçiminde ve kemeri yine iki renkli taşlardan yapılmış kapı ile bazı detaydan ibarettir. Caminin harim kısmı, özellikle Artuklu mimarisinde çok sevilen eşit aralıklı iki sivri kemerle üçe bölünmüş, enine dikdörtgen Arap Camii planındadır. Eski bölümleri iki renkli kesme taş ve moloz taşlardan yapılmış olup kalem işi ahşap tavanla ağaç hatıllı moloz taş duvar örgüleri Osmanlı dönemi yenilemelerine aittir. Yapı Artuklu mimarisinde sık kullanılan iki değişik renkte kesme taş detaylar sebebiyle Alacalı Cami adını almış olmalıdır.

Alacalı Cami - Harput / Elazığ



BİBLİYOGRAFYA :

İ. Sunguroğlu, *Harput Yollarında*, İstanbul 1958; A. Özmen, *Harput'ta Türk Mimarî Eserleri* (lisans tezi, 1965), İÜ Ed.Fak.; Ara Altun, *Anadolu'da Artuklu Devri Türk Mimarisinin Gelişmesi*, İstanbul 1978.

 ARA ALTUN

ALÂEDDİN ALİ AKSARÂYÎ

(bk. PÎR ALİ AKSARÂYÎ).

ALÂEDDİN ALİ ÇELEBİ

(ö. 950/1543)

Tanınmış Türk müderrisi ve *Hümâyunnâme* müellifi, büyük nesir üstadı.

Alâeddin Ali b. Sâlih Filibe'de ve kuvvetli bir ihtimalle Fâtih Sultan Mehmed devrinde doğdu. Gençlik yıllarında muntazam bir tahsil gören Ali Çelebi Edirne'de zamanın ilim otoritelerinden ve sonraları Rumeli kazaskerliğine yükselen Abdülvâsi' b. Hayreddin Hızır'ın yanında yetişti, gerekli kademeleri geçirerek onun eliyle müderrislik derecesine erişti. Hocasına olan bu intisabından dolayı Vâsi Alisi diye şöhret buldu. Adı bazı eski kaynaklarda Sâlihzâde er-Rûmî şeklinde de geçmektedir. Yetişme çağında öğrenmeye çalıştığı hat sanatını Şeyh Hamdullah'ın damadı Şeşkalem Şükrullah Halîfe'den elde etmiştir. Taşköprizâde'nin kaydettiğine göre müderrislik hayatına Edirne'de Sirâciye Medresesi'nde başlayan Alâeddin Ali bir müddet sonra Bursa'da 1509'dan önceki bir

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.



Alâeddin Ali Çelebi'nin Kanûnî Sultan Süleyman'a takdim ettiği *Hümâyunnâme*'den minyatürlü bir sayfa (TSMK, Revan, nr. 843, vr. 208b)

tarihte ilkin Bayezid Paşa, ardından Ferhâdiye medreselerinde hizmet gördü; 933 (1526-27) ötesine giden bir tarihte de şair Üsküplü İshak Çelebi yerine Hüdâvendigâr (Kaplıca) Medresesi müderrisliğine yükseldi. Uzun yıllar kaldığı Bursa'dan 1537'de Edirne'de Halebiye Medresesi'ne tayin edildi. Çok geçmeden de Üç Şerefeli'deki Atik (Saatli) Medrese müderrisliğine getirildi. Yüksek ilmî meziyetleriyle gittikçe daha dikkat çeken Alâeddin Ali burada henüz bir yılını doldurduğu sırada, 945'te (1538-39) İstanbul'da Sahn müderrisliği pâyesine lâyık görülüp kendisine Fâtih medreselerinden Karadeniz ciheti (Başkurşunlu) Medresesi müderrisliği verildi. Sahn'a gelişinden bir sene sonra da tekrar Edirne'ye, bu defa devrin büyük âlimi Muhaşşî Sinan yerine II. Bayezid Medresesi'ne **altmışlı*** pâye ile tayin edildi. 1542'de, ilmiye sınıfınca kazaskerliğe götüren bir kapı diye pek gözde bir mansıb sayılan Bursa kadılığına yükseltildi. Rivayet onun bu yükselişini, üzerinde uzun yıllar uğraşıp Edirne'deki son müderrisliği sırasında tamamlayarak Kanûnî Sultan Süleyman'a sunduğu *Hümâyunnâme*'nin hükümdarda uyandırdığı büyük hayranlığa bağlamaktadır. Buna göre padişah kitabı okur okumaz onu Bursa kadılığı ile mükâfatlandırmıştı. İlerlemiş yaşı Alâeddin Ali'ye daha ileri mansıblara yükselme imkânı vermedi. Çok geçmeden Bursa'da vefat etti. Sıfat ve mevkiine yaraşır bir yer olarak Emîr Sultan Camii hazîresinin türbeye yakın bir noktasında, camiye çıkan merdivenin yanına defnedildi.

Şiir vadisinde kendisinden bahsettirecek bir varlık göstermeyen Alâeddin Ali'ye asırlar boyu sürmüş bir şöhret kazandıran, çağının estetik anlayışı içinde göz kamaştırıcı bir üslûp ve imajlarla ördüğü *Hümâyunnâme* adlı *Kelîle ve Dimne* tercümesidir. Henüz *Hümâyunnâme*'yi ortaya koymamış bulunduğu sırada tezkire sahibi Sehî Bey'in dikkat ve ilgisini çekmemesine mukabil, Latîfî'den başlayarak XVI. asır ve sonrası tezkire ve hal tercümesi müellifleri, bilhassa *Hümâyunnâme* dolayısıyla kendisinden büyük takdirle bahsetmişlerdir.

Tarihçi Âlî'nin, yirmi senelik bir uğraşma sonunda meydana geldiğini söylediği *Hümâyunnâme*'nin yazılış yeri ve tarihi kaynaklarda farklı şekillerde gösterilmiştir. Âşık Çelebi onu Sahn müderrisliğinde, Beyânî II. Bayezid Medresesi'nde, Edirne tarihçisi Ahmed Bâdî de Hüsâmiye (Ekmekçi Köylü) Medresesi'nde iken yazdığını ileri sürerse de kendisi eserini Üç Şerefeli'deki Atik Medrese'de iken kaleme aldığını önsözünde bizzat bildirir. Öteki kayıtlar ise ancak eserin bitiriliş zamanı ile ilgili olabilir.

Âlî'nin Küçük Nişancı Mehmed Paşa'dan naklettiğine göre, Ali Çelebi eserini tamamladığında bir ikindi divanında devrin sadrazamı Lutfi Paşa'ya, bir nüshası Kanûnî Sultan Süleyman'a sunulmak, diğerini ona hediye olmak üzere takdim ettiği zaman sadrazam, vaktini hayvan masalları ile uğraşarak harcamış olduğu yolunda azarlayıp kendisini hayal kırıklığına uğratmakla beraber kitabı padişaha arzetmiş, *Hümâyunnâme*'yi hemen o gece başından sonuna kadar büyük bir zevk ve hayranlıkla okuyan hükümdar ertesi sabah, Âlî'nin diğer bir ifadesine göre de üç gün sonra Lutfi Paşa'nın muhalefetine rağmen Ali Çelebi'ye Bursa kadılığını verdirmişti. Ancak Âlî'nin bu rivayetinde kronolojik tutarsızlıklar vardır. Çünkü Vâsi Alisi'ne Bursa kadılığı verildiği tarihte (1542) Lutfi Paşa sadâret makamında olmayıp daha bir yıl kadar önce, 948 Muharremi başında (Nisan 1541) oradan ayrılmış, yerine Hadım Süleyman Paşa geçmiş bulunuyordu. Lutfi Paşa'nın sadâret devresine rastlayan böyle bir tayin, olsa olsa onun 1539-1541 arasındaki sadâreti sırasında (946/1539-40) Sahn Medresesi'nden Edirne'de II. Bayezid Medresesi'ne yükselişi için bahis konusu olabilir. *Hümâyunnâme*'nin takdimi dolayısıyla Bursa'ya kadı oluşu meselesi, gerçekte Lutfi Paşa'nın sadrazamlıktan ayrılmadan önceki bir tarihte cereyan etmekle beraber, Bursa'ya tayininin hemen değil de aradan bir sene geçtikten, onun artık sadâretten ayrılmış olduğu sırada gerçekleşmiş bulunabileceği şıkkı ise, eseri okuduğunda duyduğu büyük takdir ve hayranlığın Kanûnî'yi müellifi derhal böyle büyük bir makamla mükâfatlandırmak arzusuna sevketmiş olduğunu göstermek isteyen fıkranın esprisine pek uzak düşer.

Âlî'nin, *Hümâyunnâme*'nin yirmi yıllık bir çalışma sonunda meydana geldiği hakkındaki beyanı da Vâsi Alisi'nin onu 944 Rebîülevvelinde (Ağustos 1537) tayin edildiği Üç Şerefeli'deki Atik Medrese'de yazmaya başladığını bildiren ifadesi karşısında inandırıcı olmaktan çıkar. Burada eserine başlayışı ile Bursa kadılığına tayini arasında sadece beş yıllık bir zaman mesafesi bulunması, onun yirmi senelik bir süre içinde yazılmış olduğuna dair Âlî'nin kaydını geçersiz ve düzeltilmeye muhtaç kılmaktadır. Küçük Nişancı Mehmed Paşa'nın ölümünden (979/1571) hayli zaman geç-

Hümâyunnâme'den minyatürlü bir başka sayfa (vr. 54b)



Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.



Hümâyunnâme'de aç kalan tilkinin yiyecek bulmasının hikâye edildiği minyatürlü bir sayfa (vr. 130ᵃ)

tikten sonra ilkin *Nuṣḥatü's-selâṭîn*'de yazıp *Künhü'l-ahbâr*'da da tekrarlarken (1002/1594), aradan geçen uzunca zamanın tesiriyle, onun kendisine vaktiyle anlattıklarını muhtemelen yanlış hatırlaması sonucu düştüğü kronolojik tutarsızlık farkedilmeksizin Peçevî'den Hammer'e, ondan Fuad Köprülü'ye kadar Âlî'nin bu rivayeti tekrarlanagelmiştir.

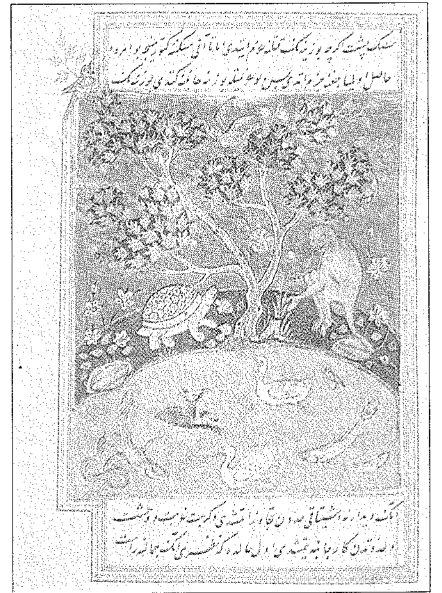
Kelîle ve Dimne'nin, Hüseyin Vâiz-i Kâşifî (ö. 910/1505) tarafından *Envâr-ı Süheylî* adıyla Farsça'ya çevrilmiş şeklinin tercümesi olan *Hümâyunnâme*, edebî değer ve muhteviyatça Farsça aslını çok aşmış bir eserdir. Alâeddin Ali, ifadesini çok muğlak bulduğu *Envâr-ı Süheylî*'yi üslûp ve imajlar yönü ile yeni baştan yazarcasına işlemiş, muhteviyatını tasvirî tablolar, âyet ve hadisler, esas metinde olmayan Arapça, Farsça yeni şiirlerden başka kendisinden ve diğer Türk şairlerinden ilâve ettiği manzum parçalarla zenginleştirmiştir. Vâsi Alisi'nin elinde eser, Osmanlı - Türk kültüründen gelme imajlar ve yerli hayat unsurları kazanmıştır. Eserdeki yerli rengi sezen Hammer ve Krimsky, yirmi senede yazıldığına dair Âlî'deki bilgiden hareketle, Alâeddin Ali'nin müderrislik hayatının mühim bir kısmını geçirdiği ve *Hümâyunnâme*'nin yazıldığı yer olarak kabul ettikleri Bursa'nın çeşitli güzellikleriyle tabiat dekorunu kitabında aksettirdiğini önemle belirtirler.

Alâeddin Ali'den bahseden bütün tezkire müelliflerince ona gelinceye kadar Türk nesir sanatında eşi görülmemiş ve daha sonra da seviyesine erişilemeyecek bir şaheser olarak değerlendirilen *Hümâyunnâme*, asırlar boyu süren büyük bir rağbet ve takdir görmüştür. *Hümâyunnâme*, Tâcîzâde Câfer Çelebi, Lâmiî, Kemalpaşazâde gibi şöhretlerin eserlerinden nesir sanatı bakımından çok üstün tutulduğu gibi, Nergisî ve Veysî çapında büyük üstatların bu vadide yeni ve parlak örnekler verdikleri sonraki devirlerde de şöhret ve itibarını devam ettirmiştir. Münşîyâne nesrin tamamıyla aleyhinde olduğu halde Nâmık Kemal bile onu Türk edebiyatı için bir kazanç kabul eder (*Bahâr-ı Dâniş Mukaddimesi*, İstanbul 1290, s. 7).

Alâeddin Ali'nin eserine karşı duyulan yaygın ve devamlı takdir yalnız Türk müelliflerinde kalmayıp yabancı müelliflerce de paylaşılmıştır. Türk dili için yazdığı kitabına *Hümâyunnâme*'den çeşitli parçalar alan Arthur Lumley Davids, Ali Çelebi'nin bu eseriyle Türk edebiyatında edebî nesrin en güzel örneğini verdikten başka, ince düşünceler ve üslûp güzelliğiyle işlenmiş bu masallar ve hikâyeler dizisi içinde bir ahlâk sistemi kurduğunu söylerken Hammer de onu ölmez bir eser diye yüceltir. Başta La Fontaine'inkiler olmak üzere Batı edebiyatlarında konusunu hayvanlardan alan masallar ile *Hümâyunnâme* arasında mukayese yapan Dora d'Istria, bu meziyetlerinin yanı sıra eserde birtakım hayvan tipleriyle devrin bazı devlet büyüklerinin temsil edilmiş olduğuna işaret eder.

Türk edebiyatına ahlâkî, içtimaî ve siyasî terbiyeye yönelik nasihat ve düşüncelerle örülmüş çekici bir masallar kitabı kazandırmış olan *Hümâyunnâme*, Avrupalılar'ca Fürstenspiegel diye adlandırılan prenslerin, devlet idaresine namzet genç insanların terbiyesi için yazılmış siyasetnâme nevinin tipik bir örneği gibi kabul görerek fikrî muhtevası ve edebî meziyetleriyle Batı edebiyat âleminin alâkasını devamlı surette üzerine çekmiş, XVII. yüzyılın ortalarından başlayarak kitap halindeki tercümelerinin yanı sıra seçilmiş parçaları ile de çeşitli dillere çevrilmiştir. İlk olarak Bratturi'nin 1654-1659'da yaptığı iki ciltlik İspanyolca tercümenin ardından devrinin ünlü şarkiyatçısı Galland'ın, gördüğü çok yaygın kabul ile *Hümâyunnâme*'yi Batı'da meşhur eden, bu yoldan *Kelîle ve Dimne*'nin tanınmasına da ayrıca tesiri olan Fransızca tercümesi gelmiştir: *Les contes et fables indiennes de Bidpai et de Loqman, traduites d'Ali Tchelebi-ben-Saleh, auteur turc* (Paris 1724). Bununla kalmayıp 1778'de üç cilt halinde daha da genişletildikten başka, duyulan ihtiyaçla 1785, 1786 ve 1833'te yeni baskıları yapılan Galland tercümesi vasıtasıyla, aslı olan *Envâr-ı Süheylî*'den çok daha fazla alâka gören *Hümâyunnâme*, ondan önce XVII. asrın son çeyreğinde Alman, İsveç, Felemenk ve Macar dillerine çevrilmiş bulunmaktaydı. Galland tercümesi üzerinden Malaya (1866) ve Java (1879) dillerine dahi çevrilen *Hümâyunnâme*'nin XIX. asrın daha yarısı dolmamışken çeşitli dillerdeki büyüklü küçüklü tercümelerinin sayısı elliyi bulmuştu. Daha sonra da yapılmış türlü seçmelerle *Hümâyunnâme* etrafındaki bu tercüme ve tanıtma faaliyeti devam etmiştir. Eser 1876 ve 1904'teki tercümeleriyle de Rusça'ya girmiştir (*Hümâyunnâme*'nin mühim bir kısmı ile Garp dillerindeki tercümeleri için bk. V. Chauvin, *Bibliographie des ouvrages Arabes ou relatif aux Arabes*, Liége 1897, II, 49-55).

Hümâyunnâme'de kaplumbağa ile maymun hikâyesinin anlatıldığı bir diğer sayfa (vr. 287ᵃ)



Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

Ayrıca eseri Batı edebiyat dünyasına daha etraflı bir şekilde tanıtmak ihtiyacı ile XIX. asrın başında müsteşrik E. von Diez de başlı başına bir kitap kaleme alır: *Ueber Inhalt und Vortrag, Entstehung und Schiksale des königlichen Buchs, eines Werks von Regierungskunst, als Ankündigung einer Uebersetzung nebst Probe aus dem Türkisch - Persisch - Arabischen des Waassi Aly Dschelebi* (Berlin 1811, 2+214 s.).

Eski Türk edebiyatının Osmanlı sahasında Garp dillerine en çok tercüme edilmiş eser olmak gibi bir talih ve imtiyazı olan *Hümâyunnâme,* işlediği konuya o derece damgasını basmıştır ki Batı'da tercümeleri yeni yeni gözükmeye başladığı sırada D'Herbelot gibi şarkiyatçılar *Hümâyunnâme* sözünü, aslı olan *Kelîle ve Dimne*'nin adı yerine, onun Farsça'daki umumi ismi ve müterâdifi şeklinde kullanmışlardır.

Dilinin çok lugatlı oluşu ile kültürü yüksek seviyedekilere hitap edebilen *Hümâyunnâme*'nin vasat okuyucu zümresi için sonraları ayrıca hulâsaları ve sadeleştirilmiş şekilleri de ortaya konulmuştur. XVII. asırda Şeyhülislâm Yahyâ Efendi'ninkini, XVIII. asırda Osmanzâde Tâib'in *Simârü'l-esmâr* (*Zübdetü'l-ezhâr*) adıyla yaptığı sadeleştirilmiş hulâsa ile çok sonra II. Abdülhamid'in emriyle Ahmed Midhat Efendi tarafından dili daha da sadeleştirilmiş yorumlu ve açıklamalı yeni bir hulâsası takip etmiştir (*Hulâsa-i Hümâyunnâme,* 1304). Ali Çelebi'nin eseri Osmanzâde'nin hulâsası üzerinden Ramazanzâde Abdünnâfi İffet tarafından nazma da çekilmiştir: *Nâfiu'l-âsâr Nevbâve-i Simârü'l-esmâr* (İstanbul 1268). Öte yandan Bursalı M. Tâhir, eserin XVI. asır şairi Hilâlî tarafından manzum şekliyle, XIX. asır başlarında Şerif İbrâhim Mâhir'in yaptığı, basılmamış bir sadeleştirilmesini haber vermektedir. Pek çok yazma nüshası bulunan *Hümâyunnâme*'nin 1835-1876 yılları arasında üst üste çeşitli baskıları da yapılmıştır.

Asırlarca Türk münevver zümrelerinin edebî zevkine cevap veren, Türkçe'deki diğer tercümelerinden daha başarılı şekilde *Kelîle ve Dimne*'yi Türk edebiyatına mal eden, Avrupa dillerine yapılan tercümeleri vasıtasıyla da bu dünya klasiğinin Batı âleminde tanınıp yayılmasında ayrı bir payı bulunan *Hümâyunnâme*'nin edebiyat tarihimiz bakımından taşıdığı ehemmiyet ve yeri, yeni zamanların münşîyâne nesri mahkûm eden edebiyat anlayışının tesiriyle unutulmuştur. Edebiyat tarihi kitaplarında önceleri esere birkaç satır ile de olsun temas edilirken günümüzdekilerde kendisinden büsbütün bahsedilmez olmuştur. Bu sahada eser vermiş müellifler içinde sadece Fâik Reşâd ve Vasfi Mahir, *Hümâyunnâme*'nin devrine göre değer ve meziyetlerini görüp belirtmeyi bilmişlerdir. Öte yandan müellifini karıştırıp onu Kınalızâde Ali Çelebi'nin eseri sananların da sayısı az değildir.

Hümâyunnâme'nin geçmişte uyandırdığı alâka ve akis yalnız edebiyatta kalmamış, ayrıca minyatür sahasında da kendisini göstermiştir. Farsça *Kelîle ve Dimne*'ler üzerinde teşekkül etmiş minyatür geleneğine mukabil, *Hümâyunnâme* etrafında Osmanlı üslûbuna bağlı yeni bir minyatür zemini doğmuştur. Bu sahadaki veriler içinde, yazılışından on beş on altı sene sonra (964/1557) tertip edilmiş seksen sekiz minyatürlü nüshası başta gelir (bk. TSMK, Revan, nr. 843 nüshası için bk. Karatay, TY, II, 304; Nurhan Atasoy — Filiz Çağman, *Türkish Miniature Painting,* İstanbul 1974, s. 61-62, Levha 381). Daha sonra 974'te (1567) meydana getirilmiş otuz minyatürlü başka bir nüshası da vardır (TSMK, Hazine, nr. 359). Bu nüsha ve *Hümâyunnâme* etrafındaki Türk minyatür geleneği için bilhassa Güner İnal'ın "Kahire'de Yapılmış Bir *Humâyun-nâme*'nin Minyatürleri" adlı makalesine bakılmalıdır (*TTK Belleten,* 1976, XL/159, s. 438-465). Eserin yarım asır sonra, 997'de (1589) 165 minyatürle süslenmiş çok daha zengin bir nüshası meydana getirilmiştir (British Museum, add. 15, 153; Rieu, *Catalogue,* s. 228ᵃ; G. M. Meredith — Owens, *Turkish Miniatures,* London 1963, s. 27, 28, Levha V-VI, XIII-XIV, XVIII-XX). Bunlardan başka yalnızca bazı parçaları ele geçen çeşitli nüshalar da bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

Eski Kaynaklar: Lâtifî, *Tezkire,* s. 248-249; Taşköprizâde, *Şakā'ik* (nşr. Ahmed Subhi Furat), İstanbul 1985, s. 492-493; Âşık Çelebi, *Meşâirü'ş-şuarâ,* vr. 180ᵃ-181ᵃ; Kınalızâde, *Tezkire,* II, 692-694; Mecdî, *Şakāik Tercümesi,* s. 12, 486-487; Takıyyüddin İbnü't-Temîmî, *et-Tabakatü's-seniyye fî terâcimi'l-Hanefiyye,* Süleymaniye Ktp., nr. 829, vr. 297ᵃ; Âlî, *Nushatü's-selâtîn* (nşr. A. Tietze, *Muṣṭafā ʿĀlī's Counsel For Sultans*), Wien 1982, II, 202-203; a.mlf., *Künhü'l-ahbâr,* Nuruosmaniye Ktp., nr. 3409, vr. 145ᵇ-146ᵃ; Beyânî, *Tezkire,* İÜ Ktp., TY, nr. 2568, vr. 59ᵃ-60ᵃ; [Anonim], *Târîh-i Silsile-i Ulemâ,* Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2142, vr. 23ᵃ, 217ᵃ; Kafzâde Fâizî, *Zübdetü'l-eş'âr,* İÜ Ktp., TY, nr. 1646, vr. 81ᵃ; Baldırzâde, *Ravzatü'l-evliyâ,* İÜ Ktp., TY, nr. 9656, vr. 80ᵇ-81ᵃ; Kâtip Çelebi, *Süllemü'l-vüsûl ilâ ṭabakāti'l-fuḥûl,* Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1887, vr. 154ᵇ; *Keşfü'ẓ-ẓunûn,* II, 1509; *a.e.* (nşr. Flügel), V, 239; Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâme,* II, 54; Peçevî, *Târih,* I, 59-61; Beliğ, *Güldeste,* s. 297-299; Müstakimzâde, *Tuhfe,* s. 316-317; a.mlf., *Mecelletü'n-Nisâb,* Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 628, vr. 432ᵇ; Ayvansarayî, *Vefeyât,* Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1375, vr. 102ᵃ⁻ᵇ; Mehmed Râşid, *Zübdetü'l-vekāyi' der Belde-i Celîle-i Bursa,* Millet Ktp., Ali Emîrî, Tarih, nr. 89, s. 233-234 (aynen Beliğ'den nakil); Şeyh Fahreddin, *Gülzâr-ı İrfân,* Millet Ktp., Ali Emîrî, Şer'iyye, nr. 1098, vr. 212ᵃ⁻ᵇ; İzzetzâde Abdülaziz, *Terâcim-i Ahvâl-i Ulemâ ve Meşâyih,* İÜ Ktp., TY, nr. 2456, vr. 71ᵇ.

Diğer eserler: D'Herbelot, *Bibliothèque orientale,* Paris 1697, s. 145, 450; Silvestre de Sacy, *Calila et Dimna ou Fables de Bidpai,* Paris 1816, s. 51-52; A. L. Davids, *Kitâbü'l-ʿİlmi'n-nâfiʿ fî taḥsîl-i Ṣarf u Naḥv-i Türkî-Grammaire Turke,* London 1836, s. LXII-LXIII, 212-214; Hammer, *Umblick auf einer Reise von Constantinopel nach Brussa und dem Olympos,* Pesth 1818, s. 62; a.mlf., *GOR* (1834), II, 197-198; a.mlf., *HEO* (1836), V, 387, 552; a.mlf., (Atâ Bey), V, 260, 334; a.mlf., *GOD* (1837), II, 229-234; Kraft, *Die arabischen, persischen und türkischen Handschriften der Kaiserlich-Königlichen Orientalischen Akademie zu Wien,* Wien 1842, s. 50; Adrien Royer, "Fragments du Humaïoun-nameh", *JA* (1848), IV. seri, s. 381-416; (1849), s. 415-453; Servan de Sugny, *La Muse ottomane,* Paris 1853, s. XXVIII, 253-254, 343; Flügel, *Handschriften* (1867), III, 299-301; Dora D'Istria, *La Poésie des ottomans,* Paris 1877, s. 72-76, 199-200; Rieu, *Catalogue* (1888), s. 227-228; Pertsch, *Verzeichniss,* Berlin 1889, s. 435; V. D. Smirnov, *Oçerk istorii tureçkoy literaturi,* St. Petersburg 1891, s. 85; Faik Reşad, *Eslâf,* İstanbul 1311, I, 55-58; *Kāmûsü'l-a'lâm* (1311), IV, 3171, 3192; *Sicill-i Osmânî* (1315), III, 497; H. Ethé, *Grundriss der iranische Philologie,* Strassbourg 1904, II, 327-329; A. E. Krimsky, *Istoria Turcii eya Literaturi,* Moskva 1910, s. 106-108; K. Basmadjian, *Essai sur l'histoire de la littérature ottomane,* İstanbul 1910, s. 48; Ahmed Bâdî Efendi, *Riyâz-ı Belde-i Edirne,* Beyazıt Devlet Ktp., nr. 10391, s. 93; a.mlf., *Devâyih-i Mülhakāt-ı Vilâyet-i Edirne,* Bayezıt Devlet Ktp., nr. 10393, s. 150-151; Bursalı Mehmed Tâhir, *Ahlâk Kitablarımız,* İstanbul 1325, s. 11-12; *Osmanlı Müellifleri* (1338), II, 304-305; *Hediyyetü'l-ʿârifîn,* I, 744; İbrahim Necmi [Dilmen], *Târîh-i Edebiyat Dersleri,* İstanbul 1338, I, 89; Blochet, *Catalogue* (1933), II, 54-55; Th. Menzel, "Wāsıʿ ʿAlīsı", *EI* (1933), IV, 1186-1187; Ergun, *Türk Şairleri,* I, 422-424; Kâmil Kepeci, *Bursa Kütüğü,* Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Genel bl., nr. 4519, I, 120; Fr. Taeschner, "Die osmanische Literatur", *HOr.,* V (1963), 38; Kocatürk, *Türk Edebiyatı Tarihi* (1970), s. 419-420; Câhid Baltacı, *XV.-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri,* İstanbul 1976, s. 482; Ömer Faruk Akün, "Vâsi' Alîsi", *İA* (1982), XIII, 226-230.

Ömer Faruk Akün

ALÂEDDİN ALİ ERDEBÎLÎ

(bk. ERDEBÎLÎ, Alâeddin).

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

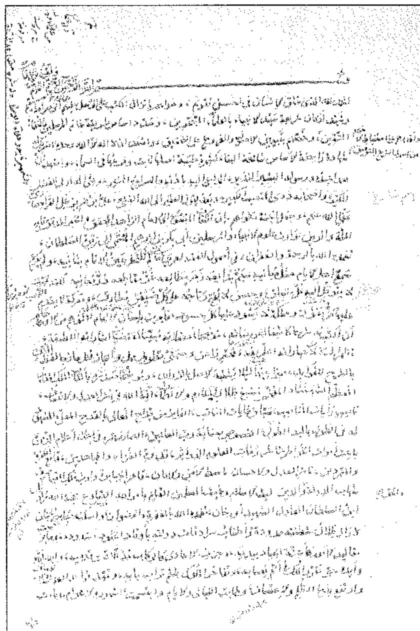
ALÂEDDİN ALİ ESVED
(علاء الدين على الأسود)
(ö. 800/1397)

Sultan Murad Hüdâvendigâr devrinin meşhur âlimlerinden.

Afyonkarahisarlı olup babasının adı Ömer'dir. Tahsilini İran'da yaptı. Orhan Gazi zamanında Anadolu'ya geldi ve İznik Medresesi'ne müderris tayin edildi. Talebeleri arasında oğlu Hasan Paşa ile Molla Şemseddin Fenârî de bulunmaktadır. 26 Muharrem 800 (19 Ekim 1397) tarihinde vefat eden Ali Esved, İznik Şerefzâde mahallesindeki türbesinde medfundur.

Eserleri. **1.** *el-ʿİnâye.* Tâcüşşerîa el-Mahbûbî'nin Hanefî fıkhına dair *el-Viḳāye* adlı eserine yaptığı şerhtir. İki cilt olan bu eserin Süleymaniye Kütüphanesi'nde yazma nüshaları vardır (Fâtih, nr. 1883-1884; Cârullah, nr. 765-766). **2.** *Künûzü'l-envâr.* Sultan Murad adına kaleme alınan *Rumûzü'l-esrâr* adlı fıkıh usulüne dair bir eserin şerhidir. Yazma bir nüshası Nuruosmaniye Kütüphanesi'ndedir (nr. 1334, 334 varak). 4 Zilhicce 769 (21 Temmuz 1368) tarihinde istinsah edilen bu nüshanın mukaddimesinde asıl metnin Ebû Bekir b. İbrâhim'e ait olduğu belirtilmektedir. Ali Esved ayrıca Hatîb el-Kazvînî'ye ait *el-Îżâḥ fi'l-meʿânî ve'l-beyân* adlı eserle (bk. *Keşfü'ẓ-ẓunûn*, I, 211) Celâleddin Ömer el-Habbâzî'nin fıkıh usulüne dair *el-Muġnî* adlı kitabını da şerhetmiştir (bk. Brockelmann, I, 657).

Alâeddin Ali Esved'in *Künûzü'l-envâr* adlı eserinin ilk sayfası (Nuruosmaniye Ktp., nr. 1334, vr. 1b)



BİBLİYOGRAFYA :

Mecdî, *Şakāik Tercümesi*, s. 29-30; *Keşfü'ẓ-ẓunûn*, I, 211; II, 1749, 2021; Leknevî, *el-Fevâʾidü'l-behiyye*, s. 116; *Hediyyetü'l-ʿârifîn*, I, 726; *Osmanlı Müellifleri*, I, 351; Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 657; Kehhâle, *Muʿcemü'l-müʾellifîn*, VI, 291; "Alâüddin Esved", *İA*, I, 166.

 AHMET ÖZEL

ALÂEDDİN ALİ FENÂRÎ

(bk. FENÂRÎ, Alâeddin).

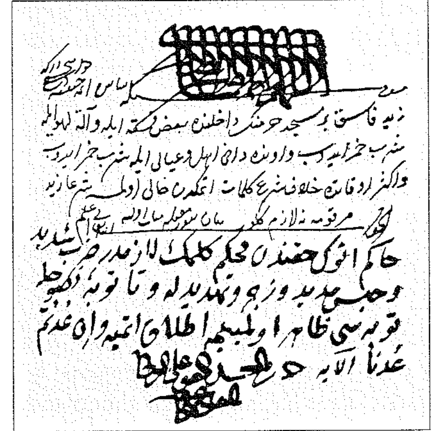
ALÂEDDİN ALİ et-TÛSÎ

(bk. TÛSÎ, Alâeddin).

ALÂEDDİN ARABÎ EFENDİ
(ö. 901/1496)

Osmanlı şeyhülislâmı.

Halep'te doğdu, bu sebeple Arabî lakabıyla meşhur oldu. Halep'teki tahsilinden sonra Osmanlı ülkesine geçerek Edirne'ye gitti. Molla Gürânî'nin derslerine devam etti, zamanla aralarında sıkı bir dostluk meydana geldi. Ayrıca bir süre Hızır Bey'in hizmetinde bulundu ve talebesi oldu. Edirne Dârülhadis müderrisi Fahreddîn-i Acemî'ye **muîd*** olarak göreve başladı. Daha sonra Bursa Kaplıca Medresesi'ne müderris tayin edildi. Bu arada Halvetiyye tarikatı ileri gelenlerinden Şeyh Alâeddin Ali'ye intisap etti. Şeyhin bazı hareketleri hoş karşılanmayarak Manisa'ya sürülmesi üzerine, şeyhi müdafaa edip yanından ayrılmak istemeyince o da birlikte sürüldü. Burada Şehzade Mustafa'nın himayesini gördü. Onun aracılığıyla bir süre sonra affedilerek Sahn-ı Semân'a müderris oldu. Fâtih Sultan Mehmed, saltanatının sonlarına doğru kendisine seksen akçe yevmiye tayin etti. II. Bayezid bazı vezirlerin dedikodusu üzerine yevmiyesini elli akçeye düşürdü ise de kısa bir müddet sonra tekrar yükseltti. Receb 900'de (Nisan 1495) yüz akçe yevmiye ile şeyhülislâm oldu. Bir yıl kadar bu görevde kaldı; Nisan 1496'da öldü. Eyüp'te İdris Köşkü yolu üzerine defnedildi. Tefsir ve fıkıh alanında geniş bilgi sahibi olmakla birlikte herhangi bir eseri bilinmemektedir.



Alâeddin Arabî Efendi'nin bir fetvası (*İlmiyye Salnâmesi*, s. 340)

BİBLİYOGRAFYA :

Âşıkpaşazâde, *Târih*, s. 223; Mecdî, *Şakāik Tercümesi*, s. 171-176; Mahmûd el-Kefevî, *Ketâʾibü aʿlâmi'l-aḫyâr min fuḳahâʾi meẕhebi'n-Nuʿmân el-muḫtâr*, Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb, nr. 690, vr. 369a-370b; Hoca Sâdeddin, *Tâcü't-tevârîh*, İstanbul 1279-80, II, 67; *Bedâyiʿu'l-veḳāyiʿ*, Moskova 1961, s. 503; *Devhatü'l-meşâyih*, s. 12-14; *Sicill-i Osmânî*, III, 387; *İlmiyye Salnâmesi*, s. 339-340; R. C. Reep, *The Müfti of Istanbul*, Oxford 1986, s. 174-187.

 MEHMET İPŞİRLİ

ALÂEDDİN ATTÂR
(علاء الدين عطّار)
Muhammed b. Muhammed el-Buhârî
(ö. 802/1400)

Nakşibendiyye tarikatının kurucusu Bahâeddin Nakşibend'in halifelerinden biri.

Hârizm'den Buhara'ya göç eden bir tüccarın üç oğlundan en küçüğüdür. Babası vefat edince kendisine düşen mirası almayıp Buhara'daki medreselerden birinde zâhidâne bir hayat sürmeye başladı. Tesadüfen bu medreseye uğrayan Hâce Bahâeddin Nakşibend durumunu beğenince onu mânevî evlât edindi ve kızıyla evlendirdi. Bu evlilikten oğlu Hasan dünyaya geldi. Bahâeddin Nakşibend, Attâr'a hemen zikir telkin etmeyip önce onu denemek ve nefis terbiyesinden geçirmek için odun toplamak ve Buhara çarşılarında yalın ayak elma satmakla görevlendirdi. Attâr şehrin itibarlı tüccarlarından olan iki kardeşinin hoşnutsuzluğuna rağmen bu vazifeleri se-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

verek yerine getirdi. Bir müddet sonra Bahâeddin kendisine zikir telkin edip onu sürekli sohbetinde bulundurmaya başladı. Kısa sürede şeyhin en seçkin müridi oldu ve **mübtedî***lerin terbiyesiyle görevlendirildi.

Bahâeddin Nakşibend 791'de (1389) vefat edince, daha önce halife tayin ettiği Muhammed Pârsâ da dahil olmak üzere bütün müridleri Alâeddin Attâr'a biat ettiler. Buhara'da on yıl irşad faaliyetinde bulunduktan sonra 2 Receb 802 (28 Şubat 1400) tarihinde hastalandı. Yakında öleceğini söyleyerek müridlerine sünnete sımsıkı bağlı kalmalarını, Nakşibendî tarikatı usullerine her zaman riayet etmelerini ve arkasından yas tutmamalarını vasiyet etti. On sekiz gün sonra da vefat etti. Buhara yakınlarındaki Çagāniyân (veya Nevçagāniyân) köyünde toprağa verildi.

Alâeddin Attâr vefat etmeden önce her biri belli bir bölgeden sorumlu on halife tayin etti. Nakşibendî tarikatı bu halifeler sayesinde Buhara'nın dışına yayıldı. Müridlerinden Seyyid Şerif Cürcânî'nin, "Hâce Alâeddin Attâr'ın hizmetine girmeden Allah Teâlâ'yı tanıyamadım" dediği rivayet olunur. Nakşibendî tarikatının devamını sağlamak bakımından Attâr'ın en önemli halifeleri Câmî ve Nevâî'nin mürşidi Sa'deddîn-i Kâşgarî'nin şeyhi Mevlânâ Nizâmeddin Hâmûş ile Hâce Ubeydullah Ahrâr'ın mürşidi Ya'kūb-ı Çerhî'dir.

Alâeddin Attâr, **gaybet*** ve **huzur*** hallerini tasavvufun esası sayar. Bu hallerin de aşk ve muhabbet nisbetinde gerçekleşeceğini ifade eder. Cehrî zikri kabul etmekle birlikte daha çok hafî zikir üzerinde durur. **Nefiy ve isbat*** usulünden çok **murakabe*** esasına ağırlık verir. Velîlerin kabirlerini ziyaret edip ruhlarına teveccüh etmekten bahseder; ancak mahlûkun yakınında bulunmaktansa Hakk'ın civarında bulunmanın daha doğru olacağını söyler.

Attâr'a, Bahâeddin Nakşibend'in sözlerini ve menkıbelerini toplayan *Makāmât-ı Bahâ'eddîn Nakşibend* adlı bir eser atfedilmektedir. Selâhaddin b. Mübârek, Bahâeddin'in menâkıbına dair *Enîsü't-tâlibîn* adlı eserini yazarken muhtemelen bu eserden geniş ölçüde faydalanmıştır. Muhammed Pârsâ'nın (ö. 822/1419) Attâr'ın sohbet meclislerinde kaydettiği konuşmalardan bir kısmı, yirmi yedi parça halinde *Reşehât*'ta nakledilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Muhammed Pârsâ, *Kudsiyye*, İstanbul 1291, s. 118-145; *a.e.* (nşr. Muhammed Tâhir Irâkī), Tahran 1354 hş./1975, s. 7; Câmî, *Nefehât*, s. 389-392; Lâmiî, *Nefehât Tercümesi*, s. 428-431; Muhammed b. Hüseyin Kazvînî, *Silsilenâme-i Hâcegân-ı Nakşibend*, Süleymaniye Ktp., Laleli, nr. 1381, vr. 9ª; Ali b. Hüseyin Vâiz el-Kâşifî, *Reşehât*, Taşkent 1329, s. 81-92; İzzî, *Tercüme-i Enîsü't-tâlibîn*, İstanbul 1328; Abdülmecîd el-Hânî, *el-Hadâ'iku'l-verdiyye*, Kahire 1308, s. 14; Hasan Shushud, *Masters of Wisdom of Central Asia*, Oxford 1983, s. 56-63.

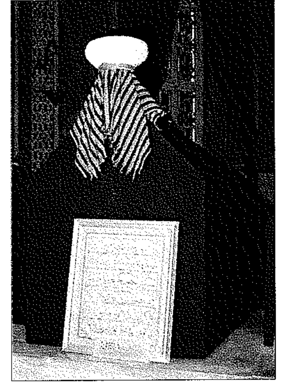
 HAMİD ALGAR

ALÂEDDİN BEY

(ö. 733/1333 [?])

Osman Gazi'nin, devletin kuruluş ve teşkilâtlanmasında önemli hizmetleri geçen oğlu.

Adı kaynaklarda Ali ve Ali Erden şeklinde de geçmektedir. Hakkındaki bilgiler, kaynak yetersizliği ve mevcut kaynaklardaki çelişkiler yüzünden eksiktir. Ancak vakfiyesinde adı Alâeddin olarak geçer. Büyük bir ihtimalle Orhan Bey'in ana baba bir küçük kardeşidir. Babasının son zamanlarına kadar bazan Bilecik'te dedesi Şeyh Edebâli'nin, bazan da Yenişehir'de babasının yanında kaldı. Osman Gazi'nin ölümünden sonra, ahî reislerinin ittifakıyla ağabeyi Orhan'ın beyliğe geçmesi üzerine muhtemelen bir süre ordu kumandanı oldu, fakat ardından inzivaya çekildi. Bir rivayete göre ise babasının sağlığında ordu kumandanı bulunan Orhan'ın "bey"lik teklifini ve baba mirasını reddetti; sadece Bursa'nın Kete bölgesindeki Kotra (Kudra) arazisini almakla yetindi. Fakat Alâeddin Bey'in, Orhan Gazi ile Bizans İmparatoru Andronikos arasında Maltepe'de yapılan savaşta ordu kumandanı olduğu bilinmektedir. Nitekim 1333 tarihli vakfiyesinde geçen "emîr-i kebîr mücâhid fî sebîlillâh (...) avni'l-guzât ve'l-mücâhidîn" ifadesi bu keyfiyeti doğrular. Alâeddin Bey bir rivayete göre 1333 yılında Biga Kalesi'nde ölmüştür (bk. Mehmed Râşid, vr. 24ᵇ-26ª). Mezarı babasının Bursa'daki türbesindedir. Bursa'nın Kükürtlü semtinde bir tekkesi, Kaplıca başında da iki camii vardır. 928 (1522) tarihli Bursa evkafına ait bir tapu defterinde torunlarının adları geçmektedir. Bazı kaynaklarda, o devirde yaşamış ve hânedan mensubu olmayan bir başka Alâeddin Paşa ile karıştırılan Alâeddin'in


Alâeddin Bey'in sandukası - Kükürtlü / Bursa

gerek vakfiyesinde gerekse tahrir defterindeki sıfatı "bey"dir.

Alâeddin Bey'in en önemli icraatı, Osmanlı Beyliği'nin idarî ve askerî yöndeki teşkilâtlanmasında gösterdiği faaliyetlerdir. Ordu kumandanlığı sırasında, Osmanlı askerini öteki Anadolu beyliklerinin askerlerinden ayırmak için askerlerin serpuşlarının rengini kırmızıdan beyaza çevirtmiş, Çandarlı Kara Halil ile birlikte ilk defa dâimî **yaya*** ve **müsellem*** birliklerinin kurulmasına ön ayak olmuştur. Ordunun öteki birliklerinin de teşkilâtlandırılması, hatta Osmanlılar'da divan teşkilâtının kurulması, divanda burma sarık giyilmesi ve para bastırılması Alâeddin Bey'e atfedilirse de bunlar hakkında şimdilik kesin hüküm vermek mümkün değildir.

BİBLİYOGRAFYA :

BA, *TD*, nr. 53, s. 199, 204, 213; Âşıkpaşazâde, *Târih*, s. 21, 36-37, 39-40; Oruç b. Âdil, *Tevârîh-i Âl-i Osmân*, s. 5, 15; Neşrî, *Cihannümâ* (Unat), I, 147-149, 153-155; Hadîdî, *Tevârîh-i Âl-i Osmân*, İÜ Ktp., TY, nr. 1268, vr. 31ª-ᵇ; İbn Kemâl, *Tevârîh-i Âl-i Osmân*, I. Defter, s. 140, 195, 196; II. Defter, s. 54; Âlî, *Künhü'l-ahbâr*, İstanbul 1277, V, 42 vd.; Hoca Sâdeddin, *Tâcü't-tevârîh*, İstanbul 1279-80, I, 21, 38-40; Solakzâde, *Târih*, s. 18 vd.; Ayvansarâyî, *Vefeyât-ı Selâtîn*, s. 98-99; Mehmed Râşid, *Zübdetü'l-vekāyi'der-Belde-i Celîle-i Bursa*, Millet Ktp., Ali Emîrî, Tarih, nr. 89, vr. 24ᵇ-26ª; Hammer (Atâ Bey), I, 134-138, 141, 146, 321 vd.; H. A. Gibbons, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu* (trc. Râgıb Hulûsi), İstanbul 1928, s. 53 vd.; M. Fuad Köprülü, *Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri* (İstanbul 1931) — (nşr. Orhan F. Köprülü), İstanbul 1981, s. 6, 10, 146; Danişmend, *Kronoloji*, I, 1, 16, 17, 19-20, 50, 425; Hüseyin Hüsâmeddin, "Alâeddin Bey", *TOEM*, sy. 14 (1340), s. 307, 380; sy. 15 (1341), s. 128, 200; Uzunçarşılı, "Osmanlılarda İlk Vezirlere Dair Mütalaa", *TTK Belleten*, III/9 (1939), s. 99; a.mlf., "Alâeddin Paşa", *İA*, I, 282-285; Şevkiye İnalcık, "İbn Hacer'de Osmanlılar'a Dair Haberler", *DTCFD*, VI/3 (1948), s. 192 vd.; S. M. Stern, "ʿAlā' al-dīn Beg", *EI²* (Fr.), I, 348.

 ABDÜLKADİR ÖZCAN

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

ALÂEDDİN BEY

Karamanoğulları Devleti'nin tanınmış beylerinden (1361-1398).

Kitâbeler, vakfiyeler, paralar ve tarihî takvimlerle yerli ve yabancı çağdaş vekāyi'nâmelerden çoğunun gösterdiği gibi Alâeddin, bu hükümdarın lakabı değil adıdır. Alâeddin Ali ise onun çağdaşı Eretna Devleti hükümdarının lakabı ve adı olup Alâeddin Bey'den bu şekilde (Alâeddin Ali) bahsetmek doğru değildir. Şikârî'nin ona "Ebü'l-feth" denildiğine dair sözleri (*Karaman Tarihi*, s. 61, 107) kitâbelerce de doğrulanmaktadır.

743'te (1342-43) doğdu. Karaman Bey'in torunu Halil Bey'in oğludur. 1352'de Karaman Devleti tahtına çıkan ağabeyi Süleyman Bey'in yanında bulunarak onun en yakın yardımcısı oldu. Bu sırada Karamanoğulları'nın idaresinde İç İl'den başka ova bölgesinde sadece devlet merkezi Lârende (Karaman) bulunuyordu. Konya, Aksaray, Niğde ve Beyşehri'ye (Beyşehir) gelince bunlar Eretnalılar'a bağlı valiler tarafından idare ediliyor ve Konya ovasının en güzel otlaklarında da dâimî bir karışıklık unsuru olan Moğol oymakları oturuyordu. Ağır başlı, iyi kalpli ve dindar bir hükümdar olduğu anlaşılan Süleyman Bey 1361 yılında hânedandan Kasım ile diğer bazı devlet erkânı tarafından öldürüldü ve yerine tahta Kasım çıkarıldı. Bundan haberdar olan Alâeddin Bey ağabeyinin öcünü almak için harekete geçti ve topladığı askerle Lârende üzerine yürüyüp karşısına çıkan suikastçıları yendi; şehri ele geçirerek Karaman Devleti tahtına oturdu. Alâeddin Bey'in Karaman Devleti tahtına 1361 veya 1362'de geçmiş olduğu kabul edilebilir. Hükümdarlığının ilk yıllarını hâkimiyetini sağlamlaştırmakla geçirdi. Bu sırada Eretna ülkesinde de önemli olaylar cereyan ediyordu. Moğollar Eretna'nın yerine geçmiş olan oğlu Mehmed Bey'i yendikten sonra Kayseri'yi alıp yağmaladılar (1364). Sivas'a çekilmiş olan Mehmed Bey ise orada beyleri tarafından öldürüldü ve yerine çocuk yaştaki oğlu Alâeddin Ali geçirildi (Ekim 1365). Devletinin sınırlarını genişletmek isteyen Karamanoğlu Alâeddin Bey, Eretnalılar'ın içine düştüğü durumu fırsat sayarak harekete geçti ve ilk olarak Konya'yı Eretna Devleti'nin valisi Ali Zerger'in elinden aldı (768/1366-67) ve şehrin idaresini kardeşlerinden Dâvud Bey'e verdi. Bundan sonra Alâeddin Bey'in Akşehir, Ereğli ve diğer bazı yerleri de topraklarına kattığı anlaşılıyor. Alâeddin Bey bu esnada (769/1367-68), Moğollar'ın Eretna Hükümdarı Alâeddin Ali Bey'in kuvvetlerine yenilerek Orta Anadolu'nun batı kesimindeki mukavemetlerinin kırılmasından da faydalanarak Ilgın, Okluk Hisarı ile İshaklu'yu fethedip devletinin sınırlarını genişlettiği gibi Niğde, Develü, Yavaş Kara Hisarı, Aksaray ve diğer bazı kaleleri de alarak başarılarını sürdürdü. Hatta 777 (1375-76) yılında Ürgüp ve Kayseri'yi bile eline geçirdi. Fakat Kayseri'deki hâkimiyeti çok sürmedi. Şehir Eretnalılar tarafından geri alındı. Şikârî'nin belirttiğine göre (*a.e.*, s. 106-113) Alâeddin Bey daha sonra Frenkler ile şiddetli çarpışmaların ardından Silifke kıyılarındaki küçük Körkes (Korikos) ile Lamsi (Lamas) kalelerini fethetti. Tarsus ile Gülek Boğazı'ndaki kaleleri ele geçirmek gayesiyle Çukurova'daki Üçok Türkmenleri'nin Memlükler'e karşı mücadelelerini kuvvetle destekledi ve onlara arka çıktı. Şikârî, Gülek Kalesi'nin ele geçirildiğini bildiriyorsa da (*a.e.*, s. 116-117), Karamanlılar'ın burayı uzun müddet ellerinde tutamadıkları şüphesizdir. Neticede Alâeddin Bey'in Üçok Türkmenleri'ni tutması ve Tarsus üzerindeki ihtirasları onu ve haleflerini Osmanlılar'a karşı kuvvetli bir hâmi olan Memlükler'den mahrum bıraktı.

Eretna Devleti Hükümdarı Alâeddin Ali Bey'in veziri Kadı Burhâneddin 782'de (1380-81) nâibliğe geçti; bir müddet sonra da Ali Bey'in oğlunu hal'edip hükümdarlığını ilân etti. Fakat diğer birçok Eretnalı valiler gibi Kayseri Valisi Cüneyd de Kadı Burhâneddin'in hükümdarlığını tanımadı ve Kayseri bölgesini başına buyruk bir şekilde idare etmeye başladı. 1383 yılında Cüneyd, Ürgüp'ü Karamanlılar'ın elinden almak için harekete geçtiyse de onlara yenilip esir düştü. Ertesi yıl Kayseri'yi eline geçiren Kadı Burhâneddin Develü'yü de almak istedi, ancak Alâeddin Bey bunu önlemek için Cüneyd'i hapisten çıkartıp Develü'yü ona verdiğinden Burhâneddin de burayı almak arzusundan vazgeçti. 1386 yılında Alâeddin Bey'in müfrezeler göndererek oymaklarını perişan bir duruma düşürdüğünü söyleyen bazı Moğol beyleri Burhâneddin'e Karamanoğlu'nun ülkesine bir yağma akını yapılması teklifinde bulundular ve bu teklif onun tarafından kabul edildi. Develü'ye gelindiğinde Osmanlı Hükümdarı Murad Hüdâvendigâr'ın Karamanoğlu'nun üzerine yürüdüğü haber alındı. Burhâneddin böyle bir durumda Alâeddin Bey'e zarar vermenin kendisinden daha çok Osmanlı hükümdarının işine yarayacağını anlayıp hareketi durdurdu. Esasen Alâeddin Bey'den gelen bir elçi de bundan böyle Moğol oymaklarının incitilmeyeceği, Kayseri yörelerine akınlar yapılmayacağı ve Cüneyd'e yardım edilmeyeceği hakkında hükümdarı adına teminat vermişti. Kadı Burhâneddin'in tarihçisi Esterâbâdî, Alâeddin Bey'in sözünde ve andında durmayıp Cüneyd'i Kayseri yörelerinin yağmalanma ve yıkılmasına tahrik ettiğini yazmaktadır (*Bezm ü Rezm*, s. 313-314). Karamanlı-Osmanlı münasebetleri XIV. yüzyılda karşılıklı dostluk duyguları içinde başlamıştı. Alâeddin Bey'in Murad Hüdâvendigâr'ın kızıyla evlenmesi bu münasebetlerin güzel bir neticesi idi. Karamanoğlu'nun Osmanlı hükümdarına yazdığı mektupta "kalın başlık" olarak 100.000 akçe, 100 baş at, on katar deve, Türk kadifesi, Frenk kadifesi ile diğer kıymetli kumaşlar gönderildiği ifade edilmiştir (bk. Feridun Ahmed Bey, I, 104-105). Yine aynı husus ile ilgili olan nikâh akidnâmesinin 787 yılının Ramazan ayında (Ekim 1385) yazıldığı görülüyorsa da (bk. *a.e.*, I, 107), bunun 773'ten (1371-72) önce bir tarih olması gerekir. Çünkü tarihî takvimlerde Alâeddin Bey'in Murad Hüdâvendigâr'ın kızından olan oğlu Mehmed Bey'in 773'te doğduğu bildirilmektedir. Alâeddin Bey'in bu hanımının adı Melek Hatun olup kendisine Nefîse Sultan da denilmektedir. Lârende'de yaptırmış olduğu 783 (1381-82) tarihli medrese Karamanlı mimari eserlerinin en önemlilerinden biri sayılır. Melek Hatun, Alâeddin Bey'in en büyük oğlu Mehmed ile Karaman'ın anneleri idi.

Fakat bu iyi münasebetler fazla sürmedi ve Hamîdoğulları'na ait topraklara hâkim olmak gayreti yüzünden bozuldu. Kendilerini Selçuklular'ın vârisleri sayan Karamanlılar, Osmanlılar'ın kuvvetlenmelerini ve bilhassa Anadolu'da toprak kazanmalarını istemiyorlardı. Hatta Karamanoğulları'nın Ankara şehrinin Orhan Bey'in eline geçmesinden memnun kalmadıkları, Orhan Bey'in ölümü üzerine (768/1366-67) ahîleri tahrik ederek Osmanlı muhafız kuvvetini şehirden çıkarttıklarına dair bir rivayet vardır (bk. Neşrî, I, 189-193; Hoca Sâdeddin, I, 67; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, I, 160-161). Fakat bu rivayet doğru olsa bile Ankara'nın zaptı iki taraf arasında herhangi bir ihtilâf yaratmamıştı. Buna karşılık Murad Hüdâvendigâr'ın ikna yolu veya

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

tehdit ile Hamîdoğlu Hüseyin Bey'den ülkesine ait bir kısım toprakları satın alması, dostça münasebetlerin bozulmasına yol açtı. Alâeddin Bey, Osmanlı hükümdarının Rumeli'de seferde bulunmasını fırsat bilip Karaağaç, Eğirdir (Eğridir) ve Yalvaç şehirlerini işgal etti. Bu işgal esnasında yağmaların da yapıldığı, çok sayıda hayvan sürüldüğü anlaşılıyor. Alâeddin Bey bu yerleri evvelce Hamîdoğlu'ndan satın almış olduğunu iddia ediyordu. Karaman hükümdarının Hamîdoğlu'nun telkini üzerine bu yerleri işgal ettiği şeklinde de bir rivayet vardır ki doğru olabilir. Murad Hüdâvendigâr haklı olarak bunu savaş sebebi saydı ve Karaman ülkesine sefer açtı (1386). Alâeddin Bey, Murad Hüdâvendigâr'ın böyle bir harekette bulunacağını tahmin etmemişti. Barış yapmak için birbiri arkasından iki elçi gönderdi ise de Osmanlı hükümdarı verdiği karardan dönmedi. Bahar gelince ordusunun başında Karaman ülkesine yürüdü. Kalabalık (rivayete göre 70.000), bakımlı, donatımlı ve disiplinli olan bu orduda sayısı hiç de az olmayan hıristiyan hükümdarların kuvvetleri de vardı. "Beni gazâ etmekten alıkoydu" diyerek Karamanoğlu'na kızan Murad Hüdâvendigâr ile çevresindeki ulemâ ve şeyhler, müslümanlara karşı sevkedilen orduda hıristiyan askerlerinin bulunmasında dinî bakımdan bir mahzur görmemişlerdi. Alâeddin Bey de kalabalık bir ordu topladı, ancak bu ordu sayıca, donatımca ve mânevî kuvveti bakımından Osmanlı ordusunun gerisinde kalıyordu. Karaman ordusunda Orta Anadolu'daki bütün Moğollar yer almışlardı. Bu Moğollar ile Turgutlu, Bayburtlu, Varsak ve diğer birçok Türkmen oymaklarına mensup çok sayıda askerden meydana gelen Karaman ordusu Osmanlı askeri tarafından kolayca bozguna uğratıldı. Muharebenin Konya'ya iki konak mesafedeki Efrenk (Frenk) Yazısı denilen yerde yapıldığı anlaşılıyor. Kazanılan zaferle ilgili olarak Celâyir Sultanı Ahmed'e gönderildiği söylenen mektupta, savaşın 5 Şevval 788 (30 Ekim 1386) Çarşamba günü yapıldığı kaydedildiği gibi (bk. Feridun Ahmed Bey, I, 111), bu sefer münasebetiyle sürsat olarak **nüzül*** ve zahire hazırlamaları için kadılara gönderilen tevkî'ler de 788 yılı Ramazan ayının sonlarında yazılmıştır (bk. *a.e.*, s. 110). Bu sefer hakkında en mufassal bilgiyi veren Neşrî de seferin tarihi olarak aynı yılı veriyor (*Cihannümâ*, I, 218, 219). Halbuki İ. H. Uzunçarşılı seferin 788'de değil 789'da (1387) yapıldığını kabul ediyor (*Osmanlı Tarihi*, I, 249). Gerçekten, savaşın kasım ayının ortalarından sonra yapılmış olması Osmanlı savaş geleneklerine pek uygun düşmüyor. Bilindiği üzere Osmanlı seferlerinde kasım ayı girerken sefere son verilir, askerler ya ülkelerine dönerler veya kendilerine tahsis edilmiş kışlaklara çekilirlerdi. Bununla beraber elde daha kuvvetli reddedici deliller olmadığı için muharebenin kaynaklarda gösterilen tarihte yani 788 yılında yapıldığını kabul etmek daha uygun görünmektedir. Savaştan sonra Osmanlı ordusu bir müddet Konya'yı kuşattı ve Murad Hüdâvendigâr kızının araya girmesiyle teklif edilen barışı kabul etti. Buna göre Beyşehri Osmanlı idaresine geçti (bk. Neşrî, I, 234). Çağdaş müellif Esterâbâdî, Osmanlı hükümdarının Karamanoğlu'na ait olan Eğirdir'i fethettikten sonra geri döndüğünü bildirir (*Bezm ü Rezm*, s. 312-314).

Ancak, karısı ve bilhassa şartlar dolayısıyla tehlikeyi ucuz atlatan Alâeddin Bey mücadeleyi bırakmadı. Murad Hüdâvendigâr'ın Kosova'da şehid olduğunu (1389) haber alınca Beyşehri'ni zaptettiği gibi Batı Anadolu beylerini de yeni hükümdarla mücadeleye teşvik etti. Fakat Bayezid yaklaştığı zaman onunla savaşmaya cesaret edemeyip Ermenek'e çekildi ve oradan kayınbiraderine elçi gönderip barış istedi. Osmanlı hükümdarı onun bu isteğini yerine getirdi. Beyşehri'ne bağlı Köşk Bükü köyünün batısındaki yerler Osmanlılar'a ait olmak üzere barış yapıldı (1391). Buna göre Seydişehir ile Bozkır yörelerinin Osmanlılar'a verilmiş olması herhalde bahis konusu değildir. Bu arada Alâeddin Bey Kadı Burhâneddin'le de iyi geçinemedi; Kayseri yöresine düzenlenen tahrip ve yağma akınları ile Timur'a elçi gönderip bağlılığını bildirmesi, Kadı Burhâneddin'in Aksaray ve çevresindeki bazı kaleleri ele geçirmesine ve Karaman ilinde büyük bir yağmaya girmesine sebep oldu. Niğbolu Muharebesi sırasında (1396) Ankara'ya hücum eden Alâeddin Bey şehrin muhafızı Saru Temürtaş Bey'i esir aldı; ancak muharebenin kazanıldığını duyunca Osmanlı kumandanını kendi elçisiyle birlikte Bayezid'e gönderdiyse de Yıldırım Bayezid barış teklifini kabul etmeyip Karaman ülkesine yürüdü. Konya yakınlarında Akçay'da iki gün süren savaşta yenilen Alâeddin Bey Konya Kalesi'ne sığındı. Yıldırım Bayezid şehri kuşattı; kuşatmanın onuncu gününde Konyalılar, can ve mallarına bir şey yapılmaması karşılığında şehri Osmanlı hükümdarına teslim ettiler. Alâeddin Bey savaşarak kaçmaya çalıştı ise de yakalanarak kayınbiraderinin huzuruna götürüldü ve daha sonra da öldürüldü. Bu hâdisenin 800 (1397-98) yılında vuku bulduğu anlaşılıyorsa da hangi ayda olduğu hakkında bir şey söylemek mümkün değildir. Bayezid sadece Konya ile yetinmemiş, Lârende'yi aldıktan sonra Niğde'ye de yürüyüp burada bulunan Alâeddin Bey'in oğulları Mehmed ve Ali beyleri de esir alıp Bursa'da hapsettirmiştir. Bu harekât ile Karaman Devleti'nin ova bölgesindeki Konya, Lârende, Niğde, Yavaş Kara Hisarı (şimdiki Yeşilhisar), Ilgın, Said-ili (Kadınhanı), İshaklu, Akşehir, hatta belki Seydişehri, Bozkır şehir ve yöreleri Osmanlı ülkesine katılmış, İç İl denilen dağlık bölge yani Ermenek, Mut, Silifke, Gülnar, Anamur, Hâdim ve Belviran yöreleri yine Karamanoğulları'ndan Alâeddin Bey'in yeğeni ve Süleyman Bey'in oğlu Şeyh Hasan'ın idaresine bırakılmıştır. Yalnız, bazı vekāyi'nâmelerde yazıldığı gibi, Kadı Burhâneddin'in elinde bulunan Aksaray'ın da bu sırada Osmanlı idaresine geçmiş olması kabul edilemez.

Alâeddin Bey şüphesiz cesur, enerjik, ihtiraslı bir hükümdardı; her istikamette toprak elde ederek Karaman ülkesini çok genişletmiş olduğu bir gerçektir. Bu sebepledir ki Karaman beyleri, Memlük müelliflerinin onlar hakkında yazdıkları "Anadolu dağlarının hükümdarları" vasfından kurtulmuşlardı. Ancak Alâeddin Bey'in bu başarıları, bilhassa siyasî durumun pek müsait olmasından ve karşısında kuvvetli şahsiyetlerin bulunmamasından ileri gelmişti. Görüldüğü gibi Murad Hüdâvendigâr, Yıldırım Bayezid ve Kadı Burhâneddin gibi kuvvetli şahsiyetler çıkınca bunlar karşısında muvaffak olamamış, hatta aldığı yerler elinden çıkmış ve hayatını da kaybetmiştir. Alâeddin Bey'in halef ve seleflerinin çoğu gibi idare ettiği halka karşı şefkatle davrandığı söylenebilir. Şikârî'ye göre (*Karaman Tarihi*, s. 107, 113) Alâeddin Bey dört tekke ve yirmi bir han ile Mevlânâ'nın kabri üzerindeki Yeşiltürbe'yi yaptırmıştır. Onun birçok kaleyi zâviye haline sokup oralarda yoksullara ve yolculara sofra hazırlattığı da bilinmektedir. Alâeddin Bey, Lârende'de hisarın doğusunda bir cami ile bir türbe inşa ettirmişti. Şikârî, Osmanlı ku-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

mandanı Gedik Ahmed Paşa'nın saray yerine bir hisar yaparken malzemesinden istifade etmek için, diğer birçok camiler gibi bu camiyi de yıktırdığını ileri sürmektedir (*a.e.*, s. 112). Ona göre bu cami eşi görülmemiş bir eser idi. Ancak cami harap olmakla beraber 1476 yılında mevcut idi ve II. Bayezid devrinde yeniden kullanılmaya başlanmış, sonra yok olup gitmiştir (bk. Konyalı, s. 255-256). Alâeddin Bey'in güzel bir sanat eseri olduğu anlaşılan türbesi ise harap bir durumda da olsa günümüze kadar gelmiştir. Alâeddin Bey, bunlardan başka 1370 yılında bir zâviye de yaptırmıştı. Bu zâviyenin kitâbesinde, diğer kitâbelerde olduğu gibi, Ebü'l-feth unvanı ile anılmaktadır (bk. Konyalı, s. 231). Bu zâviyeye ait vakfiye de günümüze kadar gelmiştir (bk. *a.e.*, s. 252, 254). Alâeddin Bey babası Halil Bey gibi tahsilli bir hükümdardı. Şair Yârcânî'ye *Şehnâme* tarzındaki *Karamannâme*'yi yazdıran odur. Kaybolmuş olan bu eserin bazı ilâveler yapılarak mensur tarzda Şikârî tarafından Türkçe'ye tercüme edildiği bilinmektedir. Fakat bu tahsilli hükümdarın Türk kültür ve edebiyatına eser veya eserler kazandırılmasında gayret gösterdiğine dair hiçbir delil yoktur. Para kestirip kestirmediği de kesin olarak bilinmemektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Feridun Ahmed Bey, *Münşeâtü's-selâtîn*, İstanbul 1274, I, 90-91, 95-96, 101-103, 104-107, 108, 110, 111, 113; Esterâbâdî, *Bezm ü Rezm* (nşr. Kilisli Muallim Rifat), İstanbul 1928, bk. Dizin, s. 43, 48, 312-314; Şikârî Ahmed, *Karaman Tarihi* (haz. Mesut Koman), Konya 1946, s. 1-2, 61, 106-113, 116-117; Neşrî, *Cihannümâ* (Unat), I, 189-193, 215-235, 315-321; Hoca Sâdeddin, *Tâcü't-tevârîh*, İstanbul 1279-80, I, 67-68, 103-108, 128-129, 131-133; J. Schiltberger, *The Bondage and Travels of Schiltberger* (trc. Hakluyt Society), London 1879, s. 32; *İstanbul'un Fethinden Önce Yazılmış Tarihî Takvimler* (nşr. Osman Turan), Ankara 1954, s. 31-42; İ. Hakkı Konyalı, *Âbideleri ve Kitâbeleri ile Karaman Tarihi*, İstanbul 1967, s. 230-231, 233, 235, 252, 254, 255-256, 466; Uzunçarşılı, *Anadolu Beylikleri*, s. 13-14; a.mlf., *Osmanlı Tarihi*, I, 160-161, 189-193, 245-247, 249, 265, 295-298; Halil Edhem [Eldem], "Karamanoğulları'na Dair Vesâik-i Mahkûke", *TOEM*, II/11 (1327), s. 709-711; Faruk Sümer, "Anadolu'da Moğollar", *Selçuklu Araştırmaları Dergisi*, I, Ankara 1969, s. 125-126; a.mlf., "Karaman oğulları", *EI²* (İng.), IV, 619-625; Nihal Atsız, "Hicri 858 Yılına Ait Takvim", *Selçuklu Araştırmaları Dergisi*, IV, Ankara 1973, s. 256, 257; Mükrimin Halil Yınanç, "Bayezid I.", *İA*, II, 369-392; M. C. Şehâbeddin Tekindağ, "Karamanlılar", *İA*, VI, 316-330.

 FARUK SÜMER

ALÂEDDİN BEY CAMİİ

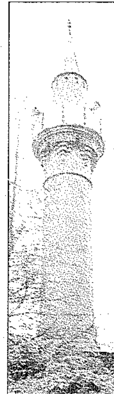
Bursa Kalesi içinde Türk devrinin ilk eseri olan cami.

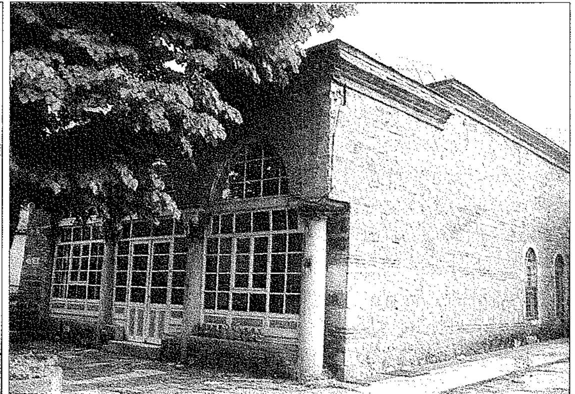
Âşıkpaşazâde ve Neşrî gibi erken Osmanlı devrini anlatan kaynaklar, Osman Gazi'nin oğullarından ve Orhan Bey'in kardeşi Alâeddin Bey'in Bursa Hisarı içinde bir mescid yaptırdığını ve evinin de bu mescidin yanında olduğunu bildirirler. Halen Alâeddin caddesinin sonunda bulunan caminin kapısı üstünde kâğıt üzerine yaldızla yazılmış 1306 (1888-89) tarihli bir levhada, ilk yapısının 726 (1326), ikinci yapısının 1278 (1861-62) tarihine ait olduğu ifade edilmektedir. *Bursa Vakfiye Defteri*'ndeki 733 (1332-33) tarihli vakfiyesinden Çatalburgaz ve Fotra adlı köylerin bu mescide vakfedildikleri öğrenilmekte ve böylece Alâeddin Bey Mescidi'nin (veya cami) Bursa'nın 1326'da fethinden çok kısa bir süre sonra yapıldığı anlaşılmaktadır.

Alâeddin Bey Camii, Bursa'da çok büyük zararlara sebep olan 1 Mart 1855'teki zelzelede hayli hasar görmüş, bu arada son cemaat yeri revakı da yıkılmıştır. 1278'de (1861-62) yapılan tamirinde, cami bazı kısımları değiştirilip revakı yeniden yapılmak, cephesine Türk sanatına çok yabancı üçgen biçiminde bir alınlık eklenmek ve herhalde kısmen yıkılan minaresi tamamlanmak suretiyle ihya edilmiştir. 1960 yılında Bursa Eski Eserleri Sevenler Kurumu tarafından bir tamir yaptırılmış ise de 1278 tamirinde esas mimariyi bozan bazı unsurlar kaldırılmamış, orijinal biçime dönmeye gayret edilmemiştir.

Cami, içten 8.13×8.30 m. ölçüsünde kare planlı bir yapıdır. Girişte dört sütunlu ve üç bölümlü bir son cemaat yeri vardır. Sol taraftaki minarenin kürsü kısmı son cemaat yeri duvarına gömülmüştür. Revak sütunlarının başlıkları devşirme Bizans başlıklarıdır. Bunlardan iki yanlardaki Bizans-İyon tipi, ortadakiler ise oymalı sepet biçimi başlıklardır. 1855 zelzelesinde yıkıldıktan sonra eskisine göre daha değişik biçimde alınlıklı olarak yapılan son cemaat yeri, 1960 tamirinde de bu esaslar dahilinde restore edilmiş, alınlık kaldırılmış, iki yan bölüm aynalı tonozlar, orta bölüm ise küçük bir kubbe ile örtülü kalmıştır. Kasnaksız bir kubbenin örttüğü **harim*** kısmının zemini zamanla yükseltildiğinden gerçek nisbetler kaybolmuştur. Yuvarlak gövdeli tuğla minarenin şerefe çıkması tuğladan kaba mukarnaslarla sağlanmıştır. Bu mukarnasların üst kenarından itibaren minarenin yenilenmiş olduğu tahmin edilebilir. Caminin içinde herhangi bir süsleme olmadığı gibi kapı, mihrap vb. unsurlar da gayet sadedir. Minberi ise Mevlevîhane'den getirilmiştir. Dış duvarlarda taşların etrafları tuğlalarla çerçevelenmek suretiyle renkli bir görünüm elde edilmiştir. Yan cephelerde 1278 tamirinde bozulan esas pencerelerin tuğla kemer kalıntıları görülür. Bu tamirde yapılan taş söveli ve yuvarlak kemerli pencereler caminin mimarisine çok yabancı kalmaktadır. Ayrıca bugün mevcut caminin batısında bir de hamamı vardı. Bursa'nın en eski hamamlarından olan bu yapı 1519'da 3900 akçe sarfedilerek tamir edilmiş, fakat XVII. yüzyıldan itibaren terkedildiği için harap olmuştur. Avlu duvarına bitişik sivri kemerli çeşmesi ise 1960'ta restore edilerek korunmuştur. Bursa'da yine kale içinde Kaplıca Kapısı'nın hemen iç tarafında Alâeddin Bey'in bir mescidinin daha olduğu biliniyor ise de bugün yeri bile belli değildir.

Alâeddin Bey Camii, Bursa'da Türk hâkimiyetinin ilk eseri ve işareti olarak





Alâeddin Bey Camii ve tuğladan yapılmış minaresi - Bursa

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

özel bir değere sahiptir. Bu bakımdan ilmî esaslara göre dikkatli bir araştırmadan sonra esas şekline göre ihyası arzu edilir.

BİBLİYOGRAFYA :

Kâmil Kepeci, *Bursa Hamamları*, Bursa 1943, s. 27-28; Sedat Çetintaş, *Türk Mimari Anıtları: Osmanlı Devri Bursa'da İlk Eserler*, İstanbul 1946, s. 31-32; Kâzım Baykal, *Bursa ve Anıtları*, Bursa 1950, s. 66-67; a.mlf., *Bursa Eski Eserleri Sevenler Kurumu 1960 Çalışmaları*, İstanbul 1960, s. 17-19; A. Gabriel, *Une capitale turque: Brousse*, Paris 1958, s. 49-50; Ayverdi, *Osmanlı Mi'mârîsi I*, s. 49-56.

 SEMAVİ EYİCE

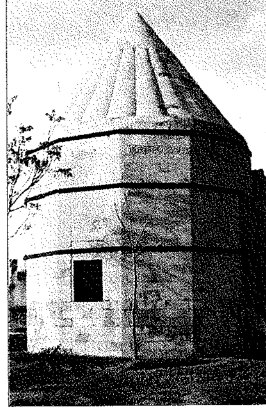
ALÂEDDİN BEY TÜRBESİ

Karaman'da Hisar mahallesinde XIV. yüzyıl sonlarına ait türbe.

Karamanoğulları soyundan Alâeddin Bey tarafından yaptırıldığı kabul edilmektedir. Şikârî, Alâeddin Bey'in "... gazâ mâlinden Lârende'de (Karaman) hisar kurbünde bî-nazîr bir câmi..." ile yanına bir türbe yaptırdığını söyler ve "kendüsi anda medfundur" diyerek bu hususu belgeler. 1361'de beyliğin idaresini ele geçirmiş olan Karamanoğlu Alâeddin Bey, 800'de (1397-98) Yıldırım Bayezid ile Konya'da yaptığı savaşta yenilip esir düşerek öldürüldüğüne göre bu türbeyi sağlığında yaptırmış olmalıdır. Yine Şikârî, Gedik Ahmed Paşa'nın Karaman'ı Osmanlı ülkesine kattıktan sonra, malzemesini, sarayın yerinde yaptırdığı hisarda kullanmak üzere Karamanoğulları'nın vakıf eserlerinin bazılarını yıktırttığı sırada bu caminin de yıkıldığını, fakat türbenin durduğunu bildirir. İ. Hakkı Konyalı'nın tesbitine göre, 881 (1476-77) tarihli *Vakıflar Defteri*'nde (nr. 564), civardaki birkaç köyde Karamanoğlu Alâeddin Bey Türbesi'ne vakfedilmiş bazı değirmenlerle arazi, bağ ve tarla gösterilmektedir.

Türbeye bitişik olan cami bilinmeyen bir tarihte yıkılarak ortadan kalkmış, son derece bakımsız kalan türbe, zamanla büyük ölçüde tahribe uğramıştır. Sivri külâhın ucu ve bir yanı tamamen yıkılmış, duvarlarda tehlikeli çatlaklar meydana gelmiştir. Türbe, 1965-1967 yıllarında Vakıflar İdaresi'nce tamir edilerek kurtarılmış ise de sonraları yine bakımsız kalmıştır.

Muntazam kesme taştan yapılan Alâeddin Bey Türbesi içten ve dıştan on iki cepheli bir gövde ile bunu örten dilimli bir külâhtan meydana gelir. Dış cephenin bir tarafında kalan izlerden evvelce caminin buraya bitişik olduğu anlaşılmaktadır. Hatta türbenin bu bitişik tarafta camiye açılan bir hâcet penceresi de (veya kapısı) bulunmaktadır. Benzeri binaların hepsinde olduğu gibi bu türbede de altta bir cenazelik mahzeni vardır. Burada evvelce bir mumyanın bulunduğu yolunda söylenti varsa da İ. Hakkı Konyalı 1966'da mahzende sadece etraftaki mezarlıktan toplanıp içeri atılmış kafa taslarına rastlamıştır.


Alâeddin Bey Türbesi-Karaman

Gövdenin yukarı kısmında çok güzel bir celî-sülüs hatla besmele-i şerif, binayı saran bir şerit halinde işlenmiştir. Çifte merdivenle çıkılan kapı, türbenin en itinalı yapılmış kısmıdır. Etrafında, içinde âyet yazılı bir çerçevenin bulunduğu kapı nişinin tacı mukarnaslı olup yukarısında "Allah" ve "Muhammed" adları işlenmiştir. Türbenin içinin evvelce çinilerle kaplı olduğuna da ihtimal verilebilir.

Alâeddin Bey Türbesi ve Camii'nin hemen yakınında 1927'de tamamen yıktırılan Emîr Mûsâ Medresesi ile Emîr Fahreddin Ahmed Türbesi, Rahime Hatun Hankahı ve Emîr Mûsâ Hamamı'nın bulunması, XIV. yüzyılda Karaman'ın bu mahallesinin mimari bakımdan güzel eserlerle dolu mâmur bir çevre olduğunu gösterir. Ancak zamanla bütün bu tarihî yapılar ortadan kalkmış, geriye sadece Alâeddin Bey Türbesi kalmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

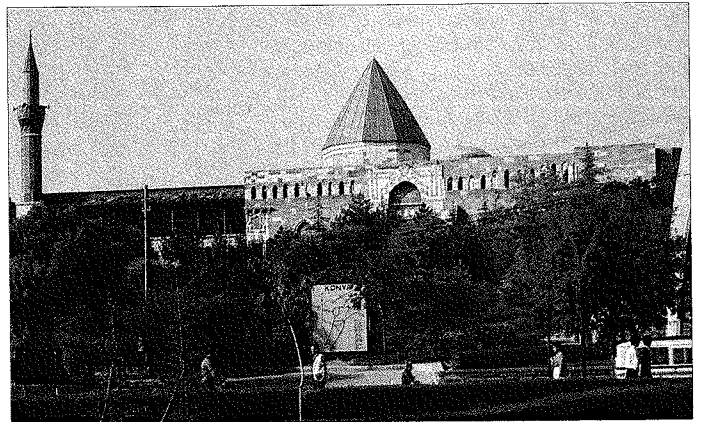
Şikârî Ahmed, *Karaman Tarihi* (haz. Mesut Koman), Konya 1946, s. 112; E. Diez v.dğr., *Karaman Devri Sanatı*, İstanbul 1950, s. 92-95; İ. Hakkı Konyalı, *Âbideleri ve Kitâbeleri ile Karaman Tarihi*, İstanbul 1967, s. 167, 256, 488-491; Yılmaz Önge, "Karamanoğlu Alâaddin Bey Kümbetinin Restorasyonu", *Rölöve ve Restorasyon Dergisi*, sy. 1, Ankara 1974, s. 21-45.

 SEMAVİ EYİCE

ALÂEDDİN CAMİİ

Selçuklular devrinde Konya'da yapılan bir cami.

Alâeddin Camii, şehrin ulucamii olarak, Konya'nın merkezini teşkil eden ve Alâeddin Tepesi denilen höyüğün üstünde, Selçuklu sarayının (bk. ALÂEDDİN KÖŞKÜ) yakınında inşa edilmiştir. Caminin kuzey cephesindeki kapı üstlerinde, mühr-i Süleyman biçiminde veya üç dilimli müzeyyen çerçeveler içine yerleştirilmiş pek çok kitâbe bu önemli Selçuklu mimari eserinin tarihini aydınlatmaktadır. Kuzeye açılan kapının üstünde sekiz uçlu yıldız biçiminde bir çerçevenin içindeki dört satırlık tarihsiz Arapça kitâbede yapının Sultan Alâeddin Keykubad tarafından bitirildiği ifade edilmektedir. Bu kitâbenin sağ tarafında mermer üzerine işlenmiş iki satırlık kitâbede ise cami mimarının Dımaşklı Mehmed b. Havlân, mütevellisinin Atabeg Ayaz olduğu belirtilmiştir. Caminin esas cümle kapısı üstündeki üç satırlık Arapça kitâbede de eserin Sultan Alâeddin Keykubad zamanında 617 (1220) yılında Atabeg Ayaz'ın nezaretinde tamamlandığı bildirilmiştir. Beş satır halindeki dördüncü


Alâeddin Camii-Konya

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

kitâbeden caminin yapımına Sultan I. Keykâvus'un emriyle 616'da (1219) Atabeg Ayas (burada Ayaz değil) nezaretinde başlandığı öğrenilmektedir. Esas cümle kapısının sağındaki beşinci dört satırlık Arapça kitâbede ise cami ve türbenin Kılıcarslan'ın oğlu şehid Sultan Keyhusrev'in oğlu Alâeddin Keykubad'ın 616 (1219) yılında Atabeg Ayaz'ın nezaretinde yapımını emrettiği ifade edilmiştir. Cümle kapısı kemeri üzerine yuvarlak bir çini pano yerleştirilmiştir. Bunun da yüzeyinde iç içe iki daire şeklinde Arapça iki yazı bulunmaktadır. İri harflerle olan dış dairede sultanın unvanları belirtilmekte, daha küçük harfli iç dairede ise 617 (1220) yılında Kerîmüddin Erdişah tarafından yapıldığı bildirilmektedir. Fakat bu zatın kimliği ve hangi hizmeti yaptığı tesbit edilememiştir. Yazı çini üzerinde olduğuna göre mihrap çinilerinin onun eseri olması mümkündür.

Bunlardan başka caminin batı duvarında da iki kitâbe vardır. Bunların her ikisinde de Sultan Alâeddin'in adı Keykubad olarak anılmaktadır. Doğu tarafındaki kapının üstünde bulunan uzunca manzum bir kitâbe ise Konya Valisi Sürûrî Paşa tarafından, 1307 (1889-90) yılında Sultan II. Abdülhamid'in fermanı ile, bir süredir harap ve bazı yerleri yıkılmış olan caminin tamir ve ihya edildiğini bildirmektedir.

Altunba vakfiyesinde Câmi-i Atîk, başka belgelerde Sultan Camii olarak anılan ve Sultan I. Mesud (1116-1155) tarafından yapımına başlanarak oğlu II. Kılıcarslan'ın (1155-1192) tamamlattığı caminin aynı yerde olabileceği İbrahim Hakkı Konyalı tarafından ileri sürülmektedir. Caminin içinde çok değerli ahşap bir minber vardır. Bunun kûfî yazılı kitâbeleri Sultan I. Mesud ile oğlu II. Kılıcarslan'ın adları ile sanatkâr usta Ahlatlı Hacı Mengüberti'nin adını verir. Ayrıca burada 550 (1155) tarihi de tesbit edilmektedir. Bütün bu kitâbelerden anlaşıldığına göre I. Mesud burada bir cami yapımını başlatmış ve herhalde küçük ölçüde olan bu eser, Sultan I. İzzeddin Keykâvus'un (1210-1219) son yılında genişletilmek için tamamen yıkılıp yeniden yapılmaya başlanmışken, ölümü üzerine kardeşi Alâeddin Keykubad (1219-1236) zamanında mimar Mehmed b. Havlân tarafından tamamlanmıştır. Bu mimarın bilhassa kuzey cepheyi inşa ettiğini kabul etmek gerekir. Bu inşaatın bina emîni ise Atabeg Ayaz'dır (veya Ayas).

İ. H. Konyalı 881 (1476-77) tarihli *Konya Evkaf Defteri*'nden Alâeddin Camii'nin Konya ile civarındaki köy ve kasabalarda bulunan evkafını da tesbit etmiştir. Başbakanlık Arşivi'ndeki 17 Zilhicce 1001 (14 Eylül 1593) tarihli *Mühimme Defteri*'ndeki bir kayıttan (nr. 71, s. 439), Alâeddin Camii'nin tamiri için Kara Ali Çavuş oğlu Mehmed Çavuş'un görevlendirildiği öğrenilmektedir. Yine Başbakanlık Arşivi M. Cevdet tasnifindeki *Evkaf Defteri*'nden ise (nr. 20433) caminin mütevellisi Mustafa'nın 1059 (1649) tarihli **arîza***sından, Sultan Alâeddin zamanından beri caminin damının karlarını kürelemekle görevli ve bu hizmet karşılığında vergiden muaf tutulan **zimmî***lerin yine bu hizmete devamlarının istenmesi üzerine, beş zimmînin bu işi yerine getirmelerinin kabul edildiği öğrenilmektedir. Ankara Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi'ndeki 475 sayılı *Defter-i Hazîne-i Evkāf-ı Selâtîn, Anadolu*'da (s. 14), 1183 (1769-70) ve 1186 (1772-73) yıllarında camideki görevliler, bir hatip, bir imam, bir cuma vâizi, ayrıca iki vâiz, bir dersiâm, iki müezzin, üç salâ müezzini, bir hâfız-ı kütüb, bir destârî, dört bevvâb, bir na'than, bir türbedar ve bir noktacı olarak gösterilmiştir. Bu görevlilerin bir kısmının eskiden caminin yanında olan ve bugün artık izi kalmayan medreseye ait oldukları tahmin edilebilir.

Alâeddin Camii, II. Abdülhamid tarafından yaptırılan tamir ve bazı değişikliklerden sonra, 1914-1918, 1920-1923 ve 1940-1945 savaş yıllarında askerî işlere tahsis edilerek kapatılmıştır. 1958'den itibaren duvarlarında çok tehlikeli çatlakların belirmesi üzerine tekrar kapatılarak tamirine başlanmış ve bu tamir hâlâ bitirilememiştir.

Alâeddin Camii bütünüyle tek devrede yapılmış bir bina olmadığı gibi burada değişik malzemeden faydalanılmıştır. Caminin **maksûre*** kısmının aslında bir kilise kalıntısı olabileceği yolunda vaktiyle Löytved tarafından ortaya atılan iddia ise hiçbir esasa dayanmamaktadır. İnşasında daha erken devirlere ait işlenmiş çeşitli parçalar da bolca kullanılmıştır. Bunların bazıları üzerleri yazılı İlkçağ kitâbeleridir. Mihrabın karşısındaki duvarda türbeye komşu kalın bir sütun gövdesi üzerindeki Grekçe yazı, bu sütunun İsaura'da bir kiliseye vakfedilmiş olduğunu ifade etmektedir. Zaten bir Selçuklu kaynağı da caminin yapımı için uzaklardan malzeme taşındığını haber verir. Avlunun kuzeye bakan ve caminin en gösterişli dış cephesini teşkil eden duvarın batı tarafındaki üst kısmında görülen dizi halindeki kemerli açıklıkları ayıran pâyeler de Bizans yapılarından getirilmiştir. Caminin içinde düz damını taşıyan kemerleri destekleyen sütunlar ve bunların başlıkları da cins ve şekillerinden açıkça görüldüğü gibi hep devşirme malzeme olup tam bir bütünlüğe sahip değillerdir. Bu sütun gövdeleri arasında, ortalarında düğüm biçiminde işlenmiş olanlar bilhassa dikkati çekmektedir.



Alâeddin Camii'nin kuzey duvarında, caminin Alâeddin Keykubad'ın emriyle tamamlandığını gösteren kitâbe

Alâeddin Camii, zamanla meydana gelmiş bir höyük üzerinde kurulmuş olmasından dolayı son yıllarda duvarları çatlamaya başlamıştır. Eskiden caminin kuzeyinde Selçuklu sarayı ve diğer taraflarında çeşitli binalar ve nihayet höyüğün eteğinde de çepeçevre bir sur duvarı bulunuyordu. Bütün bu yapıların ortadan kalkması ve ayrıca höyüğe yük bindiren büyük bir su deposunun yapılması sonunda, kayan toprak caminin geleceğini tehlikeye sokan bir durum meydana getirmiş ve duvarları çatlamaya başlamıştır. Erozyonu önleyici bir tedbir olmak üzere 1960'lı yıllarda tepenin ağaçlandırılmasına başlanmış ise de ağaçlar yetiştiğinde caminin uzaktan görünüşünü kapatır düşüncesiyle bu çalışmadan da vazgeçildiğinden Alâeddin Camii bugün çok tehlikeli bir duruma girmiştir.

Cami plan bakımından düzensizdir. Muhteşem cümle kapılarına sahip olan kuzey duvarının arkasında avlu uzanır.

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

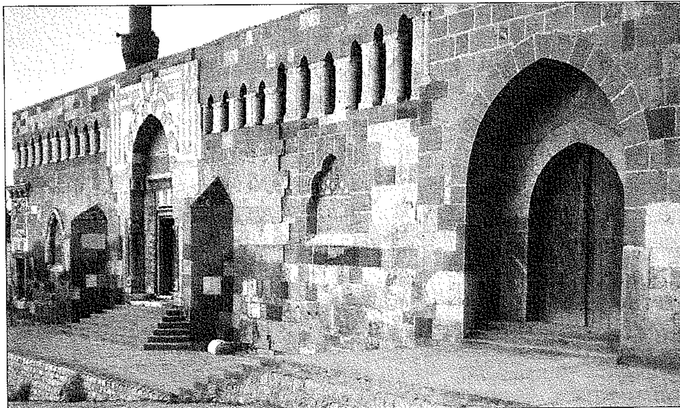
Bu avlunun camiye yakın kısmında iki türbe inşa edilmiş, bunlardan bir tanesi kanaatimize göre bitmeden yarım bırakılmıştır. Geç devirlerde avlunun büyük bir kısmı bir hazîre haline getirilmiştir. Kuzey duvarının dış yüzünde kale ve kervansaraylarda olduğu gibi mahmuz biçiminde payandalar vardır. Muhtemelen saraydan avluya geçişi sağlayan kapının bugün çok yüksekte kalmış olması da cami çevresindeki erozyonu belli eder.

En eski bölümün kıble tarafında maksûre kubbesi olan geniş **sahn*** ile bunun girişe nazaran sağında uzanan kanat olduğu tahmin edilebilir. Burasının Sultan Mesud'un yapımını başlattığı ilk cami olduğu sanılmaktadır. Burada kıble duvarına paralel uzanan sahnlar, üzerleri sivri kemerli sütunlarla ayrılmıştır. Caminin üstü düz bir dam ile örtülüdür. Yalnız mihraba uzanan geniş sahnın ucunda, maksûre üzerinde bir kâgir kubbe yükselir. Caminin güneybatı köşesinde duvarların bazı yerlerinde izleri görülen, boya ile yapılmış derz çizgileri iç satıhların bezenmesindeki prensibi gösterir. Ancak bu kanadın kuzeyde derinliğinin avluya doğru ne kadar geldiği bilinmemektedir. İki cephesi caminin içinde kalan türbenin camiye bu derecede yaklaşması mantığa aykırıdır. Kanadın, kuzey duvarının sonraları namaz mekânını genişletmek için avlu yönünde ileriye alınmış olması muhtemeldir.

Ortadaki kubbeli mekânın diğer yanındaki doğu kanadı ise çok daha geniş ve daha derindir. Kıble duvarına paralel altı sahn, sivri kemerleri taşıyan devşirme sütun dizileri ile ayrılmıştır. Bu kanada giriş doğrudan doğruya dışarıya (doğuya) açılan bir kapıdan olmaktadır. Herhalde esas yapıya ait olmayan ve Selçuklu devrine göre daha geç bir üslûp gösteren minare de bu kanadın kuzeydoğu köşesinde yükselir.

Alâeddin Camii'nin süslemesinde taş işçiliği bilhassa avlu cephesinin kuzeye açılan cümle kapılarından doğudakinde görülür. Saraya geçişi sağladığı tahmin edilen bu kapı Selçuklu sanatının sade ve zarif motifleri ile bezenmiştir. Büyük sivri kemerin alt kısmında zikzak yivli birer sütunçe vardır. Kemerin kavsi, tam ortada bir daire altında birleşen iç içe yarım yuvarlak geçmeler halinde işlenmiş, etrafı ise köşeli çizgiler şeklinde çerçevelenmiştir. Kapının sövelerine kabartma bezemeler doldurulmuştur. Girişin üstündeki lünetin içinde Selçuklu çinilerinde de görüldüğü gibi dört kollu yıldızlar işlenmiş, bunların tam ortasına mühr-i Süleyman biçimindeki sekizli bir yıldız çerçevenin içine kitâbe yerleştirilmiştir.

Maksûre kubbesinde ve mihrapta kalan parçalardan Alâeddin Camii'nde çini süsleme bulunduğu anlaşılmaktadır. Maksûrenin kubbesinin geçiş üçgenleri mozaik çinilerle kaplıdır. Bunlarda rozetler ve örgü (şebeke) motifleri görülür. Mihrap ise daha zengin bir bezemeye sahiptir. Helezonlu olarak dönen dal kıvrımları arasında bir yazı kuşağının mihrap nişini taçlandırmasına karşılık nesih bir yazı şeridi de mihrabın etrafını çerçeveler. 1889'da yapılan tamir sırasında mihrabın esas nişi içine yerleştirilen mermerden yeni bir mihrap, burada olması gereken çinileri ya mahvetmiş veya gizlemiştir. Evvelce caminin başka yerlerinde aslında çini kaplama olup olmadığı da bilinmemektedir. Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından 1968 yılında cami içinde yapılan çalışmalarda döşemenin altındaki dolguda mihrabın çinilerinden parçalar bulunmuştur. Geç devire ait mermer mihrabın sökülerek doğudaki sütunlu kanat bölümünün kıble duvarına monte edilmesi ve esas çinili mihrabın da bulunan parçaların yardımıyla onarılması kararlaştırılmıştır.



Alâeddin Camii'nin zengin bir cephe düzenlemesine sahip olan kuzey duvarı

Alâeddin Camii'nin içinde Türk sanatının çok değerli bir eseri olan ceviz ağacından bir minber vardır. Bunun kapısı üstündeki kûfî kitâbede Kılıcarslan'ın oğlu Sultan I. Mesud'un adı işlenmiştir. Alınlıkta da Mü'min sûresinin 16. âyetinin son kısmı yazılmıştır. Minber kapısının çevresindeki silmede ise pek çok unvandan sonra Kılıcarslan oğlu Mesud'un oğlu II. Kılıcarslan'ın adı anılmaktadır. Minberin şerefesinde bu güzel eseri meydana getiren ustanın adı belirtildikten başka minberin 550 yılı Recebinde (Eylül 1155) tamamlandığı da açıklanmaktadır. Böylece minberin işlenmesinin I. Mesud zamanında gerçekleştiği ve onun ölümü üzerine II. Kılıcarslan'ı da övücü yazıların ilâve edildiği tahmin edilebilir. Minber kündekârî denilen teknikte, geometrik şekillere göre biçilmiş parçaların yine geometrik desenlere göre birleştirilmesi suretiyle meydana getirilmiştir. Her bir parçanın dış yüzü de oyma motiflerle bezenmiştir. Merdivenin iki yan korkulukları ile şerefenin yanları ise ahşap şebekeli olarak yapılmıştır.

Alâeddin Camii'nin Selçuklu devrinden beri zeminini döşeyen son derecede değerli halıları vardı. Alman konsolosu J. H. Löytved 1905'te burada Selçuklu devrine ait sekiz halı tesbit etmişti. İstanbul'da Evkaf Müzesi (daha sonra Türk ve İslâm Eserleri Müzesi) kurulduğunda üçü çok yıpranmış olarak, diğerleri de parçalar halinde bu halılar 1914'te bu müzeye gönderilmiştir. Hepsi de Türk düğümü tekniği ile yünden dokunan bu halılarda kenar çerçevelerinde (bordür) kûfî yazılar görülür (envanter nr. 681, 683, 684, 685, 688, 689, 692, 693).

Her bakımdan çok zengin şekilde tefriş edildiği anlaşılan Alâeddin Camii'nin içinde değerli Selçuklu halılarından başka, 381 (991-92) tarihli, kûfî hatla yazılmış bir Kur'ân-ı Kerîm bulunduğunu, 1895'te camiyi ziyaret eden F. Sarre yazmaktadır. F. Sarre burada ayrıca 612'de (1215-16) Semerkantlı Mehemmed b. Ahmed Yûsuf tarafından yazılmış ikinci bir Kur'ân-ı Kerîm daha görmüştür. Mısır işi XIV. yüzyıla ait gümüş savatlı güzel bir kandil askısı da F. Sarre'nin dikkatini çekmiştir. Zengin oymalarla süslü muhteşem bir rahle ise halılardan önce İstanbul'a müzeye gönderilmiştir.

Alâeddin Camii'nin avlusunda iki tane de Selçuklu türbesi bulunmaktadır. İbadet mekânının genişletilmesi ve uzatılması sonunda bunların dış cepheleri kıs-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

men caminin içinde kalmıştır. Bu türbelerden birinin tam olmasına karşılık diğeri kubbe ve külâh eteğine kadar mevcuttur. Bizce bu türbenin yapımına başlandıktan bir süre sonra, henüz bilinmeyen bir sebepten dolayı inşaat durmuş ve bina öylece bırakılmıştır.

Tamam olan doğudaki türbe bir mahzen (mumyalık) üzerinde yükselen on köşeli kesme taştan bir gövdeye sahiptir. Bu ana kitlenin üstü kâgir bir kubbe ile örtülü olup dışarıdan bu kubbe piramit biçiminde yine on cepheli bir külâh ile gizlenmiştir. Gövdenin içinde duvarlarda nişler bulunmaktadır. Evvelce tuğla külâhın çini kaplı olduğu, kalan izlerden belli olmaktadır. Bu külâhın çevresinde lâcivert üzerine beyaz harflerle yazılı çini kitâbede "... bu imaretin yapılmasını Kılıcarslan oğlu Mesud'un oğlu Kılıcarslan'ın emrettiği ..." bildirilmekte, böylece türbenin II. Kılıcarslan zamanında inşa edildiği anlaşılmaktadır. Türbenin doğusundaki pencere üstünde ise yapının mimarı olarak Abdülgaffar oğlu Yûsuf adı geçmektedir. Kitâbede bu ustanın nereli olduğu belirtilmiş ise de bu yer adını Mehmet Önder Hucen, İ. H. Konyalı ise Cuha olarak teşhis etmişlerdir.

Türbenin içinde önceleri tamamen çini kaplanmış sandukalar vardı. Bunlar geç devirlerde dağılmış, çiniler sökülmüş, bir kısmı ortadan kaybolmuş, kalanlar ise gelişi güzel yapıştırılmıştır. Lâcivert zemin üzerine kabartma beyaz harflerden yazılar ihtiva eden bu çini kaplama, sandukaların altında yatanların adlarını veriyordu. İçeride bugün sekiz sanduka vardır. Herhalde evvelce hepsi de kitâbeli çinilerle kaplı olan bu sandukalardan günümüzde dört tanesi çıplak olup harç ile sıvanmıştır. Bu türbede yatanlardan birinin Sultan II. Kılıcarslan olduğu kesin olarak bilinmektedir. Çini kitâbelerden biri bunu açıkça ortaya koyar. Ancak babası Sultan Mesud'un türbesinin Amasya yakınında olduğu söylenmekte ise de onun cenazesinin de buraya getirilmiş olabileceğini ileri sürenler vardır. Nitekim İbn Bîbî'den, burada I. Mesud, II. Kılıcarslan ile I. Gıyâseddin Keyhusrev ve II. Rükneddin Süleyman Şah'ın yattıkları öğrenilmektedir. 1204'te ölen II. Rükneddin Süleyman Şah, 1205'te Kevele Kalesi'nde öldürülen III. Kılıcarslan, 1211'de Alaşehir yakınında yapılan savaşta şehid düşen I. Gıyâseddin Keyhusrev, 1237'de ölen I. Alâeddin Keykubad, 1246'da ölen II. Gıyâseddin Keyhusrev, 1266'da Uluborlu'da boğdurulan IV. Kılıcarslan ve nihayet 1284'te İlhanlılar tarafından öldürülen III. Gıyâseddin Keyhusrev'in bu türbeye gömülmüş olabileceği İ. H. Konyalı tarafından ileri sürülmüştür. M. Zeki Oral ve Mehmet Önder ise bunlara I. Kılıcarslan'ın oğlu Şehinşah ile III. Kılıcarslan, II. İzzeddin Keykâvus ile III. Keyhusrev'in de ilâve edilebileceğini kabul etmektedirler. Bugünkü durum karşısında bu hususta açık bir sonuca varmak imkânsızdır. Türbenin altındaki mahzende bulunması gereken mumyaların da buradan çıkarılarak tahrip edildikleri yolunda bir söylenti vardır. Fakat şu husus açıkça bellidir ki Alâeddin Camii önündeki türbe Selçuklu hânedanının büyük bir kısmının kabri olmuştur.

Avludaki ikinci türbe ise öncekinin batısında olup daha muhteşem bir mimariye sahiptir. Sekiz cepheli türbenin gövde bitimindeki saçağından sonrası yoktur. Evvelce üstünde bir kubbe ve külâh olup olmadığı da bilinmemektedir. Tamamlanmadan kalmış olması da mümkündür. İçinde bir mihrap bulunduğundan dolayı bazıları burayı mescid olarak kabul etmişlerse de binanın bir türbe olarak yapıldığı hiçbir şüpheye yer vermeyecek surette bellidir. Ayrıca türbelerin çoğunda mihrap bulunduğu bilinen bir gerçektir. Çok temiz bir işçilikle muntazam kesme taşlardan yapılan türbenin köşeleri zencerek kabartmaları ile süslenmiştir. Üst sövesi çift renkli taşlardan yapılmış kapısı, iki yanında sütunçeler olan dilimli bir sivri kemerin içindedir. Kapı üst sövesi ile büyük kemer arasındaki alınlıkta olan üç dilimli çerçeve içindeki kitâbe levhası boştur. Bundan da türbenin bitirilemediği sonucu çıkmaktadır. İçinde hiçbir sanduka bulunmayan bu türbenin mahzeni, İ. H. Konyalı'nın ifadesine göre uzun süre su sarnıcı olarak kullanılmış ve bunun için türbenin döşemesinin ortasında bir kuyu ağzı açılmıştır. Türbenin yan cephelerindeki pencereler de kapısı gibi bezemeli birer kemer içinde bulunmaktadır. Bu türbenin iç duvarları çepeçevre nişler halinde olup bunlardan kıble istikametinde olanı içine kabartma frizlerle bezenmiş ve mukarnaslar işlenerek güzel, zengin görünümlü bir mihrap yapılmıştır. İddialı bir sanat eseri hüviyetindeki bu güzel türbenin Selçuklu sultanlarından biri için yapıldığı kesin olmakla beraber kimin için inşa edildiği şimdilik bilinmemektedir.

Anadolu'da Türk medeniyetinin yayılmasında büyük hizmeti geçen Selçuklu Sultanlığı'nın bütün tarihinin merkezi olan Alâeddin Camii, kitâbeleri, süslemesi ve türbeleri ile değerli bir topluluk teşkil etmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

F. Sarre, *Reise in Kleinasien*, Berlin 1896, s. 47-48; a.mlf., *Konia: Seldschukische Baudenkmaeler*, Berlin, ts. (*Denkmaeler Persischer Baukunst* başlıklı kitabın bir bölümü, ayrıca basılmıştır), s. 7-9; a.mlf., *Seldschukische Kleinkunst*, Leipzig 1909, levha VI-VIII, XXII-XXIV; J. H. Löytved, *Konia: Inschriften der Seldschukischen Bauten*, Berlin 1907, s. 20-37; İ. Hakkı Konyalı, *Âbideleri ve Kitâbeleri ile Konya Tarihi*, Konya 1964, s. 293-317, 576-586; Katharina Otto-Dorn, *Türkische Keramik*, Ankara 1957, s. 20; Semra Ögel, *Anadolu Selçukluların Taş Tezyinatı*, Ankara 1966, s. 12-14; Mehmet Önder, *Mevlâna Şehri Konya*, Ankara 1971, s. 91-105; a.mlf., "Selçuklu Devri Konya Halıları", *TEt.D*, VII-VIII (1964-65), s. 46-48; Şerare Yetkin, *Anadolu'da Türk Çini Sanatının Gelişmesi*, İstanbul 1972, s. 28-29, 44-47; C. Huart, "Epigraphie Arabe d'Asie Mineure", *RS* (1894-95); M. Zeki Oral, "Konya'da Alâeddin Camii ve Türbeleri", *AÜİFD*, I (1956), s. 45-74; a.mlf., "Anadolu'da San'at Değeri Olan Ahşap Minberler, Kitabeleri ve Tarihçeleri", *VD*, V (1962), s. 29-34; Yılmaz Önge, "Alâeddin Camii'nin Çinili Mihrabı", *Ön Asya Dergisi*, IV/41, Ankara 1969, s. 8-9, 22.

 SEMAVİ EYİCE



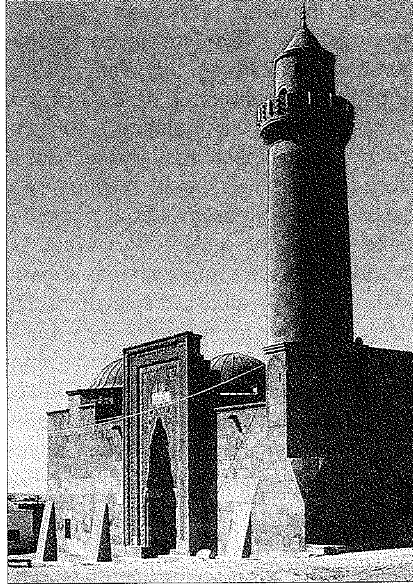
Alâeddin Camii'nin 616 (1219) tarihli kitâbesi-Konya

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

ALÂEDDİN CAMİİ

Niğde'de XIII. yüzyıla ait bir Selçuklu camii.

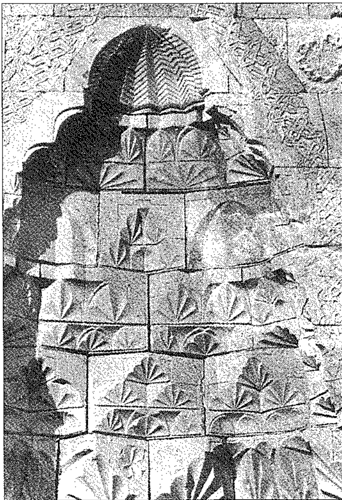
Niğde Kalesi içinde bulunan cami, Anadolu Selçukluları'nın **ulucami*** lerindendir. Üç satırlık mermer kapı kitâbesine göre I. Alâeddin Keykubad döneminde, onun adına Beşâre b. Abdullah (İmrahor Zeyneddin Beşâre Bey) tarafından 620 (1223) yılında yaptırılmıştır. Yine cümle kapısında niş tepesine yerleştirilmiş bulunan diğer bir kitâbeden, caminin mimarlarının "Mahmud'un oğulları Sıddık ve Gazi ustalar" şeklinde tanıtılan iki kardeş oldukları ve içeride kemer üstünde bulunan başka bir kitâbedeki "amel-i Sıddîk b. Mahmûd" ibaresinden de başmimarın Sıddık usta olduğu anlaşılmaktadır.

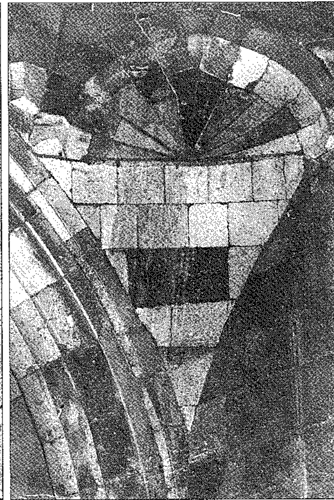


Alâeddin Camii - Niğde

Tamamı düzgün kesme taştan yapılmış olan cami, doğu yönünde yan tarafa alınmış âbidevî cümle kapısıyla dikkati çeker. Yapının yüksekliğini aşan ve tamamen geometrik motiflerle süslenmiş olan bu kapıdan başka kuzey yönünde, minarenin alt köşesinde klasik Selçuklu nişi şeklinde ikinci bir kapı daha bulunmaktadır. Biraz yüksekte olan bu kapı, ahşap hatıllı özel bir mahfile açılmaktadır. Bu unsur Anadolu Türk mimarisinde camilerde görülen (Sultanbey mahfili gibi) özel mahfillerin erken örnekleri arasındadır. Silindir biçimindeki minare, iki renkli kesme taşlardan yapılmış orijinal Selçuklu sanatı örneklerindendir.

Caminin ön bölümü, mihrap duvarı boyunca çapları, yükseklikleri ve şekilleri birbirinden farklı yanyana üç kubbe ile örtülüdür. Bu bölüm, kalın ve kademeli silmelere sahip üç geniş kemerle kuzeydeki bölümlerden ayrılmakta ve mihrap önünde enine gelişen bir ana mekân meydana getirmektedir. Diğer bölümler, caminin merkezindeki küçük bir iç avlunun etrafında yer alan mihrap duvarına dik tonozlarla örtülmüş bulunan üç nef biçiminde görülebilir. Ancak, bu yapıda mihrap duvarına dik, derinliğine bir gelişme söz konusu değildir. Büyük Selçuklu cami mimarisinin izlerini taşıyan bir planlama, enine gelişen mihrap önü kubbeli cami planıyla birlikte bir deneme mahiyetinde ele alınmış olmalıdır. Bu durum, yapının Anadolu Türk mimarisinin gelişme çizgisi içindeki önemini arttıran bir özellik olarak ele alınmalıdır. Mihrap ve minber taştandır.





Alâeddin Camii'nin mukarnaslı taç kapısı detayı ve yan kubbede geçiş unsuru olarak yapılmış pandantif ve tromp

BİBLİYOGRAFYA :

A. Gabriel, *Monuments Turcs d'Anatolie*, Paris 1931, I, 117-122, levha XXXIV-XXXVI; Oktay Aslanapa, *Türk Sanatı*, İstanbul 1973, II, 43-45.

 ARA ALTUN

ALÂEDDİN CAMİİ ve MEDRESESİ

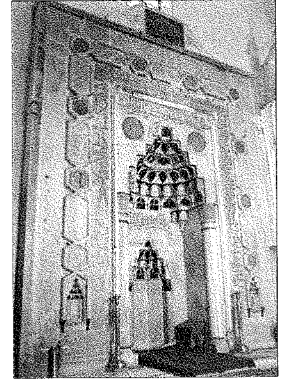
Sinop'un Camiikebir mahallesinde bulunan şehrin en büyük camii ve medresesi.

Bugün Ulucami adıyla da anılan yapı, 66×44 m. boyutlarında geniş bir dikdörtgen avlu ile bu avlunun güneyinde yer alan 66×22 m. boyutlarında cami mekânından oluşmaktadır. Altı pâyenin birbirinden ayırdığı enlemesine uzun iki nefli bir plana sahiptir. Neflerin üzeri çapraz tonozla, mihrap önü ortadaki diğerlerinden yüksek üç kubbe ile, avluya bakan nefin uçları da yine iki kubbe ile örtülmüştür. Beş girişle avluya açılan yapının cümle kapısı ana ekseni belirler. Son cemaat yerinde, uçlardaki kubbeli mekânları dışarıda bırakacak şekilde içerlek yapılan birer minarenin varlığı ve söz konusu kubbeli mekânlardaki teknik ve işleme farklılıkları, sonraki dönemlerde binaya çeşitli eklemeler yapıldığını göstermektedir. İbn Battûta'nın XIV. yüzyıl sonlarına doğru gördüğü camiyi tek kubbeli ve ahşap **maksûre***li olarak tasvir etmesinden, yapının çeşitli dönemlerde geçirdiği onarımlarla orijinal görünüşünü iyice kaybettiği anlaşılmaktadır. Avlunun batı kapısı üzerindeki kitâbeden, Candaroğlu Celâleddin Bayezid Bey (Kötürüm) tarafından 787 (1385) yılında esaslı bir onarım yaptırıldığı öğrenilmektedir. Binanın bu onarım sırasında ne tip değişiklikler geçirdiği bilinmemekle birlikte, binaya kuzey nefin uçlarında yer alan kubbeli ve çapraz tonozlu bölümlerin eklendiği ve dolayısıyla avlu yan duvarlarının buna göre yeniden düzenlenmiş olduğu kabul edilebilir. Avlunun kuzeydoğu köşesinde yer alan Candaroğulları Türbesi de bu onarım sırasında yapılmıştır. Orijinal minarelerinin ne zaman yıkıldığı bilinmeyen caminin kuzey avlu duvarı ortasındaki minaresi de sonradan eklenmiştir. Cümle kapısı içine konulan 833 (1430) tarihli kitâbeden de, Candaroğulları süsleme sanatının en güzel ör-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

neklerinden olan mihrap ve minberin I. İsfendiyar Bey tarafından yaptırıldığı öğrenilmektedir. Selçuklu tarzında girift süslemelere ve bir yazı kuşağına sahip mermer mihrabın bordürlerindeki kabartma zencerek motifleri diğer Candarlı mihraplarında da görülür. Mihrapla birlikte yapılan ve Evliya Çelebi'nin de methettiği minber, üstüne kubbenin çökmesiyle yıkılmış ve bazı parçaları İstanbul'daki Çinili Köşk'e götürülmüştür. Daha sonra 1709 ve 1725 yıllarında mihrap önü kubbesiyle çatı tamir edilmiştir. Avlunun batı kapısındaki Kötürüm Bayezid'in kitâbesi üzerinde yer alan ve Abdülmecid'in tuğrasını taşıyan 1267 (1851) tarihli kitâbe ise 1264'te (1848) başlayan tamiratın bitiş tarihini vermektedir. Sinop mutasarrıfı Tûfan Paşa tarafından yaptırılan bu uzun onarım sırasında cami kâgir olarak sağlamlaştırılmış ve direkler üzerine oturtulan ahşap son cemaat yeri ile kadınlar mahfili ve minber yenilenmiştir. Cami 1946 ve 1950 yıllarında da onarım görmüştür.

Alâeddin Camii'nin yapım yılı, plan özellikleri ve yaptıranı ile mimarının kimlikleri halledilememiş birer problem olarak kalmıştır. Binada bulunan en eski kitâbe, kuzeydeki ana girişte yer alan 666 (1268) tarihli kitâbedir ve caminin Muînüddin Süleyman Pervâne tarafından yaptırıldığını yazmaktadır. Ancak eserin, sonraki evkaf kayıtlarında ve halk arasında Alâeddin Camii adıyla anılması, Sinop'un 1214'te vuku bulan fethinden Muînüddin Pervâne zamanına kadar geçen yarım asır içinde ve özellikle en zengin dönemini yaşadığı I. Alâeddin Keykubad zamanında Selçuklu geleneğine uygun bir camiye sahip olmadığının düşünülemeyeceği, 1261'deki Trabzon Komnenosları'nın saldırısı sırasında iç kale dışında kalan bütün binaların tahrip edilmeleri ve bu eserin o bölgede tanınmayan Artuklu modelinde inşa edilmesi gibi sebepler, Alâeddin Camii'nin aslında Muînüddin Pervâne tarafından aynı plan üzerine yeniden yaptırılan daha eski bir yapı olduğunu düşündürmektedir. Bu düşünceyi doğuran, başlıcaları yukarıda belirtilen sebeplerin en önemlisi, eserin "Arap camileri" adı verilen, uzun saf tutmaya uygun, enine nefli ve geniş avlulu en eski cami tipinde yapılmış olmasıdır. Bu tip cami planının en çok, kuvvetli Arap etkisi taşıyan Güneydoğu Anadolu'da Artuklular ve değişik bölgelerde de Artuklu geleneğini sürdüren mimarlar tarafından tatbik edildiği bilinmektedir. Dolayısıyla Sinop gibi Artuklu bölgesinden bu derece uzak bir yerde bu tip bir camiye rastlanması, mimarının Artuklu olmasıyla açıklanabilir. Konuya bu düşünce doğrultusunda yaklaşıldığında, iç kalede kitâbesi bulunan eski Artuklu Hükümdarı Atabeg Esedüddin Ayas'ın probleme ışık tuttuğu görülmektedir. II. Sökmen'in veliaht tayin ettiği Atabeg Ayas, birkaç gün tahtta kaldıktan sonra bir saray darbesiyle hükümdarlıktan uzaklaştırılmış ve bir müddet sonra Anadolu Selçukluları'nın hizmetine girerek I. İzzeddin Keykâvus'un yanında Sinop'un fethine katılmış ve bir yıl sonra da şehrin surlarının tamir ve yenilenmesi faaliyetine mütevelli tayin edilmiştir. Konya Alâeddin Camii'nin çok nefli ekleri, Sultan Hanı (Aksaray) ve Han-Âbâd (Dinar-Çardak) gibi eserler başta olmak üzere, 1215'ten 1230'a kadar inşa edilen en önemli Selçuklu yapılarında mütevelli olarak görülen Atabeg Ayas'ın, bu inşaatlarda daima Güneydoğu Anadolulu veya Suriyeli mimar ve ustaları çalıştırdığı bilinmektedir. Bu bilgilerin ışığında, Alâeddin Camii'nin en fazla imar faaliyetinde bulunan büyük Selçuklu Hükümdarı I. Alâeddin Keykubad (ö. 1237) tarafından Atabeg Ayas'a inşa ettirildiği ve bu eserin Trabzon Komnenosları'nın 1261'deki işgali sırasında tamamen yıkıldığı, 1268'de de Muînüddin Pervâne tarafından eski temelleri üzerine ihya ettirildiği kuvvetli bir ihtimal olarak ileri sürülebilir. Buna göre de caminin ilk yapısının, mihrap önünde üç kubbeli ve yanlarla önde çapraz tonozla örtülen, minare kaidelerinin çıkıntı yaptığı enine iki nefli bir plana sahip olduğu kabul edilebilir.


Alâeddin Camii'nin mihrabı - Sinop


Alâeddin Camii ve Medresesi - Sinop

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Battûta, *Seyahatnâme* (trc. Mümin Çevik), İstanbul 1983, s. 355; Evliya Çelebi, *Seyahatnâme,* III, 75-78; Hüseyin Hilmi, *Sinop Kitâbeleri,* Sinop 1339, s. 14-16; *Répértoire chronologique d'épigraphie Arabe,* Cairo 1944, nr. 4605-5953; Oktay Aslanapa, *Türk Sanatı,* İstanbul 1973, II. c.; Ömür Bakırer, *Anadolu Mihrapları,* Ankara 1976, s. 224-231; Ara Altun, *Anadolu'da Artuklu Devri Türk Mimarisinin Gelişmesi,* İstanbul 1978; Fr. Taeschner, "Die Grosse Moschee in Sinop", *Atti del Secondo Congresso Internazionale di Arte Turca Venezia 1963,* Napoli 1965, s. 249-252; M. Ş. Ülkütaşır, "Sinop'ta Selçuklular Zamanına Ait Tarihî Eserler", *Türk Tarih Arkeologya ve Etnografya Dergisi,* sy. 5, Ankara 1949, s. 131-140; a.mlf., "Sinop'ta Candaroğullarına Ait Tarihi Eserler", *a.e.,* s. 187; M. Erdoğan, "Osmanlı Devrinde Anadolu Camilerinde Restorasyon Faaliyetleri", *VD,* VII (1968), s. 149-205; G. İnal, "Ortaçağ'da Anadolu'da Çalışan Suriye-Mezopotamya'lı Sanatçılar", *Sanat Tarihi Yıllığı,* XI, İstanbul 1981, s. 83-95; K. Erdmann, "Zur Türkischen Baukunst Seldschukischer und Osmanischer Zeit", *Istanbuler Mitteilungen,* VII, İstanbul 1985, s. 1-39.

 DENİZ ESEMENLİ

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

ALÂEDDİN EFENDİ

(bk. İBN ÂBİDÎNZÂDE).

ALÂEDDİN ERETNA

(bk. ERETNA, Alâeddin).

ALÂEDDİN HALACÎ

(ö. 715/1316)

Delhi sultanı (1296-1316).

Halacî hânedanına mensup olup genellikle Batı kaynaklarında Halcî ve Hılcî şeklinde kaydedilmesi, **halaç** kelimesinin Hindistan'daki yanlış telaffuzundan ileri gelmektedir. Amcası ve kayınpederi Celâleddin Fîrûz Şah zamanında Kara valisi iken, 1296'da hükümdardan izin almadan Dekken Krallığı'nın Devagiri (Divgîr; bugünkü Devletâbâd) şehrine başarılı bir sefer düzenleyerek büyük servet elde etti. Bu sefer, muhteris bir kişiliğe sahip Alâeddin Halacî'ye büyük bir şöhret kazandırdığı gibi elde ettiği servet de hükümdar olmasını sağladı. 29 Temmuz 1296'da, kazandığı başarıdan dolayı kendisini tebrike gelen amcası Celâleddin Fîrûz Şah'ı öldürttü. Onun yerine tahta çıkarılan veliaht Rükneddin İbrâhim'i de büyük paralar harcayarak bertaraf etti. 21 Aralık 1296'da Delhi'ye gelerek hükümdar oldu. Kardeşi Elmas Bey'i Uluğ Han unvanıyla ordu kumandanı tayin ederek iç isyanları bastırdı. İstilâcı Moğollar'ı birçok defa mağlûp etti ve onların bir tehdit unsuru olmalarına engel oldu. Moğol tehlikesinin ortadan kaldırılmasından sonra Hint fütuhatına girişerek 1299'dan 1305'e kadar, Gucerât-Nehrivâle başta olmak üzere bütün Kuzey Hindistan'ı ele geçirdi. 1312 sonlarında kuzeyde Mültan, Lahor ve Delhi'den güneyde Dvârsamudra'ya, doğuda Lahnanti ve Sonargaon'dan batıda Tatta ve Gucerât'a kadar bütün Kuzey ve Orta Hindistan Delhi Sultanlığı'na bağlandı. Hatta bir ara Himalayalar'dan geçerek Çin'i bile fethetmeye niyet etti. Ancak kurmuş olduğu imparatorluk, onun 6 Şevval 715'te (3 Ocak 1316) ölümüyle gücünü kaybetti ve kısa bir süre sonra da parçalandı.

Alâeddin Halacî, tahsil görmediği halde kuvvetli şahsiyeti sayesinde iyi bir idareci ve devlet adamı oldu. Onun döneminde ülkede ticaret, sanayi ve ziraat hayli gelişmiş, saraylar, sarnıçlar, kaleler, camiler, türbeler, hamamlar ve medreseler birbiri ardınca yükselmiş, Delhi bir ilim ve kültür merkezi haline gelmiştir. Bilhassa Hasan-ı Dihlevî ve Hüsrev-i Dihlevî onun teveccühünü kazanmışlardır. Hüsrev-i Dihlevî onun saltanat dönemine ait birçok eser kaleme alarak kendisine takdim etmiştir. Alâeddin Halacî muhteris bir hükümdar olmasına rağmen ülkenin her yanında, gerek müslüman gerekse gayri müslim bütün halka adaletle hükmetmiş, suistimali görülenleri şiddetle cezalandırmıştır. Bununla beraber kazandığı zaferlerden gurura kapılarak İskender-i Sânî lakabını almakla kalmamış, yeni bir din kurmak hevesine de kapılmıştır. Ancak yakınları tarafından bu düşüncesinden vazgeçirilen Alâeddin Halacî hayatının son devrelerinde, Hint müslümanları arasında nüfuz sahibi Şeyh Nizâmeddin Evliyâ ile Rükneddin'e büyük hürmet göstermiş ve bilhassa Şeyh Nizâmeddin'e itimat etmiştir. Kutb Menâr'ın yerini alacak bir kule inşasına başlamışsa da bunu tamamlamaya ömrü yetmemiştir. Muhtemelen oğlu tarafından yaptırılan türbesi ise bugün eski Delhi'de çok bakımsız bir durumdadır.

BİBLİYOGRAFYA :

N. Wright, *The Coinage and Metrology of the Sultāns of Dehlī*, New Delhi 1974, s. 88-95, 105-107; J. T. Wheeler, *India under the Muslim Rule*, Delhi 1975, I, 51-66; M. T. Titus, *Indian Islam*, New Delhi 1979, s. 6, 12, 23, 27, 67, 151; S. C. Raychoudhory, *History of Muslim India*, Delhi 1986, s. 95-121; M. Fuad Köprülü, "Alâeddin Halacî", *İA*, I, 279-281; a.mlf., "Fîrûz Şah Halacî", *İA*, IV, 660-666; T. W. Haig, "Halacî", *İA*, V/1, s. 108-109; P. Hardy, "Dihlī Sultanate", *EI*² (İng.), II, 268-269; N. H. Zaidi, "ʿAlāʾ-al-Dīn Ḳaljī", *EIr.*, I, 779.



YUSUF HALAÇOĞLU

ALÂEDDİN KEYKUBAD

(bk. KEYKUBAD).

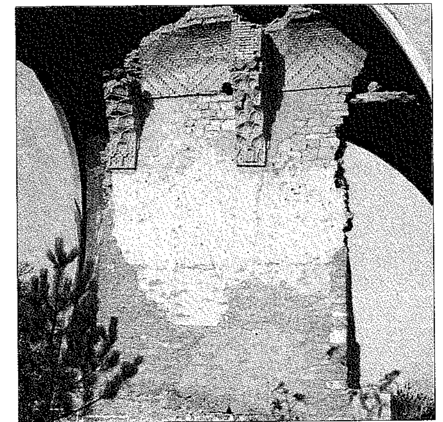
ALÂEDDİN KÖŞKÜ

Konya'da Selçuklu sultanlarının sarayının kalıntısı.

Bu köşk öteden beri Sultan Alâeddin'in adıyla tanınmakta ise de Kâtip Çelebi, Konya'da Kılıcarslan'ın yaptırdığı bir köşk bulunduğunu bildirmiş, 1907'de Konya kitâbelerini yayımlayan J. H. Löytved de burada pencere etrafındaki çini kitâbede Kılıcarslan'ın adının okunduğunu belirtmiş ve bunun ancak IV. Kılıcarslan (1249-1266) olabileceğini iddia etmiştir. Sonraları Max van Berchem ise yazıdaki "izzü'd-dünyâ ve'd-dîn" ifadesine dayanarak bâninin II. Kılıcarslan (1155-1192) olması gerektiğini ileri sürmüştür (bk. Sarre, *Der Kiosk von Konia*, s. 37). Buradaki çinilerin teknik özelliklerini göz önünde tutan F. Sarre gibi Abdülkadir Erdoğan, Mehmet Önder ve Oktay Aslanapa da bânisinin II. Kılıcarslan olması gerektiği görüşünü benimsemişlerdir. 1648'de Konya'ya gelen Evliya Çelebi, İzzeddin Kılıcarslan'ın 569'da (1173-74) Konya Kalesi'ni yaptırdığını ve bu arada Eyvân-ı Kisrâ'yı andıran kemerli büyük bir köşk ve divanhane inşa ettirdiğini bildirmektedir. Ancak yine Evliya Çelebi'nin ifadesine göre, zelzeleden yıkılan bu köşkü Alâeddin Keykubad tamir ettirmiş ve böylece buraya Sultan Alâeddin'in adı verilmiştir. Selçuklular'dan sonra Karamanoğulları tarafından da kullanılan köşk, XVII. yüzyıla kadar Osmanlı beylerbeyilerine ikametgâh olmuş, fakat bu yüzyıl içinde terkedilmiştir. Çevresinde bulunan sarayın taşlarının alınmaması için 1083'te (1672-73) bir ferman çıkmıştır. Ch. Texier, XIX. yüzyıl başlarında da köşkün harap halde olduğunu yazmaktadır. Birçok süsleme unsurları ile yüzyılın başlarında hâlâ ayakta duran bu çok değerli Türk sanat ve tarih anıtı, ne yazık ki bakımsızlıktan kısmen çökmüş, sonra da 1905-1908 yılları arasında, yapılan itirazlara rağmen, Konya Valisi Cevad Bey'in emri ile yıktırılmıştır.

Alâeddin Köşkü, Konya'nın ortasında yükselen ve Alâeddin tepesi denilen hö-

Alâeddin Köşkü'nün kalıntıları - Konya



Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

yüğü çeviren Selçuklu devri surlarının bir burcu üzerine oturtulmuştu. Etrafında ve surların iç tarafında Alâeddin Camii'ne doğru Selçuklu sarayının diğer binaları ve bahçelerinin yer aldığı muhakkaktır. Köşk bu sarayın **cihannümâ***sı durumunda idi. Alâeddin Camii'nin kuzeyindeki yamaçta bulunan bu yapı, 1835'te Texier'nin çizdiği resimden anlaşıldığına göre, daha o vakit de harabe halinde olmakla beraber bütünlüğünü ve tezyinatını koruyordu. 1907 yılında köşk ve altındaki burcun büyük kısmı yıktırılmış, kalıntının bir bölümü de zamanla yok olmuştur. 1961'de burada evvelce yapı olduğunu gösteren şekilsiz, kerpiç bir iç dolgu, betondan garip bir sundurma ile örtülerek güya korunmaya alınmıştır.

Konya surlarının pek çok yerinde olduğu gibi, köşkün kaidesini teşkil eden kesme taş kaplı burcun alt tarafında iki niş içine yerleştirilmiş oturur vaziyette birer aslan heykeli vardı. Bunlardan biri 1908'de İstanbul'a müzeye getirildi. Kare burcun üst tarafında her cephede dışarı taşkın üçer konsol bulunuyordu. Mukarnaslarla süslenen bu konsolların aralarında çini ile yapılmış geometrik süsleme vardı. Bu konsollar burcun üstündeki ve tek mekândan ibaret köşkün evvelce etrafını çeviren bir balkonu taşıyordu. Kare planlı köşk ise şehre bakan tarafta sivri kemerli geniş bir açıklık ile bu balkona geçişi sağlıyor, yan cephelerde ikişer pencere bulunuyordu. Cami tarafındaki cephe evvelce yıkıldığından, ne biçimde olduğunu tam olarak anlamak mümkün değildir. Herhalde köşke esas saraydan geçişi sağlayan bir bağlantı mekânı ile belki de bir merdivenin bulunduğu düşünülebilir. Köşkün şehre bakan cephesinde üstte yine iki konsol vardı. Bunlar balkonu da örten geniş ahşap bir saçağı taşıyordu. Anlaşıldığına göre yapının üstü piramit biçiminde ahşap bir çatı ile örtülü idi.

Köşkün dış ve iç duvarları çini ve alçı bezemelerle kaplanmıştı. Balkona açılan sivri kemeri çerçeveleyen bir yazı şeridinde, lâcivert üzerine beyaz kabartma harflerle Kılıcarslan adına kitâbe uzanıyordu. Sivri kemerle yazı arasındaki üçgenleri sekizgen ve yıldız biçiminde çiniler süslüyordu. Bunların sekizgen şeklinde olanlarında insan tasvirleri vardı. Nitekim bir tanesinde bir süvari görülmektedir. İçeriye ait çiniler ise genellikle yıldız biçiminde olup, bunlarda "minaî" tekniğinde işlenmiş, bağdaş kurmuş halde karşılıklı oturan, çalgı çalan insanlar veya kanatlı aslan (sîmurg ?) tasvirleri yer alıyordu. Bu çinilerden bir kısmı Almanya, Fransa, İsveç ve Amerika'daki müze ve koleksiyonlara gitmiştir. Çini satıhları etrafında şerit halinde dolaşan alçı (mermer tozu) kabartmalarda ise çeşitli süs motiflerinden ve zencereklerden başka, koşuşan av hayvanları ile onları kovalayan av köpekleri, at üstünde ejderlerle çarpışan kahramanlar, çeşitli hayvanlar ve kuşlar vardı. Bu süslemelerden bazı parçalar bugün Berlin, Paris ve İstanbul'daki müzelerdedir. Texier'nin çizdiği bir resim bütün mukarnasların içlerinin bile renkli alçı süslemeler ile dolu olduklarını göstermektedir. Konya'dan Berlin'e götürülen çok ufak ve üzerinde renkli motifler bulunan bir tahta parçası da büyük bir ihtimalle bu köşkün ahşap aksâmına aittir. 1941'de yapılan bir kazıda bulunan çiniler ise şimdi Konya Müzesi'ndedir.

Anadolu'da Selçuklu Türkleri'ne ait bu çok güzel ve değerli sanat eserinin tahribi, medeniyet tarihimizde yeri doldurulamayacak bir kayıptır.



Alâeddin Köşkü kalıntılarını ve Alâeddin Camii'ni gösteren bir gravür (Ch. Texier, *Description de l'Asie Mineure*, Paris 1839-1849, s. 100)

BİBLİYOGRAFYA :

Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, III, 19; Ch. Texier, *Description de l'Asie Mineure*, Paris 1839-49, s. 100, 496-499; a.mlf., *Asie Mineure*, Paris 1862, s. 662, levha 32; a.mlf., *Küçük Asya* (trc. Ali Suad), İstanbul 1339, III, 204-205; F. Sarre, *Reise in Kleinasien*, Berlin 1896, s. 45-46; a.mlf., *Konia, Seldschukische Baudenkmaler*, Berlin 1921; a.mlf., *Der Kiosk von Konia*, Berlin 1936, s. 37; a.mlf., *Konya Köşkü* (nşr. ve trc. Şerafettin Uzluk), Ankara 1967; J. H. Löytved, *Konia: Inschriften der Seldschukischen Bauten*, Berlin 1907, s. 56-57; Mehmet Önder, *Mevlânâ Şehri Konya*, Konya 1962, s. 161-164; İ. Hakkı Konyalı, *Âbideleri ve Kitâbeleri ile Konya Tarihi*, Konya 1964, s. 179-184; Oktay Aslanapa, *Turkish Art and Architecture*, London 1971, s. 162; a.mlf., *Türk Sanatı*, İstanbul 1973, II, 174; G. Mendel, "Le Palais des Sultans Seldjoukides a Konia", *Bulletin de l'Art Ancien et Modern*, Paris 1907, s. 183; J. Strzygowski, "Der Kiosk von Konia", *Zeitschrift für Geschichte der Architektur*, I, Berlin 1907, s. 3-9; Hamdizâde Abdülkadir [Erdoğan], "Alâeddin Köşkü", *Babalık*, Konya 29 Kasım 1914; M. Akok, "Konya Alâeddin Köşkü", *TEt.D*, XI, İstanbul 1968, s. 47-73.

 SEMAVİ EYİCE

ALÂEDDİN MUHAMMED TEKİŞ

(bk. TEKİŞ, Alâeddin).

ALÂEDDİN es-SEMERKANDÎ

(bk. SEMERKANDÎ, Alâeddin).

ALÂEDDİN es-SEMERKANDÎ

(علاء الدين السمرقندي)

***Bahrü'l-ʿulûm* adlı Kur'an tefsiriyle tanınan âlim**

(bk. BAHRÜ'l-ULÛM).

ALÂEDDİN et-TRABLUSÎ

(bk. TRABLUSÎ, Alâeddin).

ALÂEDDİN et-TÜRKMÂNÎ

(bk. İBNÜ't-TÜRKMÂNÎ, Alâeddin).

ALÂÎ

(العلائي)

Ebû Saîd Salâhuddîn Halîl b. Keykeldî (ö. 761/1359)

Şamlı muhaddis ve fakih.

Türk asıllı bir asker çocuğu olarak Dımaşk'ta doğdu (694/1295) ve orada büyüdü. On yaşında iken hadis dinlemeye başladı. Tahsil için Kudüs, Mekke, Mısır

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. -- Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

gibi ilim merkezlerine birçok seyahatler yaptı. Aralarında Ahmed b. İbrâhim el-Fezârî, Kemâleddin b. Zemlekânî, İbn Teymiyye, Cemâleddin el-Mizzî ve Zehebî gibi bilginlerin de bulunduğu 700'den fazla âlimden feyiz aldı. Sened, metin, ricâl ve ilel gibi hadisin çeşitli branşlarında uzmanlaştı. Hac maksadıyla defalarca Hicaz'a gitti ve orada mücâvir olarak uzun süre kaldı. Şam'daki Nâsıriyye (1318) ve Esediyye (1323) medreselerinde, ayrıca Kudüs'teki Salâhiyye (1331) ve daha sonra Tenkîziyye medreselerinde hadis dersleri verdi. Bu arada müfessir İbn Kesîr ve kendinden sonra Salâhiyye Medresesi'nde hocalık yapan damadı İsmâil b. Ali el-Kalkaşendî, kızı Esmâ bint Halîl gibi birçok âlim yetiştirdi. Bu sırada Hanbelîler'le arasında ilmî konularda anlaşmazlıklar oldu.

Sağlam bir zihin yapısına, ince bir anlayışa, dinî, ilmî ve ahlâkî meziyetlere sahipti. Güzel şiirleri edebî zevkinin delili sayılır. "Zamanının hâfızı, fıkıh, usul ve benzeri ilimlerde imam, zeki, araştırıcı, cömert ve belâgat sahibi bir âlim" diye anılan Alâî'yi Sübkî, kendisinden sonra yerini doldurabilecek kişi olarak göstermiş, Irâkī de onu "Doğu'nun ve Batı'nın hâfızı" diye nitelendirmiştir.

Kitaplarını Şam'daki Samsatiyye Hankahı'na vakfeden Alâî, 5 Muharrem 761'de (27 Kasım 1359) Kudüs'te vefat etti.

Eserleri. Elliye varan eserlerinin (bk. Brockelmann, *GAL*, II, 76-77; *Suppl.*, II, 68) belli başlıları şunlardır: **1.** *el-Mecmûʿu'l-müzehheb fî ķavâʿidi'l-mezheb.* Şâfiî fıkhına ait olup Süleymaniye Kütüphanesi'nde nüshaları bulunmaktadır (Kara Çelebizâde, nr. 91; Ayasofya, nr. K 1386, O 1387 ve Şehid Ali Paşa, nr. 667). **2.** *Tehẕîbü'l-uṣûl fî eḥâdîs̱i'r-Resûl.* İbnü'l-Esîr'in *Câmiʿu'l-uṣûl li eḥâdîs̱i'r-Resûl* adlı eserinin muhtasarı olup bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir (Yenicami, nr. 179). **3.** *Kitâbü'l-Muḫtelitîn* (Köprülü Ktp., nr. 386). **4.** *el-Emâli'l-erbaʿîn fî aʿmâli'l-müttekīn* (Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 1181/11). **5.** *el-Mevridü'r-râvî fi'l-mevlidi'n-nebevî* (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 5293/5, vr. 112-159). Aynı konuya dair *ed-Dürretü's-seniyye fî mevlidi ḫayri'l-beriyye*'si de yine aynı kütüphanede aynı mecmuanın içindedir (nr. 5293/4, vr. 94-111). **6.** *el-ʿUdde ʿinde'l-kerb ve'ş-şidde* (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 276/2, vr. 22-33). **7.** *Câmiʿu't-taḥṣîl fî aḥkâmi'l-merâsîl.* Eser Hamdi Abdülmecîd es-Selefî tarafından neşredilmiştir (Bağdat 1397/1978; Beyrut 1986). **8.** *Taḥķīķu'l-murâd fî enne'n-nehye yaķtezi'l-fesâd.* Usûl-i fıkha dair olup Dımaşk'ta basılmıştır (1975, 1982). **9.** *Buġyetü'l-mültemes fî sübâʿiyyâti ḥadîs̱i'l-İmâm Mâlik b. Enes.* Bu eser de Hamdi Abdülmecîd es-Selefî tarafından neşredilmiştir (Beyrut 1985).

BİBLİYOGRAFYA:

Ebü'l-Mehâsin el-Hüseynî, *Ẕeylü Teẕkireti'l-ḥuffâẓ*, Haydarâbâd 1376/1956, s. 43-47; Sübkî, *Ṭabaķāt*, X, 35-38, 181, 197, 209, 224; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIV, 267; İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, II, 90-92; İbn Tağrîberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire*, Kahire 1956 — Kahire 1383/1963, X, 337; Süyûtî, *Ṭabaķātü'l-ḥuffâẓ* (Lecne), s. 528-529; a.mlf., *Ẕeylü Ṭabaķāti'l-ḥuffâẓ li'ẕ-Ẕehebî* (*Ẕeylü Teẕkireti'l-ḥuffâẓ* içinde), Haydarâbâd 1376/1956, s. 360-361; Dâvûdî, *Ṭabaķātü'l-müfessirîn*, I, 165-166; İbnü'l-İmâd, *Şeẕerât*, VI, 190-191; Brockelmann, *GAL*, II, 76-77; *Suppl.*, II, 68; *Mu.Fs.*, II, 371-372.


SELMAN BAŞARAN

ALÂİK

(bk. ALÂKA).

ALÂİM-i SEMÂ

(bk. GÖK KUŞAĞI).

ALÂİYE

(bk. ALANYA).

ALÂİYE BEYLİĞİ

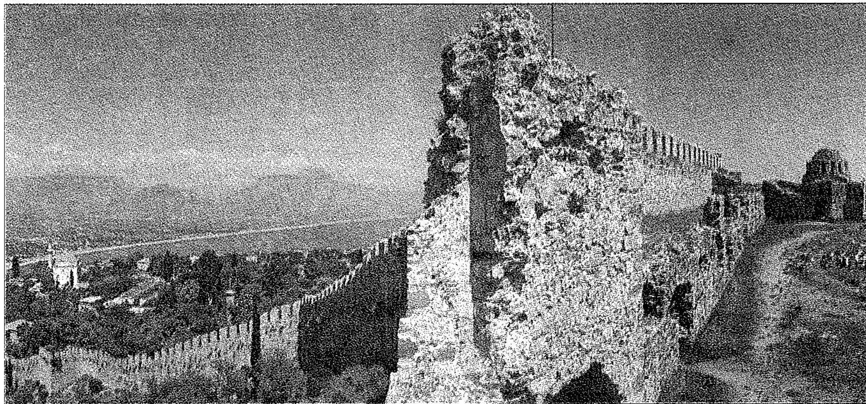
XIII. yüzyıl sonlarından 1471 yılına kadar Alâiye (Alanya) yöresinde hüküm süren Türk beyliği.

1221 yılında Anadolu Selçuklu Sultanı I. Alâeddin Keykubad tarafından zaptedilen Alâiye, Anadolu Selçukluları'nın son yıllarında Karamanoğlu Mecdüddin Mahmud Bey'in eline geçti (1293). Bu tarihten sonra şehir ve yöresine Karamanoğulları'na bağlı beyler hâkim olmuş, bunlar da Memlûk Devleti'nin hâkimiyeti altında hüküm sürmüşlerdir. Beyliğin kurucularının Selçuklu sultanının kızının oğullarından geldiği şeklindeki rivayet ise henüz ispat edilememiştir. Şehrin XIV. yüzyılın ikinci yarısında da Karamanoğulları'nın idaresinde olduğu bilinmektedir. Nitekim Şehâbeddin Ömerî, Alâiye'nin Karamanoğulları'na ait şehirlerden olduğunu ve Karamanoğulları tarafından tayin edilmiş Yûsuf adında bir beyin idaresinde bulunduğunu kaydederken, İbn Battûta, tahminen 1333'te, Alâiye'de Yûsuf b. Karaman adında bir beyin hüküm sürdüğünü ve şehrin Türkmenler'le meskûn bulunduğunu belirtmektedir.

Kıbrıs Kralı Pierre 1361'de Antalya'yı zaptedince Alâiye ile birlikte Manavgat ve Teke beyleri de ona bağlandı. Ancak kısa bir süre sonra bu Türk beyleri Kıbrıs kralına itaatten vazgeçtiler. Antalya'nın geri alınması için şehri kuşattılarsa da başarılı olamadılar. Buna karşılık Kıbrıs kralı Alâiye'yi zapta teşebbüs etti (Mayıs-Haziran 1366), fakat Karamanoğulları'nın yardıma gelmesi üzerine geri çekilmek zorunda kaldı.

Alâiye, Karaman b. Savcı Bey tarafından 1427 yılında 5000 altın karşılığında Memlûk Sultanı Barsbay'a satıldı. Böylece Alâiye Beyliği Memlûk Devleti'nin hâkimiyeti altında, Karamanoğlu Mah-

Alâiye'nin Yukarıkale'ye ait surları



Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

mud Bey'in torunlarından bazı beylerin idaresine geçti. Nitekim bunlardan Lutfi Bey, Memlük sultanının Rodos üzerine gönderdiği donanmaya iki kadırga ile katılmıştır. Ancak hareketin başarısızlıkla sonuçlanması, Lutfi Bey'i Kıbrıs üzerine yapmak istediği seferden vazgeçirdi (1444). Daha sonra Karamanlılar'ın saldırısı karşısında Kıbrıs Kralı II. Jean ile bir dostluk ve ticaret anlaşması yapan (1450) Lutfi Bey, diğer taraftan da Osmanlılar'a yanaşmaya çalıştı. Bu iyi münasebetlere rağmen Kıbrıslılar'ın Alâiye halkından bir kısmına kötü davranması, Lutfi Bey'in bazı Türk beyleriyle ittifak ederek Kıbrıs'a saldırmaya karar vermesine sebep oldu (1453). Fakat Kral II. Jean'ın gerek Rodos'tan yardım alması gerekse Memlük sultanına şikâyette bulunması, onu bu teşebbüsünden vazgeçirdi. Lutfi Bey muhtemelen 1461 yılında ölünce yerine Kılıcarslan geçti. Onun zamanında Alâiye, Fâtih Sultan Mehmed'in emriyle Karaman'a gönderilen Gedik Ahmed Paşa tarafından kuşatıldı; Kılıcarslan da şehri teslime mecbur kaldı (1471). İstanbul'a getirilen Kılıcarslan'a Gümülcine sancağı **dirlik*** olarak verildi; ancak o burayı beğenmeyerek önce Mısır'a kaçtı, oradan da Akkoyunlu Hükümdarı Uzun Hasan'ın yanına giderken yolda öldü.

Alâiye daha önceki devirlerde olduğu gibi beylik döneminde de canlı bir ticaret merkezi olma özelliğini korumuştur. Nitekim Mısır, Kıbrıs, Suriye, Rodos ve Cenevizli tüccarların Antalya'dan sonra uğradıkları en büyük pazar yeri durumunda idi. İbn Battûta'ya göre buradan Mısır'a gönderilen kereste, ihracat içinde önemli bir yer tutuyordu. Şehirde ayrıca gemi inşa tezgâhları da bulunuyordu.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Battûta, *Seyahatnâme*, I, 311; İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlikü'l-ebṣâr* (nşr. Fr. Taeschner), Leipzig 1929, s. 23, 49; Müneccimbaşı, *Câmiʿu'd-düvel*, Nuruosmaniye Ktp., nr. 3172, II, vr. 133ª; H. A. Gibbons, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu* (trc. Râgıb Hulûsi), İstanbul 1928, s. 261; S. Runciman, *A History of the Crusades*, London 1965, III, 452; Uzunçarşılı, *Anadolu Beylikleri*, s. 92, 93-95; a.mlf., *Osmanlı Tarihi*, II, 90-92; Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye Tarihi*, İstanbul 1971, s. 336-337; W. Heyd, *Yakın-Doğu Ticaret Tarihi* (trc. Enver Ziya Karal), Ankara 1975, I, 610-611, 614; Mükrimin Halil Yınanç, "Alâiye", *İA*, I, 286-289; Fr. Taeschner, "Alanya", *EI²* (İng.), I, 354-355.

 ERDOĞAN MERÇİL

ALÂİYYE
(العلائية)

Hindistan Nakşibendiliğinin Ebü'l-Alâ el-Ekberâbâdî'ye (ö. 1061/1651) nisbet edilen en önemli şubelerinden biri.

Tarikatın kurucusu Ebü'l-Alâ b. Ebü'l-Vefâ el-Ekberâbâdî 990'da (1582) Lahor civarında bir köyde doğdu. Semerkant'tan Hindistan'a göç eden bir ailenin oğlu olup soyu baba tarafından Hz. Ali'ye, anne tarafından Ubeydullah Ahrâr'a ulaşır. Küçük yaşta babası Ebü'l-Vefâ'yı ve dedesi Abdüsselâm'ı kaybettiğinden anne tarafından dedesi Feyzî b. Ebü'l-Feyz'in himayesinde yetişti ve iyi bir tahsil gördü. Vali olan dedesi vefat edince onun yerine geçti. Ekber Şah'ın güvenini kazandı. Daha sonra Ekber Şah'ın yerine geçen Cihangir'i tebrik etmek için Agra'ya gitti ve sultanın yakın dostları arasına girmeyi başardı. Ancak bir süre sonra sultanla arası açıldığı için Agra'dan ayrılarak Ecmîr'e gitti. Burada Şeyh Muînüddin'in türbesinde inzivaya çekildi. Amcası Abdullah Ahrârî'ye intisap ederek Nakşibendiyye hilâfeti aldı. Ahrârî kendisine semâ için de icâzet verdiğinden Çiştiyye'nin ezkâr ve evrâdını Nakşibendiyye ezkâr ve evrâdı ile birleştirdi. Tarikatı Alâiyye adıyla meşhur oldu. Vefatından sonra oğulları Nûrul'alâ, Feyzullah ve Nûrullah ile Muhammed b. Ebû Saîd, Mün'im b. Emân ve Efdal b. Abdurrahman gibi halifeleri Alâiyye'yi Hindistan'da yaymışlardır. Alâiyye'nin kollarından Muhammediyye, Mün'imiyye ve Efdaliyye, adı geçen bu halifelere nisbet edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Abdülhay el-Hasenî, *eṣ-Ṣeḳāfetü'l- İslâmiyye fi'l-Hind* (nşr. Ebü'l-Hasan Ali en-Nedvî), Dımaşk 1403/1983, s. 182-183; a.mlf., *Nüzhetü'l-ḫavâṭır*, V, 21-23, 337; VI, 375.

 SÜLEYMAN ULUDAĞ

ALAK SÛRESİ
(سورة العلق)

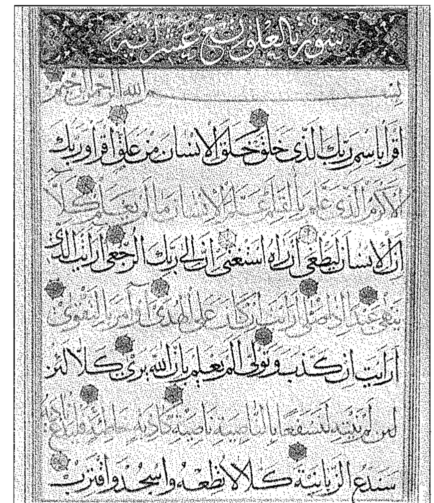
Kur'ân-ı Kerîm'in doksan altıncı sûresi.

Adını ikinci âyetinde geçen **alak** kelimesinden alan sûrenin âyet sayısı, bazı farklı görüşler olmakla birlikte, on dokuzdur. Fasılası (ق ، م ، ى ، ة ، ب) harfleridir. Genellikle "kan pıhtısı" diye açıklanan **alak**ın, döllenmiş hücrenin ana rahminde tutunan, yani embriyon safhasından önceki halini (nidation) ifade ettiğini söylemek mümkündür. "Oku" anlamına gelen ilk kelimesi **ikra**'dan dolayı İkra' adını da alan bu sûrenin ilk beş âyeti Hz. Muhammed'e gelen ilâhî vahyin başlangıcını teşkil etmektedir. Alak sûresinin Mekkî sûrelerden olduğu kesindir; ancak onun Kur'an'ın ilk nâzil olan sûresi olduğu konusunda ihtilâf vardır. Bazı müfessirler ilk nâzil olan sûrenin Müddessir, bazıları da Fâtiha olduğunu ileri sürmüşlerdir. Daha çok tercih edilen görüşe göre, Alak sûresinin ilk beş âyeti Kur'an'ın ilk nâzil olan âyetleridir. Müddessir sûresinin ilk âyetleri ile daha başka bazı âyetlerden sonra tam sûre olarak ilk nâzil olan sûre ise Fâtiha'dır.

Alak sûresinin ilk beş âyetinin nüzûlü hakkında Buhârî ile Müslim'in Hz. Âişe'den gelen rivayetlerine göre, Hz. Peygamber inzivaya çekilmeyi âdet edindiği Mekke ile Mina arasında bulunan Hira mağarasında iken, Ramazan ayının 27. Pazartesi gecesi tan yerinin ağarmaya başlamasından az önce ufukta nurdan bir şekil görmüş ve o zamana kadar hiç karşılaşmadığı bu nûrânî varlığın kendisine seslendiğini duymuştur. Resûl-i Ekrem olayı şöyle anlatır:

"O varlık bana Cebrâil olduğunu, Allah'ın beni peygamber seçtiğini ve bunu bildirmek için kendisini görevlendirdiğini söyledi. Bana **istincâ***'yı ve abdest almayı öğretti. Ben de temizlenip dönünce okumamı emretti. Kendisine okuma bilmediğimi söyledim. Beni kolları ara-

Muhakkak hattı ile yazılmış Alak sûresi



Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

sına alıp kuvvetle sıktı; sonra "Oku!" dedi. Ben yine, "Okuma bilmem" dedim. Beni tekrar kolları arasına aldı, kuvvetle sıktı ve "Oku!" diye tekrar etti. Ben yine "Okuma bilmem" dedim. Üçüncü defa kolları arasına alıp daha kuvvetlice sıktıktan sonra bıraktı ve şöyle dedi: 'Oku, yaratan rabbinin adıyla; insanı **alak**tan yaratan O'dur. Oku, rabbin nihayetsiz kerem sahibidir. Kalemle yazmayı öğreten O'dur. İnsana bilmediğini öğreten O'dur.'" (Buhârî, "Bed'ü'l-vahy", 3; Müslim, "Îmân", 252).

Sûrenin geri kalan on dört âyetinin çok daha sonra ve Ebû Cehil hakkında nâzil olduğu rivayet edilir.

Alak sûresi, vahiy bilgisinin insanı olgunlaştırmadaki önemini belirtmektedir. Buna göre yaratanı tanımak, ilmin de dinin de temelini teşkil eder. İlk vahyin "oku" emriyle başlaması ve bu emrin beş kısa âyet içinde iki defa tekrar edilmesi, okumanın insan hayatında ne kadar önemli olduğunu göstermektedir. Birinci emrin yaratanı, ikinci emrin ise kalem karinesiyle yaratılanları tanımaya işaret olduğu da söylenmiştir. Kur'an, insanın öteki canlılar arasındaki yerini belirlerken onun "mazhar-ı esmâ" (el-Bakara 2/31) kılındığını ve bu öğrenme özelliği ile onlardan ayrıldığını ifade eder. Bilgisiz olan ve biraz da zenginliğine güvenip şımaran kimsenin kolayca emir ve kuralları çiğnediği, bu sûrenin daha sonraki âyetlerinde bildirilir. İnsanın gerçek kurtuluşu ise Allah'a yakınlaşma çabasına bağlıdır. Bu da onun çevresine zarar veren kötü ve çirkin huylardan arınıp Allah'ın emirlerine itaat etmesiyle ve bu itaatin en belirgin ifadesi olan secde ile mümkündür. Sûrenin son âyeti buna işaret etmek üzere secde emrini ihtiva etmektedir; nitekim bu son âyette **tilâvet secdesi*** vardır. Sûre, insanı hem başlangıç, hem sonuç bakımından bütün olarak ele almaktadır. İnsan olarak yaratılmak bilmeyi, tanımayı, tanımak ise yaratana secde etmeyi gerektirir. Sûre bütünüyle, "Ben cinleri ve insanları yalnızca bana kulluk etsinler diye yarattım" (ez-Zâriyât 51/56) âyetinin açıklaması gibidir.

BİBLİYOGRAFYA :

Buhârî, "Bed'ü'l-vahy", 3; Müslim, "Îmân", 252; Taberî, *Tefsîr*, XXX, 161-166; Fahreddin er-Râzî, *Tefsîr*, XXXI, 13-26; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 235-237; Süyûtî, *el-İtkān*, I, 31-33; Elmalılı, *Hak Dini*, VIII, 5942-5963; Maurice Bucaille, *Tevrat, İnciller, Kur'ân-ı Kerîm ve Bilim* (trc. Suat Yıldırım), İzmir 1981, s. 295; G. T. M. Prinsloo, "The Composition and Interpretation of Sura 96", *Journal for Islamic Studies*, VII/9, South Africa 1987, s. 48-66.


EMİN IŞIK

ALÂKA
(العلاقة)

Tasavvuf ve Arap edebiyatında farklı anlamlarda kullanılan bir terim.

☐ TASAVVUF. "İlgi; bir şeye gönül verme, bağlanma ve düşmanlık" gibi mânalara gelen **alâka** (çoğulu alâik) kelimesi, tasavvufta "koparılması öngörülen dünya bağı, insanları maddeye ve nefsin arzularına yönelten sebepler" anlamında kullanılmıştır. Bu bağlar teker teker kesilmedikçe veya tamamen koparılıp atılmadıkça (kat'-ı alâik) tam mânasıyla Allah'a yönelmek ve vuslata ermek mümkün değildir. Serrâc, alâkayı "kulu bağlayan ve onu meşgul ederek Allah'tan koparan bağlar" diye tarif etmiştir. **Vesâit** denilen sebepler insanı Allah'a yaklaştırdığı halde **alâik** insanı O'ndan uzaklaştırır. "Dünya alâkaları" adı verilen bağlar makam ve mevki hırsı, mal sevgisi, şehvet ve şöhret gibi bencil duygu ve isteklerdir. Ayrıca eş, evlât, hısım ve soy gibi bağlara "nesebî alâkalar" denir. "Eşlerinizden ve çocuklarınızdan size düşman olanlar vardır; onlardan sakının... Doğrusu mallarınız ve çocuklarınız sizin için fitnedir" (et-Teğâbün 64/14-15) meâlindeki âyetlerde nesebe dayanan bu türlü alâkaların tehlikesine dikkat çekilmiştir. Bu durumu göz önüne alan birçok sûfî nesebî alâkaların tehlikesinden korunmak için bekâr yaşamayı tercih etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Serrâc, *el-Lüma'*, s. 438; Sülemî, *Tabakāt*, s. 436; *Kuşeyrî Risâlesi* (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1981, s. 358, 453, 465, 476, 593, 601; Baklî, *Şerh-i Şathiyyât*, s. 616; İbn Kayyim el-Cevziyye, *el-Fevâ'id*, Beyrut, ts. (Dârü'l-Fikr), s. 154.


SÜLEYMAN ULUDAĞ

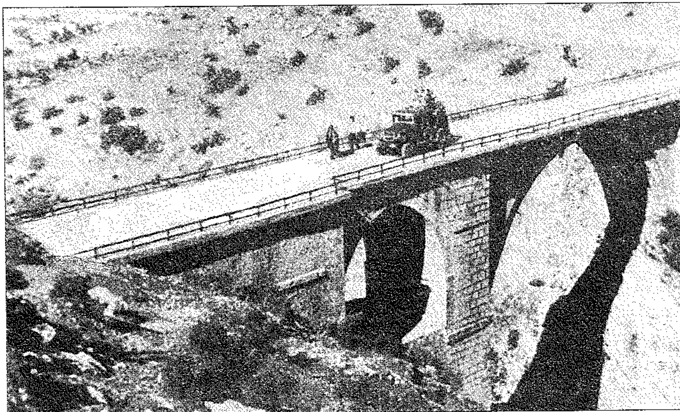
☐ ARAP EDEBİYATI. Arap edebiyatında **alâka**, bir kelimeyi gerçek anlamından başka bir anlamda (mecaz) kullanırken dayanılan sebebe denir (bk. MECAZ).

ALAKÖPRÜ

Ermenek-Anamur yolunda, Göksu üzerinde Karamanoğulları devrine ait bir köprü.

Köprünün inşasından sonra yakınında kurulan köy sebebiyle Görmel Köprüsü adıyla da anılan yapının müzeyyen bir çerçeve içindeki Arapça kitâbesi her ne kadar 706 (1306-1307) tarihli olarak kabul edilirse de 780 yılına (1378-79) kadar çıkan değişik tarihler ileri sürenler de olmuştur. Kitâbede yaptıranın adı Karamanoğlu Mahmud Bey'in oğlu Alâeddin Halil Bey olarak gösterildiğine göre, bu köprü Alâeddin Halil Bey'in on yedi yıl süren beyliği döneminde yapılmış olmalıdır. Karamanoğlu Mahmud Bey'in 707'de (1307-1308) ölümünden sonra oğulları Halil Bey ile İbrâhim Bey birlikte hüküm sürmüşler ve 733'ten (1332-33) sonra da Halil Bey bir süre tek başına beyliğin sahibi olmuştur. İkinci küçük bir kitâbede ise mimarın adının Yûsuf oğlu Süleyman olduğu kayıtlıdır.

Toroslar'ın dar ve iki yakası yüksek bir boğazında, iki kaya kitlesi arasına inşa edilen köprü 21 m. uzunluğunda ve 6 m. genişliğindedir. Muntazam işlenmiş kesme taşlardan yapılan Alaköprü'nün kayalar üstündeki küçük bir gözünden başka, akarsu üstünde gayet geniş ve muhteşem tek bir gözü vardır. Türk köprü mimarisinin çok başarılı örneklerinden olan bu değerli eserin ne yazık ki 1960'lı yıllarda bütün estetiğini bozacak biçimde üstü düzlenmiş, iki ucu 40 m. kadar uzatılmış ve tabanı da genişletilmek suretiyle modern bir hale sokulmuştur.


Alaköprü - Ermenek / Karaman

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

BİBLİYOGRAFYA :

İ. Hakkı Konyalı, *Âbideleri ve Kitabeleri ile Karaman Tarihi,* İstanbul 1967, s. 722-725; Cevdet Çulpan, *Türk Taş Köprüleri,* Ankara 1975, s. 85-86; Halit Bardakçı, *Bütün Yönleriyle Ermenek,* Konya 1976, s. 169-170; Gülgün Tunç, *Taş Köprülerimiz,* Ankara 1978, s. 16-18.


SEMAVİ EYİCE

A'LÂM

(bk. ALEM).

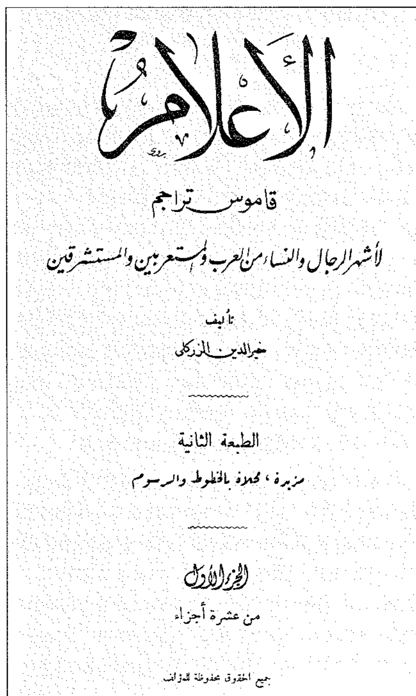
el-A'LÂM

(الأعلام)

Hayreddin ez-Ziriklî
(ö. 1976)
tarafından kaleme alınan biyografik eser.

el-Aʿlâm kısa adıyla bilinen eserin muhtevası, tam adını da belirten şu alt başlıktan anlaşılmaktadır: *Ḳāmûsü terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâʾ min'el-ʿArab ve'l-müstaʿrebîn ve'l-müsteşriḳīn* (قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين). Eserde yer alan meşhur sahâbîler, tarihî şahsiyetler, İslâm devlet başkanları, vezirler, uç beyleri, kumandanlar, valiler, kadılar, mezhep imamları ve âlimleri, mutasavvıflar, mesleklerinde meşhur olanlar ve anmaya değer eseri bulunanlardır. Câhiliye devrinden günümüze kadar İslâm dünyasında yaşamış şairlere, ediplere, sanat ve kültür hayatına katkıda bulunanlara, ayrıca müsteşriklerden Arapça veya İslâm kültürü alanında çalışanlara da yer verilmiştir. Müsteşriklerin dışında hal tercümesi verilenler büyük çoğunlukla müslüman olmakla beraber esere İslâm dünyasında yaşamış gayri müslim bazı şahsiyetler de alınmıştır.

Ziriklî'nin *el-Aʿlâm* adlı eserinin kapağı



el-Aʿlâm şahıs adlarına göre alfabetik olarak düzenlenmiştir. Kendi adlarıyla birlikte baba adları da aynı olan şahısların sıralanmasında vefat tarihleri esas alınmış, üçüncü isme itibar edilmemiştir. Bu arada iki adı birbirine bağlayan **bin, bint, eb, üm** gibi kelimeler de dikkate alınmamıştır.

Tanıtılan şahsın basılmış eserleri (ط), yazma eserleri de (خ) harfi ile gösterilmiş, biyografisinin geçtiği belli başlı kaynaklar da dip notunda verilmiştir.

el-Aʿlâm, ilki üç büyük cilt halinde olmak üzere 1345-1347 yıllarında Kahire'de, ikincisi 1373-1378 yılları arasında on cilt olarak yine Kahire'de basılmıştır. Bu ikinci baskıda hal tercümesi verilen şahıslardan bazılarının resimleri ile el yazılarından örnekler de verilmiştir. İkinci baskı esas alınarak yapılan üçüncü baskıda (Beyrut 1389/1969) bu levhaların sayısı artırılmış ve hepsi bir araya getirilen bu ilâveler on birinci cildi oluşturmuştur. Bu baskılarda *el-Aʿlâm*'ın şahıs hal tercümeleri dokuz cilt tutar. Yazar onuncu cildi "el-müstedrek" adıyla zeyl şekline getirmiş ve tanıtılan şahıslar hakkında sonradan elde ettiği yeni bilgileri, değişiklikleri, düzeltmeleri, daha önce haberdar olmadığı eserlerinin isimlerini bu ciltte toplamıştır. Aynı cilt, kendi biyografisi ile kullandığı basılı ve el yazması kaynakların bibliyografya listesini de ihtiva etmektedir. *el-Aʿlâm*'ın 1984 tarihli sekiz ciltlik baskısında daha önceki baskılarda dağınık halde olan bilgiler, belgeler, resimler, ilâveler, düzeltmeler bir araya getirilmiş ve eser baştan sona kadar yeni ve modern bir düzen içine konulmuştur. Kitap bu son şekliyle daha derli toplu ve kullanımı kolay bir tertibe kavuşmuş bulunmaktadır. Ayrıca müellif tarafından *el-İʿlâm bimâ leyse fi'l-Aʿlâm* adıyla kaleme alınan ve *el-Aʿlâm*'da yer almamış şahıs ve bilgileri ihtiva eden dört beş cilt hacmindeki eser de bu baskıya katılmıştır.

el-Aʿlâm, İslâm kültür tarihi içinde gelmiş geçmiş meşhur tarihî şahsiyetler ile belli başlı şarkiyatçılara dair özlü bilgiler veren kullanışlı, faydalı, ciddi bir ansiklopedi olarak müracaat kitapları arasındaki yerini almış bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

Ziriklî, *el-Aʿlâm* (Fethullah), Mukaddimeler; *Maʿa'l-Mektebe,* s. 40-41.


MÜCTEBA UĞUR

ALÂMET

(العلامة)

Bir hükmün varlığının işareti olan, ancak o hükmün ne varlığıyla ne de gerekli olmasıyla ilgisi bulunmayan şey anlamında bir usûl-i fıkıh terimi.

Alâmet, lugatta "emâre, nişan; iki toprak parçası arasındaki sınır" ve "yollara dikilen işaretler" gibi mânalara gelir. Fıkıh usulü kitaplarında genel olarak "vaz'î hükümler" çerçevesinde veya kıyas bahsinde **illet*** konusu işlenirken ele alınmaktadır. Hanefî âlimleri alâmeti sebep, şart ve illetle birlikte vaz'î hükümlerden saymışlardır. Buna göre hükmün taalluk ettiği şey hükmün varlığına müessirse illet, müessir olmayıp hükme ulaşmada vesile ise sebep, ne müessir ne de vesile olup hükmün varlığı onun varlığına dayanıyorsa şart, varlığı ve gerekliliği ona dayanmayıp da hükmün varlığına bir işaretse alâmet denilmiştir.

Diğer fıkıh usulü âlimlerinden bir kısmı vaz'î hükümleri teklîfî hükümler çerçevesinde mütalaa edip ayrı bir grup olarak ele almamışlar, bir kısmı da bunları hüküm değil, hükmün varlığına delâlet eden birer alâmet saymışlardır. Bu bakımdan alâmeti Hanefîler gibi özel bir mânada değil genel mânasıyla zikretmişlerdir. Esasen vaz'î hükümler arasındaki sıkı ilişki ve benzerlik de göz önüne alındığında, vaz'î hükümleri teklîfî hükümlere delâlet eden birer işaret olarak düşünmek mümkündür.

Hanefîler'in yaptığı tarif ve tasnife göre alâmetler dört kısma ayrılmaktadır:

1. Sırf alâmet olanlar. Bunlar şart ve illetle ilgisi olmayıp sadece hükmü bildiren işaretlerdir. Ezanın namaz vaktinin geldiğine, intikal tekbirlerinin namazda bir rükünden diğerine geçildiğine işaret etmesi, **telbiye***nin hac ve um-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

renin sembolü olması gibi. Bir tasarruf için tayin edilen tarih de böyledir. Meselâ bedeli ramazandan on gün önce ödenmek üzere yapılan satışta "ramazan" kelimesi, ödemenin yapılacağı tarihe işaret eden bir alâmettir.

2. Şart mânası taşıyan alâmetler. Bir yönüyle hükmün şartı gibi görünmekle birlikte gerçekte o hükmün alâmeti olan şeylerdir. Burada alâmet, ya illetteki gizliliği kaldırarak onun gerçekleştiğini veya illetin vasfındaki gizliliği kaldırarak o vasfın gerçekleştiğini gösterir. Bu nevi alâmet bir yönüyle şart yerindedir. Çünkü illetin kendisinin veya vasfının gerçekleşmiş olduğunu başka şekilde anlamak mümkün değildir. İllet de hükmün şartı olduğuna göre bu alâmet doğrudan doğruya hükmün şartı olmuş olur.

İlletin gerçekleştiğini gösteren alâmete misal olarak doğum hadisesi gösterilebilir. Doğum, her ne kadar nesebin tahakkukunun illeti gibi görünüyorsa da bu konuda esas illet, sperm ve yumurtanın ana rahminde birleşmiş olmasıdır. Dolayısıyla doğum nesebin illeti değil, illetin gerçekleşmiş olduğunu gösteren bir alâmettir. Bu sebeple Ebû Yûsuf ve Muhammed doğum hususunda yalnızca ebenin şahitliğini yeterli görmüşlerdir. Çünkü doğum sadece bir alâmet olduğundan nesebin sübûtu hükmüyle bir ilgisi yoktur. Ancak nesep de buna bağlı olarak sabit olduğu için, yalnızca ebenin şahitliğini nesebin sübûtu için yeterli kabul etmişlerdir. Ebû Hanîfe ise doğumu nesebin şartı (şart-ı mahz) saydığından nesebin sübûtu için doğum hadisesinin ya bir erkekle iki kadının ya da iki erkeğin şahitliği ile ispat edilmesini gerekli görmüştür.

İlletin vasfının gerçekleştiğini gösteren alâmete misal ise **ihsan***dır. Âkıl bâliğ bir müslümanın sahih nikâhla evli olduğu eşiyle cinsî münasebette bulunmuş olması mânasına gelen ihsan, recm cezası bakımından şart mânası taşıyan bir alâmettir. Zina yapan kimse, eğer ihsan vasfına sahip olarak bu fiilde bulunmuşsa cezası **recm***dir. Bu bakımdan ihsan recmin yapılabilmesi için şart olmaktadır. Gerçekte ise ihsan zina fiilinden önce mevcut olan övgüye değer iyi bir vasıftır. Zina bu vasfa sahip olarak yapıldığı takdirde recm cezası gerekeceğinden ihsan, zâninin taşıdığı özelliği ortaya çıkaran bir alâmet olmaktadır. Çünkü şart, kendisi tahakkuk etmedikçe şeklen var olan bir illetle hükmün tahakkuk etmesi mümkün olmayan şeydir. Buna göre eğer ihsan vasfı bir alâmet değil de recm cezasının doğrudan bir şartı olsaydı, zinadan sonra zâninin bu vasfı kazanmasını beklemek gerekirdi. Oysa zinadan sonra kazanılacak ihsan vasfı ile recm cezası verilemez. Bu yönüyle ihsan, recm hükmünün dayandığı zina illetinin vasfını açığa çıkaran bir alâmet olmaktadır. İhsanın, zina suçu sabit olduktan sonra bile iki erkek veya bir erkek ve iki kadının şahitliği ile ispatlanabilmesi de onun mutlak mânada bir şart değil, şart mânasını taşıyan bir alâmet olmasındandır. Yine bundan dolayı, ihsan konusunda şahitlikte bulunanlar şahitlikten dönecek olsalar, suçlunun recmedilmesine sebep oldukları için tazminat cezasına çarptırılmazlar.

3. İllet mânası taşıyan alâmetler. Şer'î hükümlerin bizce bilinen illetleri de aslında birer alâmettir. Meselâ vakit namazın, satım akdi bir mala sahip olmanın, kasten adam öldürme kısasın illetidir. Fakat aslında bu illetler o hükümlerin birer işareti, birer alâmeti yerindedirler. Çünkü asıl müessir bunlar değil, Allah Teâlâ'dır. Ancak Allah Teâlâ'nın hükümlerini kullarının vasıtasız olarak bilme imkânı olmadığı için, onların birer alâmeti olarak bu illetler vazedilmiştir.

4. Mecazen alâmet olanlar. Hakiki illetler ve hakiki şartlar bir yönleriyle de alâmet, yani bir şeyin varlığının işareti sayılırlar. Meselâ güneşin doğması gündüzün varlığının illeti olduğu gibi alâmeti de sayılabilir. Aynı şekilde, bir nikâhta şahitlerin varlığı nikâhın şartı olduğu gibi o nikâhın sahih olduğunun bir işareti ve bir alâmetidir.

BİBLİYOGRAFYA :

Lisânü'l-ʿArab, "ʿalm" md.; Tehânevî, *Keşşâf*, "ʿalâmet" md.; *Kāmus Tercümesi*, "ʿalem" md.; Serahsî, *el-Uṣûl*, II, 320, 328, 331-332; Gazzâlî, *el-Müstaṣfâ*, II, 280; Habbâzî, *el-Muġnî*, s. 351-353; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, İstanbul 1308, IV, 169-174, 226-229; Ebü's-Senâ el-İsfahânî, *Beyânü'l-Muḫtaṣar* (nşr. M. Mazhar Bekā), Cidde 1406/1986, I, 325-328; İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, Kahire 1343, I, 61-67; Emîr Bâdişâh, *Teysîrü't-Taḥrîr*, Kahire 1350-51/1932, IV, 74-75; Abdülazîz b. Abdurrahman er-Rebîa, *es-Sebeb ʿinde'l-uṣûliyyîn*, Riyâd 1399/1980, I, 94-100, 142, 147; II, 65-70; Süleyman Dâvûd, *Naẓariyyetü'l-ḳıyâsi'l-uṣûlî*, İskenderiye 1404/1984, s. 69.

 HASAN ALİ EŞ-ŞÂZELÎ

□ TÜRK TARİHİ (bk. TUĞRA).

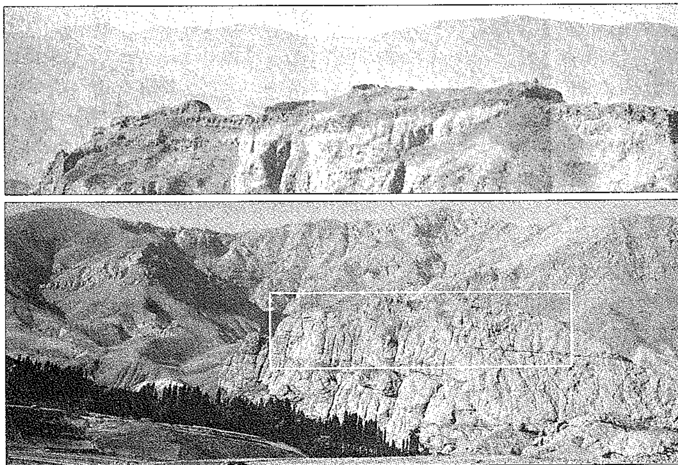
ALAMUT

(الموت)

İran'da Elburz dağları üzerinde, Kazvin'in kuzeydoğusunda yer alan müstahkem bir kale.

Ortaçağ'da Rûdbâr vadisinde bulunan elli kadar müstahkem kalenin en meşhuru olan Alamut, Deylem sınırında Rûdhâne-i Alamut vadisiyle Tâlekān nehrinin birleştiği yerden 2, Kazvin'den ise 6-8 fersah mesafede 2000 m. yükseklikteki yalçın kayalar üzerinde kurulmuştur. **Âluh** ve **âmût** (âmûht) kelimelerinden meydana gelen Alamut ismi, eski Fars dilinin Taberistan şivesinde "kartal yuvası" veya "kartal eğitimi" (ta'lîmü'l-ukāb) anlamına gelmektedir.

İbnü'l-Esîr'e göre kale Deylem hükümdarlarından biri tarafından kurulmuştur. Ancak daha sonra 246 (860) yılında Taberistan Alevîleri'nin reisi Hasan b. Zeyd ed-Dâî-İlelhak tarafından yeniden inşa edilen kale, asıl şöhretini Haşşâşîn'in lideri ve İsmâilî Devleti'nin kurucusu Hasan Sabbâh'a borçludur. Alamut



Elbruz dağları üzerinde Alamut Kalesi'nin kalıntıları - İran

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. -- Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

Kalesi'ni 4 Eylül 1090 tarihinde ele geçiren Hasan Sabbâh burasını Bâtınî karargâhı haline getirdi. Hasan Sabbâh'ın Alamut'taki faaliyetlerine son vermek isteyen Sultan Melikşah, 1091-1092 yıllarında vezir Nizâmülmülk ile birlikte kaleye asker sevkedip burayı kuşattıysa da başarılı olamadı. Kale daha sonra 503 (1109-10) ve 511 (1117-18) yıllarında Sultan Muhammed Tapar, 521'de (1127) Sultan Sencer, 524'te (1130) Sultan Mahmûd b. Muhammed Tapar, 552'de (1157) Bâvendîler'den Taberistan Hükümdarı Gazi Rüstem b. Ali b. Şehriyâr, 595'te (1198-99) de Hârizmşah Tekiş tarafından kuşatıldıysa da fethi mümkün olmadı. Uzun süre Bâtınîler'in (İsmâilîler) elinde bulunan Alamut Kalesi nihayet 19 Kasım 1256'da Moğol Hükümdarı Hülâgû'nun askerlerine boyun eğmek zorunda kaldı. Alamut'un son hâkimi Rükneddin Hürşah, Hülâgû'ya karşı koyamayacağını anlayınca teslim oldu. Hülâgû kaleyi yerle bir etti ve halkını kılıçtan geçirdi. Burada bulunan zengin kütüphaneyi de veziri meşhur tarihçi Alâeddin Atâ Melik Cüveynî'ye teslim etti. İsmâilîler daha sonra Alamut'u yeniden işgal etmek için seferber oldularsa da Moğollar tarafından püskürtüldüler (1275).

Alamut Kalesi Safevîler zamanında tamir edilerek siyasî suçlular için hapishane olarak kullanılmıştır. Zaman zaman eşkıyanın eline geçen Alamut'un Avşarlılar, Zendliler ve Kaçarlar devrindeki durumu hakkında ise bilgi yoktur. Bugün harabe halinde olan kalenin yanında aynı adı taşıyan bir kasaba vardır.

BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VII, 190; X, 316-317, 477, 666; XI, 117; XII, 153; Cüveynî, *Târîḫ-i Cihângüşây*, II, 44; III, 71, 73, 75; Reşîdüddin, *Câmiᶜu't-tevârîḫ*, Tahran 1338, s. 108 vd.; Hamdullah Müstevfî, *Nüzhetü'l-ḳulûb*, Leiden 1331/1913, s. 61; Zahîrüddîn-i Mar'aşî, *Târîḫ-i Ṭaberistân* (nşr. B. Dorn), St. Petersburg 1850, s. 57 vd.; Menuçehr Sütûde, *Ḳılâᶜi İsmâᶜîliyye*, Tahran 1345, s. 73 vd.; W. Ivanow, *Alamut and Lamasar*, Tahran 1950; İbrahim Kafesoğlu, *Sultan Melikşah Devrinde Büyük Selçuklu İmparatorluğu*, İstanbul 1953, s. 134; M. G. S. Hodgson, *The Order of Assassins*, The Hague 1955; B. Spuler, *İran Moğolları* (trc. Cemal Köprülü), Ankara 1957, s. 61, 262, 455; *CHIr.*, V, 101-102, 118-119, 123, 156, 261, 343-345, 430-433, 447-451, 455-457, 461, 476-477, 481-482; Abdülkerim Özaydın, *Muhammed Tapar Devri Selçuklu Tarihi* (doktora tezi, 1983), İÜ Ed.Fak., s. 130 vd.; A. Zeki Velidi Togan, "Alamut", *İA*, I, 289; L. Lockhart, "Alamût", *EI²* (İng.), I, 352; B. Hourcade, "Alamût", *EIr.*, I, 797-801.

 ABDÜLKERİM ÖZAYDIN

A'LÂMÜ'n-NÜBÜVVE

(أعلام النبوة)

Peygamberlik müessesesini ve özellikle Hz. Muhammed'in peygamberliğini ispatlamak maksadıyla yazılan eserlerin ortak adı
(bk. DELÂİLÜ'n-NÜBÜVVE).

A'LÂMÜ'n-NÜBÜVVE

(أعلام النبوة)

İsmâiliyye âlimlerinden Ebû Hâtim er-Râzî'nin (ö. 322/933-34) **peygamberlik müessesesini aklî delillere dayanarak savunduğu eseri.**

İsmâiliyye **dâî*** si Hamîdüddin el-Kirmânî'den (ö. 412/1021) itibaren İsmâilî yazarlarca Ebû Hâtim er-Râzî'ye nisbet edilir (İsmâil b. Abdürresûl el-Mecdû, s. 112-114); son devir biyografi yazarları da buna katılır (Brockelmann, I, 323; Sezgin, I, 573). Eser Ebû Hâtim er-Râzî ile Ebû Bekir er-Râzî arasında peygamberlik konusuyla ilgili olarak yapılan münazaraları ihtiva eder. Her ne kadar Ebû Hâtim eserinde tartıştığı kişinin adını belirtmeksizin ondan sadece "mülhid" diye bahsediyorsa da filozof Râzî'nin nübüvveti inkâr ettiği (*İA*, IX, 644) ve nübüvvet müessesesini reddeden eserler yazdığı dikkate alınırsa sözü edilen "mülhid"in filozof Ebû Bekir er-Râzî olduğunu söylemek mümkün olur. Esasen Ebû Hâtim'in, eserinde filozof Râzî'nin görüşlerine muhalefet etmesi, ayrıca onun filozof Râzi'ye karşı yazdığı reddiyelerle tanınan Ebû Bekir et-Temmâr'ın da (İbnü'n-Nedîm, s. 358) münazaralarında hazır bulunduğunu ve "mülhid"in tartışmalarda yenik düşmesine sevindiğini bildirmesi (*Aᶜlâmü'n-nübüvve*, s. 25-27), bu hususu teyit edici bir bilgi sayılabilir. Bunun yanında Hamîdüddin el-Kirmânî'nin, nübüvvet konusunda Ebû Hâtim er-Râzî ile Rey şehrinde münazaralarda bulunan kişinin Muhammed b. Zekeriyyâ er-Râzî olduğunu ve Ebû Hâtim'in *Aᶜlâmü'n-nübüvve*'de onun peygamberlik müessesesine yöneltiği felsefî itirazları reddettiğini açıkça belirtmesi de (*el-Aḳvâlü'ẕ-ẕehebiyye*, s. 9, 14) konuyla ilgili tereddütleri tamamen giderici mahiyettedir.

Ebû Hâtim eserini, peygamberlik müessesesini tenkit etmek üzere kaleme alınan bir kitaptaki görüşlerin yanlışlığını göstermek, peygamberliği aklî delillerle ispat etmek ve Hz. Muhammed'in hiçbir münkir tarafından reddedilemeyecek mûcizelerini açıklamak gayesiyle yazdığını ifade eder (*Aᶜlâmü'n-nübüvve*, s. 27-28). Eser her biri ayrı birer bölüm kabul edilebilecek olan yedi babdan oluşur, her bab da kendi içinde çeşitli fasıllara ayrılır.

Dört fasıldan meydana gelen birinci bölümün ilk faslında filozof Râzî ile Ebû Hâtim arasında geçen ve dolayısıyla kitabın ana fikrini de ihtiva eden bir münazaranın özeti yer alır. Rey şehrinde cereyan ettiği kaydedilen bu tartışmada Ebû Bekir er-Râzî, ilâhî hikmete aykırılığını ileri sürdüğü nübüvvete karşı şu itirazı yöneltir: Allah'ın insanlar içinden bir zümreyi seçip peygamberlikle görevlendirmesi ve böylece onları diğerlerinden üstün tutması, insanları belli bir peygamber zümresine muhtaç edip mümin ve kâfir gruplarına ayırması ve neticede milletlerin birbirleriyle savaşıp helâk olmasına yol açması mâkul değildir. Mantıklı olan ve hikmete uygun düşen, Allah'ın dünya ve âhirette neyin faydalı, neyin zararlı olduğuna dair bilgilerin tamamını bütün kullarına ilham yoluyla bildirmesi ve böylece onları ayrılığa düşüp mahvolmaktan kurtarmasıdır. Aslında O'nun herkese eşit seviyede verdiği akıl bütün problemleri çözmek için yeterlidir. Ne var ki insanların çoğu akıl gücünü bilgi üretmek yerine bir meslek kazanmak için kullanmış ve bu sebeple söz konusu güç her insanda aynı seviyede ortaya çıkmamıştır (*Aᶜlâmü'n-nübüvve*, s. 3-5). Ebû Hâtim, Ebû Bekir'in bu iddialarına karşı şu cevabı verir: Hangi zümreden olursa olsun her insan öğrenmek için başkasına muhtaçtır ve herkes sahip olduğu bilgileri kendisinden önce yaşayanlara borçludur. İnsanların kabiliyetleri doğuştan aynı seviyede değildir. Bir kısmı çok akıllı, çok zeki, bir kısmı vasat akıl ve zekâya sahip, bir kısmı da ahmak ve geri zekâlıdır. Bu sebeple herkesin anlama ve öğrenme kabiliyeti farklıdır. Zekâ seviyesi yüksek olanların anladıklarını vasat veya geri zekâlıların anlayamaması bunu göstermektedir. Hatta aynı mesleğe bağlı insanların hepsinin aynı kabiliyeti taşımadığı görülmektedir. Şu halde insanların bir kısmı diğerlerine muhtaç olarak yaratılmıştır. Bütün insan topluluklarında öğreten ve öğrenen sınıflar vardır. Her insan mutlaka kendinden önceki bir insanın öğrencisi olmuş, birini örnek al-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

mıştır. Öyle ise insanların bir kısmının diğerinden üstün olması ve doğuştan farklı kabiliyetlerde yaratılmaları sebebiyle birinin diğerine muhtaç bulunması kaçınılmaz bir sonuçtur. Hakîm olan Allah, kullarına karşı hikmete uygun olanı yapmış, yemek, içmek, evlenmek, çoğalmak gibi tabii ihtiyaçlarıyla ilgili bilgileri kendilerine doğuştan vermiş; buna karşılık onları imtihan etmek, ilâhî emir ve yasaklara kendi iradeleriyle uyanlara karşılığını vermek için bir kısmını diğerlerine öğretici ve yol gösterici olarak seçmiş, böylece insanları öbür canlılardan ayırmıştır. Aksi takdirde insanların hayvanlardan farkı kalmazdı. Sonuç olarak, Allah'ın farklı kabiliyet ve seviyede yarattığı insanların bir kısmına rehberlik görevini vermesi ve akıl yoluyla bilinmeyecek hususları vahiy yoluyla kendilerine öğretmesi aklen mümkündür (*Aᶜlâmü'n-nübüvve*, s. 4-9). Eserin birinci bölümünün diğer fasıllarında nefis, madde, zaman ve mekânın ezeliyeti iddiaları ele alınarak çürütülür.

Sekiz fasıldan oluşan ikinci bölümde, filozof Râzî'nin dinin taklitçiliği teşvik edip düşünmeye engel olduğu, dinî metinlerin birbiriyle çeliştiği, din sâliklerinin kendi inançlarını başkalarına kaba kuvvet kullanarak kabul ettirmeye çalıştıkları iddiaları yer almakta ve müellif tarafından bunların her birine cevaplar verilmektedir. Peygamberlerin çelişik fikirler telkin ettiği şeklindeki iddiayı konu edinen ve beş fasıldan oluşan üçüncü bölümde ilâhî dinlerin aslında birbiriyle çelişen fikirler ihtiva etmediği, ancak Tevrat, İncil ve Kur'an'daki bazı remiz ve darbımesellerin taşıdığı inceliklerı iyi bilmenin gerekliliği bildirilmekte ve buna karşılık felsefedeki çelişik görüşlere işaret edilmektedir.

Kitabın dördüncü bölümünde altı fasıl yer alır. Burada Sokrat, Eflâtun ve Aristo dahil olmak üzere eski Yunan filozoflarının birbiriyle çelişen değişik tanrı ve âlem telakkilerini benimsedikleri belirtilerek esas çelişkinin filozoflar arasında mevcut olduğu anlatılır ve birbirini tasdik eden peygamberlere uymanın sadece akla güvenerek çelişik fikirler öne süren filozoflara uymaktan daha tutarlı olduğu, en yakın çevresinde olup bitenleri bile kavramaktan âciz kalan insan aklının madde ve gayb âlemine ait bilgileri kuşatamayacağı noktasına dikkat çekilir. Yine bu bölümde, temel konular açısından peygamberlerin öğretileri arasında farklılıklar bulunduğu iddiası üzerinde ayrıntılı olarak durulur ve aynı konuda birbiriyle çelişen hükümlerin dinlere sonradan sokulduğu, Mecûsîlik, Yahudilik ve Hıristiyanlık'tan verilen örneklerle anlatılır. İhtilâflı gibi görünen bazı hususların ise Hz. Îsâ'nın öldürülüp öldürülmediği meselesinde olduğu gibi nasların yanlış anlaşılmasından ileri geldiği ifade edilir.

Beş fasıldan oluşan beşinci bölümde savaşların dinî ihtilâflardan kaynaklandığı iddiasına karşılık bunların daha çok iktisadî ve coğrafî sebeplere dayandığı görüşü savunulur. Bu bölümde Hz. Muhammed'in nübüvvetine ve gösterdiği mûcizelere yapılan itirazlar da cevaplandırılır. Ayrıca mûcize ile sihrin ve Kur'an ile diğer edebî metinlerin benzer şeyler olduğu iddiası tenkit edilir. Tevrat ve İncil'de Hz. Muhammed'in peygamber olarak gönderileceğine işaret eden delilller iktibas edilir. Câhiliye devri Arap şair ve kâhinlerinin Hz. Peygamber'in nübüvvetine dair verdikleri haberlerden bahsedilir. Daha sonra Hz. Peygamber'in doğumu sırasında meydana gelen ve onun peygamber olacağına işaret eden alâmetlerle nübüvvetten sonra gösterdiği mûcizelerden söz edilir.

Altıncı bölümde Hz. Peygamber'in nübüvvet delillerinden biri olarak Kur'ân-ı Kerîm ele alınarak incelenir. Önce onun bir benzerinin meydana getirilmediği, ileride de bunun mümkün olamayacağı çeşitli mukayeseler yapılarak ispat edilmeye çalışılır. Sonra Kur'an'ın tutarlı bir itikadî ve ahlâkî sisteme sahip olduğu, insanın kafasını ve gönlünü huzura erdirdiği, cemiyette nizamı sağlayıp çeşitli kötülüklerin önüne geçtiği, ilmi teşvik edip bilgisizliği yerdiği, iyiliği emredip kötülüğü yasakladığı, toplumu mutlu kılacak ve onu ayakta tutacak bir sistemi ortaya koyduğu, okuma yazma bilmeyen (ümmî) bir insanın tebliğiyle meydana gelmiş olmasına rağmen insanlığı kucaklayan bir kaynak olduğu gibi hususlar onun ilâhî kaynağa dayanmasının delilleri olarak gösterilir.

Dört fasıldan meydana gelen yedinci bölümde, insanların kâinatla ilgili bütün bilgilerini filozoflara borçlu oldukları, peygamberlerin bu konularda hiçbir şey öğretmediği iddiası bahis konusu edilir. Bu iddia asılsız kabul edilerek filozoflar dahil insanların her alanda sahip oldukları bilgilerin kaynağını peygamberlerin teşkil ettiği hususu çeşitli örneklerle ispat edilmeye çalışılır ve konuyla ilgili olarak değişik ilimlerden örnekler verilerek karşılıklı tartışma sürdürülür.

Aᶜlâmü'n-nübüvve hicrî IV. asırdaki İslâm düşüncesinin en dikkate değer eserlerinden biridir; nübüvvet müessesesini ve semavî dinlerin aynı kaynağa dayandığını aklî deliller çerçevesinde ispat etmek üzere yazılmış ve günümüze kadar intikal etmiş eserler içinde önemli bir yer işgal edecek değerdedir. Kitabın konuları Ebû Hâtim'in geniş ufkunu, devrinin ilim ve kültürüne olan vukufunu açıkça göstermektedir. Eser, daha sonraki İsmâilî âlimlerden Hamîdüddin el-Kirmânî, Nâsır-ı Hüsrev ve Kādî Nu'mân üzerinde büyük tesirler bırakmış, kelâm ilminde delâilü'n-nübüvve ve a'lâmü'n-nübüvve (bk. DELÂİLÜ'n-NÜBÜVVE) tarzındaki telif türünün oluşmasında önemli katkılarda bulunmuştur. Eser ayrıca Ebû Bekir er-Râzî'nin din ve peygamberlik hakkındaki görüşleri için de önemli bir kaynaktır. *Aᶜlâmü'n-nübüvve* Salâh es-Sâvî ve Gulâm Rızâ A'vânî tarafından tahkik edilerek yayımlanmıştır (Tahran 1397/1977).

Hamîdüddin el-Kirmânî, Ebû Hâtim'in *Aᶜlâmü'n-nübüvve*'de Râzî'ye karşı getirdiği delillerin itiraza müsait olduğunu, bu sebeple tamamlanması gerektiğini belirterek konuyu daha dar bir çerçevede, fakat daha derin ve açık bir şekilde ele alıp *el-Aḳvâlü'ẕ-ẕehebiyye* adlı eserinde ortaya koymaya çalışır. O burada insan aklının tek başına doğruyu bulamayacağı, bunu ancak vahiyle desteklenmiş peygamber aklının gerçekleştirebileceği görüşünü işler. Bilhassa insanın ruh sağlığı (et-tıbbü'n-nefsânî) söz konusu olunca peygamberlerin ilâhî menşeli akıllarına ihtiyacın daha fazla olduğunu, zira ruhu terbiye ve ahlâkı ıslah etmenin ancak bu sayede gerçekleşeceğini savunur.

BİBLİYOGRAFYA :

Ebû Hâtim er-Râzî, *Aᶜlâmü'n-nübüvve* (nşr. Salâh es-Sâvî — Gulâm Rızâ A'vânî), Tahran 1397/1977, s. 3-9, 25-28; Salâh es-Sâvî — Gulâm Rızâ A'vânî, *a.e.*, Giriş: Kelime fi'l-bidâye; Ebû Bekir er-Râzî, *Resâʾil felsefiyye* (nşr. P. Kraus), Kahire 1939, s. 295-316; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 358, 359; Hamîdüddin el-Kirmânî, *el-Aḳvâlü'ẕ-ẕehebiyye* (nşr. Salâh es-Sâvî), Tahran 1397/1977, s. 9, 14; İsmâil b. Abdürresûl el-Mecdû, *el-Fehrese* (nşr. Alinakī Münzevî), Tahran 1344 hş./1966, s. 112-114, 176; Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 323; Sezgin, *GAS*, I, 573; P. Kraus — S. Pines, "Râzî", *İA*, IX, 644.


YUSUF ŞEVKİ YAVUZ

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

A'LÂMÜ'n-NÜBÜVVE

(اعلام النبوة)

Şâfiî âlimlerinden Mâverdî'nin (ö. 450/1058) peygamberliğin ispatı (delâilü'n-nübüvve*) konusundaki eseri.

Müellifin "gerçeğe ışık tutmak, izaha muhtaç bazı noktaları açıklığa kavuşturmak, nübüvvetin doğruluğunu ispatlamak, bu hususta öne sürülen şüphe ve itirazları ortadan kaldırmak" düşüncesiyle yazdığını belirttiği eser *Delâʾilü'n-nübüvve* adıyla da tanınır (bk. Sübkî, V, 276; Taşköprizâde, II, 331). Yirmi bir babdan oluşan ve her babı da kendi arasında çeşitli fasıllara ayrılan *Aʿlâmü'n-nübüvve*'nin muhtevasını bir giriş ve iki bölüm şeklinde gruplandırmak mümkündür. Giriş mahiyetindeki ilk kısımda delillerin ve bilginin çeşitleri, akıl yürütme, istidlâl ve aklın tarifleri hakkında kısa bilgiler verildikten sonra âlemin yaratılmışlığı, Allah'ın varlığı ve birliği üzerinde durulur, kulların yaratıcı karşısındaki mükellefiyetleri anlatılır ve böylece nübüvvet müessesesinin varlığı Allah'ın varlığına dayandırılır. Eserin birinci bölümünde genel anlamda peygamberliğin aklen mümkün olduğu ve bunun ispatı, insanların peygambere olan ihtiyacı, mûcize ve çeşitleri, nübüvvete yapılan itirazlar ve bunların reddi, resul ile nebî arasındaki farklar, kâinatın ömrü ve Hz. Âdem'le başlayan peygamberlerin sayısı gibi hususlar yer alır. Bu bölümde Tevrat'tan da bazı nakillerin yapılması dikkati çekmektedir. Hz. Muhammed'in nübüvvetine ayrılan ve kitabın büyük bir kısmını teşkil eden on altı bablık ikinci bölümde onun peygamberliğine yapılan itirazlar ve bunların reddi, nübüvvetini ispatlayan Kur'an'ın i'câzı, Hz. Muhammed'in fiilî, kavlî ve haberî mûcizeleri, hayvan ve bitkilerle ilgili mûcizeleri, mûcize ile diğer **hârika***lar arasındaki farklar, Hz.Peygamber'in nübüvvetini geçmiş peygamberlerin müjdelemesi, peygamberliğinden cinlerin haberdar olması, doğumundan önce bir peygamberin beklenmesi, doğumundan sonra da peygamber olacağının sezilmesi, doğumu esnasındaki hârikalar, güzel ahlâk ve faziletleri gibi konulara yer verilir.



Aʿlâmü'n-nübüvve'den bir sayfa (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1570, vr. 3b)

Aʿlâmü'n-nübüvve'nin birinci bölümünde İsrâiliyat nevinden bazı nakiller varsa da aklî izahlar daha fazladır. İkinci bölümde zaman zaman aklî deliller zikredilmekle beraber nakiller daha çok yer tutar. Hz. Âdem'in yaratılışı, dünyanın yaşı ve kıyametin kopma zamanı gibi konulardaki nakiller Tevrat'a dayanır.

Aʿlâmü'n-nübüvve, peygamberliğin delilleri konusunda yazılan eserlerin tertip güzelliği, delillerinin kuvvetli oluşu ve ifadesinin kolaylığı bakımlarından en değerlisi kabul edilmiş ve sonraki devirlerde aynı sahada kaleme alınan kitaplara kaynak teşkil etmiştir (bk. Nebhânî, s. 67, 100, 270, 288). İstanbul (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1570) ve Mısır kütüphanelerinde (bk. Brockelmann, *GAL*, I, 483; *Suppl.*, I, 668) yazma nüshaları bulunan eser, küçük boy 165 sayfa olarak yayımlanmıştır (Kahire 1319).

BİBLİYOGRAFYA :

Mâverdî, *Aʿlâmü'n-nübüvve*, Kahire 1319; Sübkî, *Ṭabaḳāt*, V, 276; Taşköprizâde, *Miftâḥu's-saʿâde*, I, 321-322, 364; II, 331, 595; *Keşfü'ẓ-ẓunûn*, I, 126; Serkîs, *Muʿcem*, II, 1612; Yûsuf en-Nebhânî, *Hüccetullāh ʿale'l-ʿâlemîn fî muʿcizâti seyyidi'l-mürselîn*, Diyarbakır, ts. (el-Mektebetü'l-İslâmiyye), s. 67, 100, 115, 270, 288; Brockelmann, *GAL*, I, 483; *Suppl.*, I, 668; a.mlf., "Mâverdî", *İA*, VII, 409; *el-Ḳāmûsü'l-İslâmî*, I, 135; Hıdır Muhammed Hıdır, *el-İknâʿ*, Küveyt 1982, Giriş, s. 15.

 Ahmet Saim Kılavuz

A'LÂMÜ'ş-ŞÎA

(أعلام الشيعة)

Âgā Büzürg-i Tahrânî'nin, başlangıcından XX. yüzyıla kadar yetişen Şiî âlimlerinden bahseden eseri (bk. ÂGÂ BÜZÜRG-i TAHRÂNÎ).

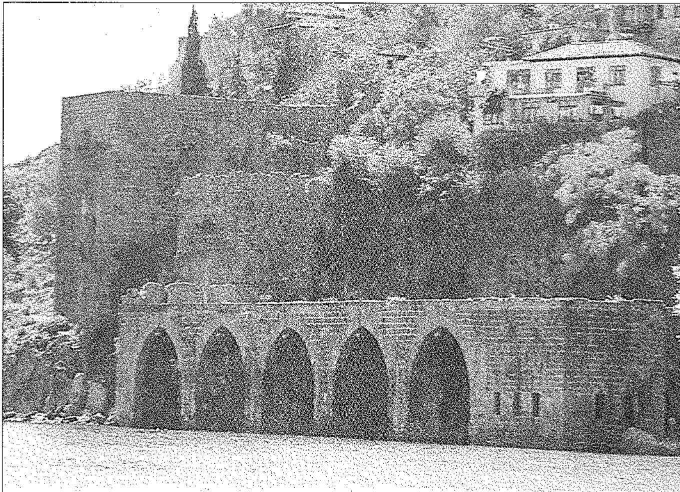
ALANCIK

(bk. ALINCAK).

ALANYA

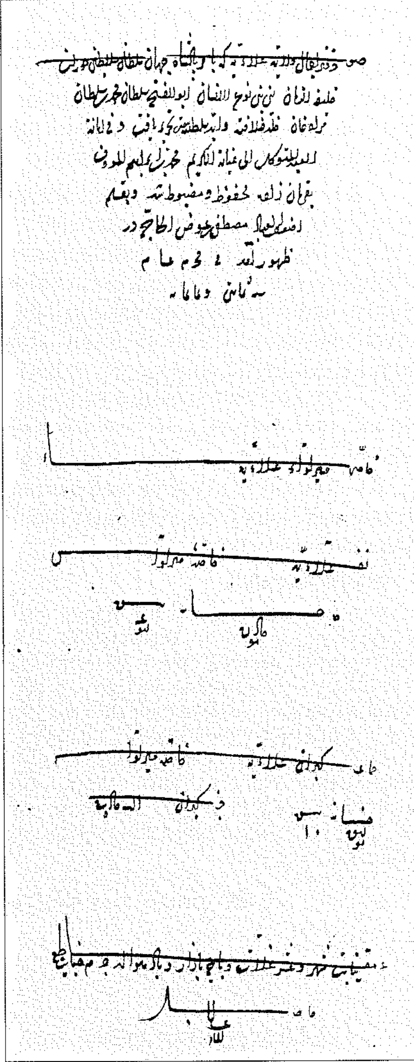
Akdeniz bölgesinde Antalya iline bağlı ilçe merkezi.

Tarihî ve turistik bir merkez olan Alanya, Antalya körfezinin doğu kıyısında denizden 250 m. yükseklikteki küçük bir dağın eteğinde kurulmuştur. İlkçağ'da Korakesion adıyla anılan ve Roma devrinde önemini muhafaza eden şehir, uzun süre deniz korsanlarının sığınak yeri olmuştur. Kıbrıs Krallığı'na bağlı iken 1221 yılında I. Alâeddin Keykubad tarafından fethedilmiş ve Bizans devrinde Kalonoros şeklinde değiştirilen adı yeni fâtihi-



Alanya Tersanesi

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.



Alâiye sancağının Osmanlılar döneminde yapılan ilk tahririnden bir sayfa (BA, *MAD*, nr. 16029, s. 1)

nin ismine nisbetle Alâiye'ye çevrilmiştir. Bundan sonra yeniden imar edilen şehir, o dönemde bölgenin en işlek iskelesi haline gelmiş ve Selçuklu sultanları kış mevsimlerini burada geçirmeye başlamışlardır.

1293'te Karamanoğlu Mecdüddin Mahmud Bey Alâiye'yi ele geçirerek Mısır Sultanı Melik Eşref Selâhaddin Halil adına hutbe okutmuştur. Ebü'l-Fidâ'nın Rum şehirleri arasında saydığı ve Ömerî'nin Ermenek'e bağlı olduğunu bildirdiği Alâiye'yi 1333'te gezen İbn Battûta, burasının Türkmenler'le meskûn olduğunu ve idarenin Karamanoğlu Yûsuf Bey'de bulunduğunu kaydeder. Anadolu'nun beylikler halinde yönetildiği dönemde şehre hâkim olan Alâiye beyleri ile Kıbrıs Krallığı arasında zaman zaman çatışmalar çıkmışsa da şehir iyi bir şekilde savunulmuştur. Hatta 1366'da Kıbrıs Kralı Pierre yirmi iki gemilik bir donanma ile şehre saldırmış, ancak Alâiyeliler'in direnmesi ve Karamanoğlu'nun yardıma gelmesiyle kral yenilmiş ve donanması tahrip edilmiştir.

Osmanlı fütuhatının Anadolu'da yayıldığı sırada Alâiye 1471'de Gedik Ahmed Paşa tarafından, Selçuklu hânedanının son bakiyelerinden olan Kılıcarslan'dan barış yolu ile alınarak Osmanlı idaresine dahil edilmiştir. 1481'de **tahrir*** emini Karamanoğlu Mehmed b. İbrâhim Bey tarafından yapılan tahrirde (BA, *MAD*, nr. 16029) Alâiye, sancak statüsünde mirlivâ hassı (bk. **HAS**) olarak kaydedilmiştir. Bilhassa **timar*** sahiplerinin yer aldığı bu sayıma göre, askerî bakımdan önemli bir mevkii olan Alâiye Kalesi'nde, dizdar hariç yetmiş altı görevli bulunmaktaydı. XVII. yüzyılda, Alâiye sancak beyi kara seferine katıldığında 800 asker bulundurmak, deniz seferine iştirak ettiğinde iki kadırga donatıp hazırlamak mecburiyetinde idi.

XVI. yüzyılın başlarında padişah hassı olan Alâiye'nin 937 (1530-31) tahririne (BA, *TD*, nr. 166, s. 613-628) göre nüfusu kaza merkezinde 1750, köyleriyle birlikte 35.000 ve sancak olarak 55-60.000 civarında idi. Aynı tahrirde kazada yirmi cami, on mescid, iki kale, iki hamam, 109 köy, yirmi dört konar göçer aşiret, iki mezraa, on **mukātaa***, iki değirmen ve elli altı vakıf kaydedilmekte, vakıf eserler arasında da cami, mescid, medrese, zâviye ve hamam yer almaktadır. Evliya Çelebi'ye göre 250.000 akçelik has gelirine sahip olan Alâiye sancak beyi kara ve deniz seferlerine iştirak ederdi. Serbest zeâmeti ve 760 timarı olup cebelüleriyle birlikte 3000 askeri bulunurdu. Alâiye Limanı 2000 gemi alacak büyüklükte idi.

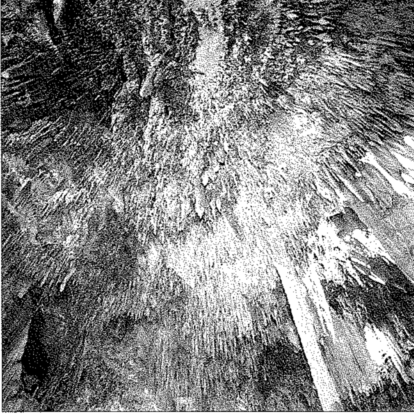
Alâiye idarî teşkilât bakımından önceleri Anadolu eyaletinin bir sancağı durumunda iken Kıbrıs'ın fethinden sonra yeni kurulan Kıbrıs beylerbeyiliğine bağlanmış (BA, *MD*, XVI, s. 7, hüküm 13, s. 8, hüküm 14, s. 64, hüküm 133), bir ara Karaman eyaletine dahil edilmişse de Ağustos 1632'den itibaren tekrar Kıbrıs'a bırakılmıştır. XIX. yüzyılın başlarında Adana eyaletine bağlı olan ve 1846'ya kadar bu durumda kalan Alâiye bu tarihten sonra Konya'ya bağlanmış ve 1868'de de Teke sancağına tâbi bir kaza statüsüne indirilmiştir. Alâiye, geniş hinterlandı bulunmaması ve mahfuz bir limana sahip olmaması sebebiyle bir ticaret şehri olarak gelişememekle beraber XIX. yüzyılın sonlarında dahi ticaret gemilerinin uğradığı bir iskele idi.

Alanya'nın 1880'de 3000, 1890'da 5000 olan nüfusu İstiklâl Harbi sonrası 1927'de 4727'ye kadar düştü. 1960'ta ise 10.000'i geçerek 1985'te 28.773'e ulaştı. Bugün nüfus sayısı turizm mevsiminde daha da artmaktadır. Alanya'nın turizm bakımından cazibesini sağlayan unsurlar tarihî yapılarıyla beraber tabii güzelliği, sahilleri ve astım hastaları için tavsiye edilen Damlataş mağarasıdır.

Bugün Alanya'nın tarihî eserleri arasında, 1227 yılına ait, devrinde deniz faaliyetleri üssü olan beş gözlü, üstü to-



Alanya Limanı'nın kaleden görünüşü



Alanya'da ünlü Damlataş mağarası

nozlu tersane binası, iç içe üç ayrı bölümden oluşan ve denize beş kapısı bulunan kalesi, önce I. Alâeddin sonra da Kanûnî tarafından yaptırılan Kale Camii, aşağı kaledeki Bedreddin Camii ve Kızılkulesi, Akşebe Sultan Mescidi ve Türbesi, 1720'de Nevşehirli Damad İbrâhim Paşa tarafından yaptırılan Alanya Feneri ve şehri çeviren surlarla bugün Alanya ilçesinin sınırları içinde bulunan ve 629'da (1231-32) I. Alâeddin Keykubad'ın yaptırdığı Alara Hanı sayılabilir.

Alanya ilçesinin merkez bucağından başka Demirtaş adlı bir bucağı daha vardır. 1545 km^2 genişliğindeki Alanya ilçesi sınırları içinde 1985 sayımının sonuçlarına göre 87.080 nüfus yaşamaktaydı.

BİBLİYOGRAFYA :

BA, *MAD*, nr. 16029; BA, *MD*, nr. 16, s. 7/13, 8/14, 64/133; BA, *TD*, nr. 166, s. 613-628; İbn Bîbî, *el-Evâmirü'l-ʿalâʾiyye* (nşr. Adnan S. Erzi), Ankara 1956, s. 235-249; Ebü'l-Ferec, *Târih*, I, 75; II, 516; İbn Battûta, *Seyahatnâme*, I, 311; Pîrî Reis, *Kitâb-ı Bahriye*, İstanbul 1935, s. 762-763; Kâtip Çelebi, *Cihannümâ*, İstanbul 1145, s. 611; Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, IX, 294-299; Reinaud, *Géographie d'Aboulféda*, II/2, s. 135; Cuinet, I, 866-872; İ. Hakkı Konyalı, *Alanya*, İstanbul 1946; S. Lloyd — D. S. Rice, *Alanya* (*ʿAlâʾiyye*), London 1959; Uzunçarşılı, *Anadolu Beylikleri; Index Géographique du Répertoire Chronologique d'Épigraphie Arabe*, Caire 1975, s. 7; S. Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi* (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1987, III, 382; Tuncer Baykara, *Anadolu'nun Tarihi Coğrafyasına Giriş I: Anadolu'nun İdari Taksimatı*, Ankara 1988, s. 49, 69-70, 72, 119; a.mlf., "Alaiye'de Bazı Yeni Kitabeler", *TED*, sy. 12 (1982), s. 579-586; Ayşıl Tükel, "Alara Han'ın Tanıtılması ve Değerlendirilmesi", *TTK Belleten*, XXXIII/132 (1969), s. 429-491; Besim Darkot — Mükrimin Halil Yınanç, "Alâiye", *İA*, I, 286-289; Fr. Taeschner, "Alanya", *EI²* (İng.), I, 354-355.



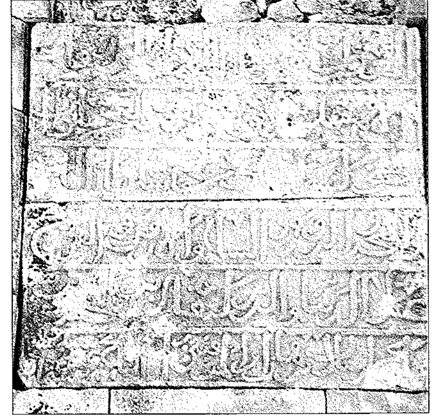
İDRİS BOSTAN

ALARA HANI

Alanya-Antalya arasında bulunan Selçuklu dönemine ait han.

Alanya'nın batısında Antalya-Alanya karayolunun takriben 104. kilometresinden sola ayrılan yolun 8. kilometresinde, Akdeniz'e dökülen Alara çayının kenarında yer alan Alara Hanı, eski Alanya-Konya kervan yolunun başlangıcında ilk konaklama yeri olarak önem taşıyordu. Kitâbesine göre 629 (1231-32) yılında Alâeddin Keykubad tarafından yaptırılmıştır. Bizzat sultan tarafından yaptırıldığı için "sultan hanları"ndan sayılmakla birlikte planı itibariyle onlardan çok farklıdır. Sultan hanlarının plan şemasında daima açık avlu ve kapalı hol bölümleri bulunduğu halde bu hanın mekânları dikdörtgen şeklindeki bir plan içinde, kapalı bölüm ile açık avlu fonksiyonları tek merkez etrafında iç içe olmak üzere tasarlanmıştır. Anadolu kervansarayları arasında Afşin ve Tercan gibi birkaç örnekle beraber ayrı bir grup oluşturan Alara Hanı, bu grubun en önemli örneği olarak günümüze ulaşmış ve son yıllarda restore edilmiştir. Bir görüşe göre Alara Hanı'nın değişik planda yapılmasının sebebi, özellikle Alâeddin Keykubad'ın Alanya yolculukları sırasında maiyetiyle birlikte dinlenmesi için inşa edilmiş olmasıdır.

Han büyük ölçüde kesme taşla yapılmış, yamaca bakan taraflarında ise kısmen moloz taş kullanılmıştır. Merkezî bölümde dar bir koridor etrafında sıra ile bir eyvan, bir oda düzeni görülür ki buranın hanın asıl konaklama bölümünü teşkil ettiği açıkça belli olmaktadır. Koridorun üzeri açık görünmekte ise de bunun aslında boydan boya bir beşik tonoz ve belki ışıklıklarla örtülmüş olduğu anlaşılmaktadır. Bu merkezî konaklama bölümünün etrafını her yönden iki sıra halinde tonozlu mekânlar çevirir. Bunlardan dış sıranın ahır, iç sıranın ise yük ve hizmetkârlar için genel bir bölüm olduğu sanılmaktadır. Giriş tarafında hem merkezî konaklama mahalline, hem de çevre koridorlara geçiş sağlayan ara bölümler bulunur. Kapıdan hemen sonra süslü tonozu ile çeşme eyvanı, diğer yanda da mescid yer alır. Payelere dayalı aslan başı şeklindeki konsolların ise kandillik oldukları anlaşılmaktadır.



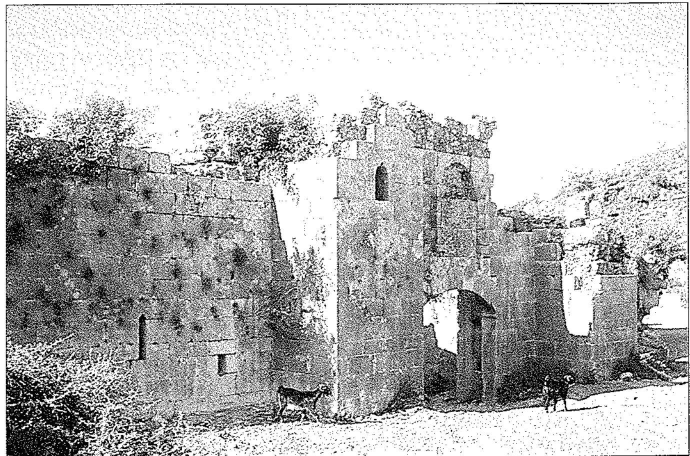
Alara Hanı kitâbesi

BİBLİYOGRAFYA :

K. Erdmann, *Das Anatolische Karavansaray des 13. Jahrhunderts*, Berlin 1961, I, 21 vd.; Kemal Özergin, "Anadolu Selçuklu Kervansarayları", *TD*, sy. 20 (1965), s. 149 vd.; Ayşıl Tükel, "Alara Han'ın Tanıtılması ve Değerlendirilmesi", *TTK Belleten*, XXXIII/132 (1969), s. 429-491; a.mlf., "Anadolu'da Eşodaklı Selçuklu Hanları", *ODTÜ Mimarlık Fakültesi Dergisi*, II/2, Ankara 1976, s. 187 vd.; Ataman Demir, "Anadolu Selçuklu Hanları: Alara Han", *İlgi*, LI, İstanbul 1987, s. 18-23.



ARA ALTUN



Alara Hanı'nın cepheden görünüşü

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

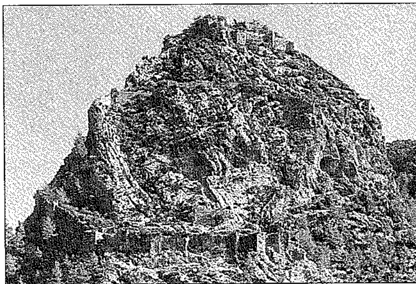
ALARA KASRI

Alanya - Antalya arasında bulunan Selçuklu dönemine ait müstahkem bir köşk harabesi.

Halk arasında Alara Kalesi adıyla bilinen köşk, Alanya-Antalya-Konya yolunun Alara Hanı sapağından 10 km. kadar içeride ve handan 1 km. uzaklıkta bulunan kayalık bir tepenin üzerinde yer almaktadır. Bölgenin fethinden sonra Alâeddin Keykubad tarafından yaptırılan bir dizi köşkten biri olduğu kabul edilmekte ve muhtemelen Alara Hanı ile birlikte 629 (1231-32) yılında inşa edildiği sanılmaktadır. Köşkün üzerinde yer aldığı kayalık tepe, iç içe iki sıra surla kale haline getirilmiş ve dış surun içine giriş, kayalara oyulan merdivenli bir dehlizden sağlanmıştır. İç kaleye ise kare planlı bir giriş kulesinden geçilmektedir.

İç kalede, köşkün seyirlik bölümlerini teşkil eden tonozlu alt yapılar üzerine oturtulmuş teraslar ile asıl yapıdan geriye kalan ara mekânları, bazı merdivenler ve bir hamamın kalıntıları yer almaktadır. Hamam, biri küçük bir külhanın yanında bulunan sıcaklık, diğeri çift pencereli bir soğukluk olmak üzere kubbeli iki bölümden meydana gelmiştir. Soğukluğun pencerelerinden biri gerideki güzel manzaralı vadiye bakmaktadır. Harap ve tepeleri yıkılmış durumda olan kubbelerin içinde, Anadolu Türk mimarisinde tek örneği oluşturan fresk tekniğinde resmedilmiş figürlü süslemeler bulunmaktadır. Freskler, dans ettikleri intibaını bırakan el ele tutuşmuş, kolları tırazlı kaftan giymiş, ay yüzlü ve badem gözlü insan figürlerinden meydana gelmektedir. Sıcaklığın (cehennemlik) külhan penceresi üzerinde cehennem halkından efsanevî bir hayvan figürü görülmekte, ayrıca çok bozuk durumda olan bağdaş kurmuş bir insan figürü de başka süslemelerin varlığına işaret etmektedir.

Köşk ve hamam bugün harabe halindedir ve mâruz kaldıkları tahribatın son yıllarda daha da arttığı dikkati çekmektedir. Kale Osmanlı döneminde de kullanılmış ve IV. Mehmed zamanında (1648-1687) dış surla iç sur arasındaki kısımda bulunan köy tamamen kalenin dışına taşınmıştır. Bu kısımlarda halen bazı yapı kalıntılarına rastlanmaktadır.



Alara Kasrı ve Kalesi

BİBLİYOGRAFYA :

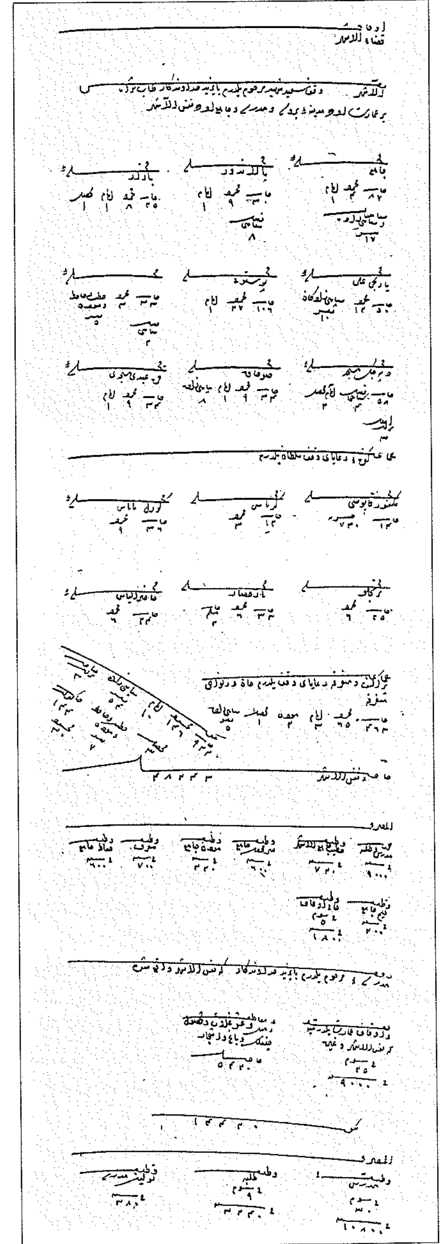
S. Lloyd — D. S. Rice, *Alanya* (*ʿAlāʾiyye*) (trc. Nermin Sinemoğlu), Ankara 1964, s. 53, 75; Şerare Yetkin, "Sultan I. Alaeddin Keykubat'ın Alara Kalesi Kasrının Hamamındaki Freskler", *Sanat Tarihi Yıllığı (1969-70)*, III, İstanbul 1970, s. 60-88.

 ARA ALTUN

ALAŞEHİR

Ege bölgesinde Manisa iline bağlı ilçe merkezi.

Bozdağlar'ın eteğinde denizden 190 m. yükseklikte kurulmuş olan Alaşehir, Gediz'e dökülen Alaşehir suyunun geçtiği geniş ovanın güney kenarında bulunmaktadır. Türkler tarafından fethine kadar Philadelphia adını taşıyan şehri, milâttan önce II. yüzyılda Bergama Kralı Attalos Philadelphos muhtemelen daha eski bir yerleşme yerinde kurmuştur. Gediz vadisinin doğu ucunda, Ege kıyılarını İç Anadolu'ya bağlayan yollara hâkim bir kale-şehir olarak gelişme göstermiş ve "Lidya bölgesinin anahtarı" olarak vasıflandırılmıştır. Roma İmparatorluğu zamanında Anadolu'da Hıristiyanlığın belli başlı yayılma alanlarından biri haline gelmiş, ara sıra uğradığı depremlerle yıkılmasına rağmen Bizans devrinde de önemli bir yerleşim yeri olma özelliğini korumuştur. VII. yüzyıldan X. yüzyıl ortalarına kadar süren müslüman Araplar'ın akınları sırasında zaman zaman onların hücumlarına hedef olmuşsa da ele geçirilememiştir. Ancak 1075 veya 1076'da, Anadolu'ya giren Kutalmışoğlu Süleyman Şah tarafından bölgedeki diğer şehirlerle birlikte fethedildi ve birkaç defa el değiştirdikten sonra 1098'de I. Haçlı Seferi sırasında Bizans hâkimiyetine geçti. Türk akınlarına karşı Batı Anadolu'nun en müstahkem mevkii haline getirilen şehir Bizans ordusunun önemli bir harekât üssü oldu.



XVI. yüzyılın ilk yarısında Alaşehir mahallelerini ve Yıldırım Bayezid Medresesi'nin bazı vakıflarını gösteren belge (BA, *TD*, nr. 166, s. 448)

Nitekim İbn Bîbî, Alaşehir adıyla andığı Philadelphia'yı Rum ülkesinin en azametli şehri olarak belirtmektedir. Bizans İmparatoru Laskaris ile Anadolu Selçuklu Sultanı I. Gıyâseddin Keyhusrev arasında geçen ve sultanın ölümü ile sonuçlanan savaş muhtemelen bu şehir yakınlarında oldu. 1255'te, İznik İmparatoru II. Laskaris ile II. İzzeddin Keykâvus ittifak antlaşmalarını yine burada yenilediler. Anadolu Selçuklu Devleti'nin par-

çalanmasından sonra Batı Anadolu'nun en kuvvetli beyliği haline gelen Germiyanoğulları şehri kuşatma altına aldılar. Ancak Katalanlar'ın imdada yetişmesi üzerine muhasarayı kaldırdılar. Fakat bu defa şehre yardım için gelen Katalanlar kaleye girerek her tarafı yağmaladılar. Onların çekilmesinden sonra şehir Germiyanoğulları tarafından yeniden kuşatıldı ve haraca bağlandı. 1324'te tekrar Germiyan hücumuna uğradı, ancak II. Andronik şehrin imdadına yetişti. Şehir bundan kısa bir süre sonra da Aydınoğulları'nın himayesine girdi. Böylece Batı Anadolu'da Türkler'in eline geçmeyen tek Bizans şehri olarak 1391'de Yıldırım Bayezid tarafından fethedilinceye kadar varlığını korudu. 1402'de Timur'un istilâsına uğradı; onun çekilmesinden sonra da İzmir beyi Aydınoğlu Cüneyd Bey'in eline geçti. Nihayet II. Murad tarafından kesin olarak Osmanlı hâkimiyetine alındı.

Daha Yıldırım Bayezid tarafından ilk fethedildiği sırada imar hareketlerine sahne olan şehirde bir cami ve medrese inşa ettirildi; şehirden elde edilen vergi gelirleri de bu eserlere ve Bursa'daki imaretine vakfedildi. XVI. yüzyıl başlarına ait bir **tahrir*** defterine göre, tamamı Yıldırım Bayezid vakfına bağlı bulunan Alaşehir dokuzu müslüman, altısı gayri müslim olmak üzere on beş mahalleden ibaret gelişmiş bir kasaba idi. Bu devirdeki bazı kalabalık mahalleleri Cami (Yıldırım Bayezid), Palanduz, Pazar, Yazıcı Ali, Depecik Mescidi, Poştullu, Sovucak, Kara Abdi Mescidi, Tekfurkapısı, Kirpas, Yarhisar ve Hızırilyas adlarını taşımakta idi. Bu tarihlerde toplam 4000'e ulaşan nüfusun 3200 kadarını müslümanlar teşkil ediyordu. Şehir halkının tamamı Yıldırım Bayezid vakfı **raiyyet***i olup **avârız*** vergilerinden muaftı (BA, *TD*, nr. 166, s. 448).

Alaşehir, XVII. yüzyılda daha da gelişerek yirmi dört mahalleden ve çoğu toprak örtülü 2070 evden teşekkül eden canlı bir ticaret merkezi durumuna gelmiştir. Evliya Çelebi'nin belirttiğine göre şehirde dokuz han, yetmiş kadar boyahane, birçok tabakhane, iki hamam, on altı mektep, yirmi dört irili ufaklı cami, 800 dükkân bulunmakta idi. Bu dükkânların çoğu, ayda bir büyük pazar kurulduğunda civardan gelen tüccarlar tarafından işletilmekteydi. Ayrıca Alaşehir'in neftî boyası, ince pamuklu kumaşı, balı, üzümü ve armudu pek meşhurdu. Şehir XVIII ve XIX. yüzyıllar boyunca nüfus ve ekonomik yönden gelişmesini sürdürdü. Özellikle İzmir-Kasaba demiryolunun 1 Mart 1875'te buraya ulaşması bu gelişmeyi daha da hızlandırdı. XVIII. yüzyıl ortalarında 7000-8000 olan nüfusu 1890'a doğru 22.000'e ulaştı.

Alaşehir Osmanlı hâkimiyetine girince Aydın sancağına bağlı bir kaza haline getirilmişti. Alaşehir kazası Fâtih devrinde idarî bakımdan İnegöl (bugünkü Sarıgöl) ve Sart nahiyelerini de içine almakta iken (BA, *TD*, nr. 8, s. 145, 179), XVI. yüzyılda Sart ayrı bir kaza olarak teşkilâtlandırılmıştı. Bu dönemde Alaşehir'in yetmiş altı köyü, on iki de mezraası mevcuttu. XIX. yüzyıla kadar idarî durumunu koruyan Alaşehir, ulaşım kolaylığı sebebiyle 1867'de Saruhan (Manisa) sancağına bağlandı. 1904'te sadece İnegöl nahiyesinin bağlı bulunduğu kazada yine yetmiş altı köy vardı.

Yunanlılar'ın İzmir'i işgal etmeleri üzerine 16-25 Ağustos 1919'da toplanan Alaşehir Millî Kongresi'nde işgale silâhla karşı koyma konusunda önemli kararlar alındı ve İngiltere, Fransa, İtalya ve Amerika Birleşik Devletleri temsilcilerine birer nota gönderildi. 26 Haziran 1920'de Yunan işgaline uğrayan şehir, 4 Eylül 1921'de Türk ordusu tarafından yanmış yıkılmış vaziyette geri alındı. Cumhuriyet döneminde yeniden imar edilerek çehresi değiştirildi. 1927 sayımına göre 7200 olan nüfusu ilk defa 1950'de 10.000'i aştı ve 1970'te 20.000'e, 1985'te de 29.500'e ulaştı. Bugün önemli tarihî eserleri arasında Yıldırım Camii, Şeyh Sinan Camii ve Kurşunlu Han sayılabilir.

Ziraata dayalı ticarî hayatın ağır bastığı Alaşehir'de gıda maddeleri üretimi ile ilgili sanayi, yağ ve çırçır fabrikaları bulunmaktadır. Son derece verimli olan Alaşehir ovasında başta tahıl olmak üzere pamuk, tütün, armut, zeytin ve üzüm yetiştirilmekte, ayrıca ilçede hayvancılıkla da uğraşılmaktadır.

Alaşehir ilçesinin merkez bucağından başka Yeşilyurt adlı bir bucağı vardır. Yüzölçümü 977 km² olan ilçenin 1985 sayımına göre nüfusu 82.593, nüfus yoğunluğu ise 85'tir.

BİBLİYOGRAFYA :

BA, *TD*, nr. 8, s. 145, 179; nr. 166, s. 448; İbn Bîbî, *Tevârîh-i Âl-i Selcûk* (nşr. M. Th. Houtsma), Leiden 1902, s. 37; Enverî, *Düsturnâme* (nşr. Mükrimin Halil [Yınanç]), İstanbul 1928, s. 38-39; Âşıkpaşazâde, *Târih*, s. 56, 64-65; Kâtip Çelebi, *Cihannümâ*, İstanbul 1145, s. 637; Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, IX, 53-54; Ch. Texier, *Küçük Asya* (trc. Ali Suad), İstanbul 1339, II, 92-96; R. Akıncı, *Eski Philadelphia Bugünkü Alaşehir*, İzmir 1949; Dukas, *Bizans Tarihi* (trc. Mirmiroğlu), İstanbul 1956, s. 9, 44, 50; W. M. Ramsay, *Anadolu'nun Tarihî Coğrafyası* (trc. Mihri Pektaş), İstanbul 1960, s. 130; Himmet Akın, *Aydınoğulları Tarihi Hakkında Bir Araştırma*, Ankara 1968, s. 79, 100-102; *Manisa İl Yıllığı*, Manisa 1973; George Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi* (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1981, s. 454-455, 467, 505; Uzunçarşılı, *Anadolu Beylikleri*, s. 42, 106, 249; Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye Tarihi*, İstanbul 1984, s. 95, 150-151, 154-155, 160, 289-290; Cuinet, III, 571 vd.; Besim Darkot — Metin Tuncel, *Ege Bölgesi Coğrafyası*, İstanbul 1988, s. 38-40; Besim Darkot — Mükrimin Halil Yınanç, "Alaşehir", *İA*, I, 290-293; "Alashehir", *EI²* (İng.), I, 346.



FERİDUN EMECEN

ALATURKA

Önceleri yalnız mûsikide, daha sonra başka alanlarda da kullanılan bir terim.

Batı dillerinde kullanılan İtalyanca **alla turca** (Türk tarzında) teriminin Türkçe'deki söyleniş şeklidir. Osmanlı ordusu ile elçi alaylarında yer alan mehter



Alaşehir'den bir görünüş

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. -- Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

takımının Avrupa'da bıraktığı tesir altında doğmuş, önce yalnız bir müzik terimi olarak kullanılırken sonraları Avrupa'ya Türkler tarafından tanıtılan çeşitli yenilikleri de içine alan genel anlamda bir terim haline gelmiştir.

Mehter takımının daha çok Doğu ve Orta Avrupa'yı etkilemiş olmasına rağmen terimin İtalyanca'dan gelmesi, bu dilin klasik Batı müziğinin terminoloji dili olması sebebiyledir. İlk defa İtalyan asıllı Fransız besteci Giovanni Battista Lulli (ö. 1687), Molière'in *Kibarlık Budalası* için yaptığı müziğe "alla turca" adını vermiş, özellikle XVIII. yüzyılın Alman bestecileri de bu ismi severek kullanmışlardır. Avrupa sosyal hayatı üzerinde derin izler bırakan II. Viyana muhasarası (1683) sırasında, mehter takımının hâfızalardaki eski hâtırası güçlü biçimde tekrar canlanmış ve bunun en etkileyici unsurları olan kös, davul, nakkare, üçköşe ve ziller, XVIII. yüzyılın başlarında davul, timpani, senbal ve triangl olarak orkestraya dahil edilmişlerdir. Orkestranın aldığı bu yeni ve zengin şekil üzerine Gluck, Haydn ve Mozart gibi Alman besteciler "Janitscharenmusik" (yeniçeri müziği) adını verdikleri Osmanlı askerî mûsikisini hatırlatacak ritim ve nağme düzeni içinde bazı kısa besteler yapmışlar ve "marcia alla turca" (Türk tarzında marş) veya sadece "alla turca" adını verdikleri bu parçaları senfonik eserleri içinde birer bölüm olarak kullanmışlardır. Aynı adı taşıyan bu tip besteler daha sonra Grétry, Weber, Beethoven, Rossini, Sir Henry Bishop ve Saint Saëns gibi kompozitörler tarafından da yapılmıştır. Mozart'ın K. 331 La Majör Piyano Sonatı ile Beethoven'in op. 113 Atina Harabeleri Uvertürü'nün içinde yer alan parçalar en tanınmış "alla turca"lardır.

Tanzimat'tan sonra Muzıka-i Hümâyun'a alınan yabancı şef ve çalgıcılar aracılığıyla Türkçe'ye **alaturka** şeklinde giren terim, Avrupa'daki kullanılışından farklı ve yanlış olarak, yabancıların bestelediği Türk tarzı eserler için değil, gerçek Türk mûsikisi için kullanılmıştır. Ayrıca bu terim Avrupa'da Türkler aleyhine bir küçümseme veya hakaret anlamı taşımadığı halde, Osmanlı sarayındaki Batılılaşma cereyanı içinde, Avrupaî olmayan, Türk-İslâm geleneklerine bağlı maddî ve mânevî pek çok özelliği de içine alan "ilkel, kaba, rüküş" karşılığı bir terim haline gelmiştir. Alaturka teriminin halk arasında yerleşmesi üzerine, bunun karşıtı da "Avrupaî" anlamında **alafranga** (Frenk usulü) şeklinde, Batı dillerinde bulunmayan bir yapma kelimeyle ifade edilmeye başlanmıştır. Takvim ve saatte milletlerarası esasların kabulünden önce hicrî-kamerî (Arabî) takvimin yanı sıra, yeni sistemin kabulünden sonra da bir süre daha halk arasında yaygın olan Türkler'in kullandığı hicrî-şemsî (Rûmî) takvime, yeni takvimden (alafranga) ayırt edilebilmesi için "alaturka takvim", güneşin batışını 12.00 kabul eden ezanî saate de yine alafranga saatten ayırt edilebilmesi için "alaturka saat" denilmiştir.

Müzikolog Hüseyin Sadeddin Arel'in "Türk mûsikisi" yerine kullanılmaması için büyük çaba harcadığı **alaturka** kelimesi ile bir dönem onunla birlikte Doğu-Batı kültür çatışmasını sembolleştiren **alafranga** kelimesi artık eskisi kadar rağbet görmemektedir. Alaturka, bugün Türkiye'de ve Batı dünyasında hemen sadece ayak taşlı helâ ile klozeti (alafranga helâ) ayırmak için söylenmekte (bk. ABDESTHANE), yine Batı'da bunun dışında yalnız cezve ile pişirilen kahveye "café alla turca" denilmektedir (ayrıca bk. MEHTER, TUĞ).

BİBLİYOGRAFYA :

Mahmud Ragıp Kösemihal (Gazimihal), *Türkiye-Avrupa Musiki Münasebetleri*, İstanbul 1939, s. 24-26, 32-33, 55-59; a.mlf., *Türk Askeri Muzıkaları Tarihi*, İstanbul 1955, s. 33-38; a.mlf., *Musiki Sözlüğü*, İstanbul 1961, s. 9, 151; Haydar Sanal, *Mehter Musikisi*, İstanbul 1964, s. 83, 90; Öztuna, *TMA*, I, 27; II/2, s. 342.

 CİNUÇEN TANRIKORUR

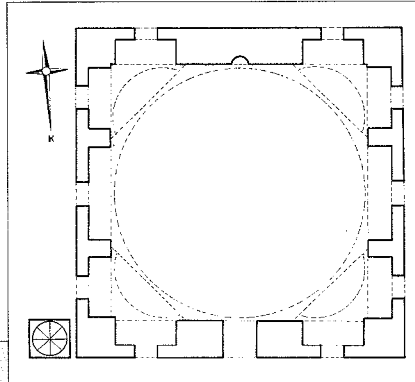
ALÂÜDDEVLE, Muhammed b. Rüstem

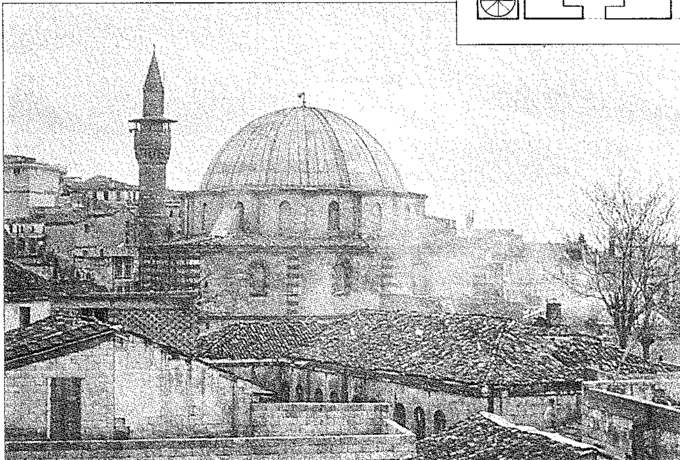
(bk. MUHAMMED b. RÜSTEM).

ALÂÜDDEVLE CAMİİ

Gaziantep'te Dulkadıroğulları devrine ait cami.

Uzunçarşı'da bulunan ve halk arasında Ali Dovla Camii adıyla anılan bina, Evliya Çelebi'nin verdiği bilgiye göre Dulkadıroğlu Alâüddevle Bozkurt Bey (1479-1515) tarafından yaptırılmıştır. Günümüze ulaşabilen en önemli orijinal kısımları minaresi ile avlu döşemeleridir. Silindir gövdeli minarede zencerek motifli kuşak, şerefe korkuluklarında da sağır nişler biçimindeki taş levhalar dikkati çekmektedir. Avlu döşemelerinde siyah beyaz taş dizileri ile iç içe dikdörtgenler meydana getirilmiş, cümle kapısı önünde de kırmızı mermer ve siyah taşlar kullanılmıştır. Son cemaat yeri bulunmayan binanın tromplarla geçişi sağlanan tek kubbesi, yaklaşık 15.30 m. kadardır. Minare ile cami arasında küçük bir aralık mevcuttur.

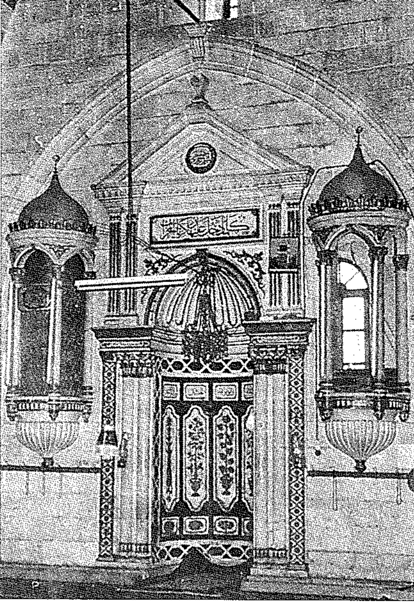




Alâüddevle Camii ve planı - Uzunçarşı / Gaziantep

Harap durumda olan cami, beş yıl süren imeceyle, her mahalle halkının birer gün çalışması sonucu 1901 yılında tekrar ibadet edilecek hale getirilmiş ve bu

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.



Alâüddevle Camii'nin mihrabı

münasebetle mihrap üzerine, metni Hacı Abdullah Edib Efendi'ye ait olan bir kitâbe konulmuştur. İstiridye kabuğu nişli mihrap ile minber ve vâiz kürsüsü de bu dönemde yenilenmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, IX, 354; Şakir Sabri Yener, *Gaziantep Kitabeleri*, Gaziantep 1958; Cemil Cahit Güzelbey, *Gaziantep Kültür Dergisi*, IV, Gaziantep 1961, s. 178.

 ARA ALTUN

ALÂÜDDEVLE-i SİMNÂNÎ

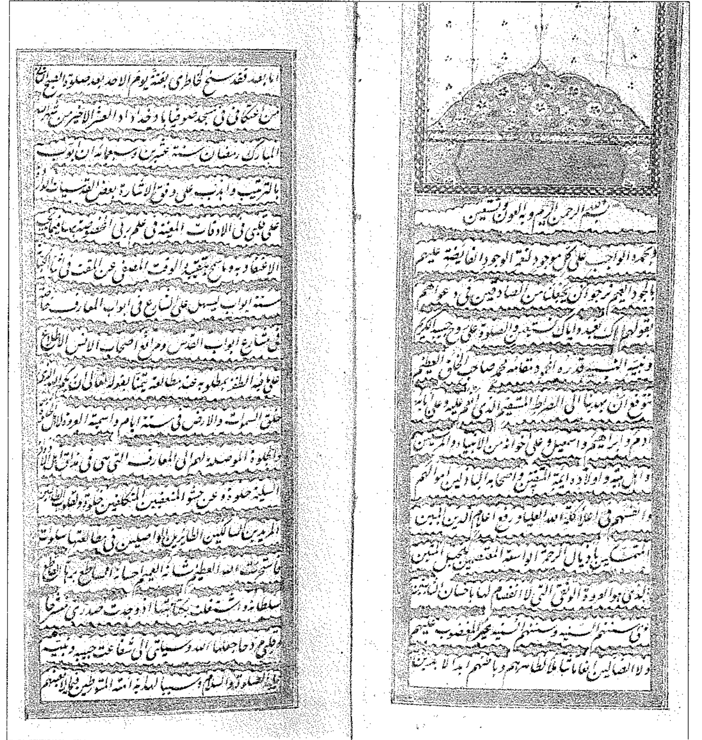
(علاء الدولة سمنانى)

Ebü'l-Mekârim Rüknüddîn
Ahmed b. Muhammed es-Simnânî
(ö. 736/1336)

Rükniyye tarikatının kurucusu, İranlı âlim ve şair.

659'da (1261) Simnan'a bağlı Biyâbânek kasabasının Sûfîâbâd köyünde zengin ve kültürlü bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi. Amcası Melik Celâleddin, İlhanlılar yönetiminde vezirlik ve başvezirlik yapmış, babası Melik Şerefeddin Muhammed de Bağdat emirliğine getirilmiş, ayrıca "uluğ bitikçi" unvanıyla Gazan Han'ın veziri olmuştu. Büyük bir âlim olan dayısı Rükneddin Sâin ise Argun Han'ın sağ kolu durumuna gelmiş, Gazan Han devrinde 1301 yılında öldürülünceye kadar kadı ve vezir olarak görev yapmıştı. İktidara yakın olmak için büyük bir gayret gösteren Simnânî, on beş yaşında iken dayısı ve amcasının nüfuzundan faydalanarak Tebriz'deki İlhanlı sarayına intisap etti. Hükümdar adayı Argun Han'ın hizmetine girerek kısa bir süre sonra nedimi oldu; on yıldan fazla bir müddet onun emrinde çalıştı. Ona itaati Allah'a itaate tercih eder duruma gelmişti. 683 (1284) yılında kendi ifadesine göre, "gāibden gelen bir ses"in uyarısıyla kendine gelip tövbe etti; Argun Han'ın hizmetinden ayrılmak istediyse de buna müsaade edilmedi. O da boş vakitlerinde kendini ibadete verdi. Doktorların tedavi etmekten âciz kaldıkları bir hastalığı olduğunu bahane ederek 1286'da Tebriz'den ayrılıp Simnan'a döndü.

Simnan'da dünyayı ve onunla ilgili her şeyi terketmeye karar veren Alâüddevle, malının ve parasının büyük bir kısmını sadaka olarak dağıttı; diğer kısmı ile Sekkâkiyye Tekkesi'ni tamir ettirerek burada ikamet etmeye başladı. Bu sırada özellikle hadis, fıkıh ve kelâmla meşgul olmayı, aklî ve naklî ilimlerde derinleşmeyi kararlaştırdı. İzzeddîn-i Fârûşî, Reşîdüddin b. Ebü'l-Kāsım gibi âlimlerden ders almaya başladı. Öte yandan Ebû Tâlib el-Mekkî'nin *Ḳūtü'l-ḳulûb*'unu okudu ve okuduklarını uygulamaya çalıştı. Bu arada bazı felsefî akımları, dinler ve mezhepler tarihini gözden geçirdi. Tasavvufla ilgili kaynak eserlerin yanı sıra Sünnî mezheplerin temel kitaplarını inceledi. Sünnî câmianın mutasavvıfları arasında, kendi ifadesine göre, "ortanın ortasının ortasında" yer almak gerektiği sonucuna vardı. İlk işi, bu vasıflara sahip bir şeyh aramak oldu. Dostu Ahî Şerefeddin ona aradığı zatın Bağdat'ta yaşayan Şeyh Nûreddin Abdurrahman el-İsferâyînî olduğunu, kendisinin de onun müridi bulunduğunu söyleyince İsferâyînî'ye intisap etmek amacıyla Bağdat'a doğru yola çıktı. Ancak Simnânî'yi takip ettiren Argun Han onun Bağdat'a gitmesine engel oldu. Bu durumu öğrenen Şeyh Nûreddin halvete girmesini ona yazılı olarak emretti. Ancak Simnânî Ramazan 688'de (Ekim 1289) Bağdat'a gitmeye muvaffak oldu. İsferâyînî kendisine Halife Camii'nde itikâfa girmesini emredip zikir telkin etti ve onu halvete soktu, halveti bitince de hacca gitmesini söyledi. Hac vazifesini ifa edip 6 Şubat 1290'da Bağdat'a geldi. Bir süre daha şeyhine hizmet ettikten sonra aynı yıl Ebû Hafs Şehâbeddin es-Sühreverdî'den intikal eden **irade*** hırkasını onun elinden giydi ve irşad görevini alarak Simnan'a döndü. Kısa zamanda halifeler yetiştirip onları irşadla görevlendirdi. Şeyhi İsferâyînî ile müna-



Alâüddevle-i Simnânî'nin *el-ʿUrve li-ehli'l-ḫalve ve'l-celve* adlı eserinin ilk iki sayfası (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1583, vr. 1b-2a)

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

sebetini o ölünceye kadar, otuz iki yıla yakın bir süre devam ettirdi. Bu arada, sonuncusu 1332'de olmak üzere birkaç defa daha hacca gitti. İran sınırları içinde de çeşitli seyahatler yaptı. Ebû Saîd Bahadır Han ile Horasan emîrleri arasındaki siyasî çatışmayı halletmek için Emîr Çoban'ın isteği üzerine ara buluculuk yaptı; benzer maksatlarla Olcaytu ve Emîr Nevruz ile görüştü. Âyetullah-ı Hillî ve Safiyyüddîn-i Erdebîlî gibi âlim ve mutasavvıflarla tanıştı. 22 Receb 736'da (6 Mart 1336), doğduğu yer olan Sûfîâbâd'da vefat etti ve Ahrar hazîresine defnedildi. Ardında birçok seçkin mürid, bir tekke ve zengin bir kütüphane bıraktı.

Nûreddin el-İsferâyînî'den başka Seyyid Tâceddin, Sadreddin Ahfeş-i Sânî ve özellikle dayısı Rükneddin Sâin gibi zamanının büyük şahsiyetlerinden feyz alan, İbrâhim b. Edhem, Bâyezîd-i Bistâmî, Cüneyd-i Bağdâdî, Ebû Hafs el-Haddâd en-Nîsâbûrî ve Ebû Tâlib el-Mekkî gibi ilk sûfîlerin ruhaniyetinden ve eserlerinden istifade ettiğini söyleyen Simnânî, **sahv*** halini, **sekr*** ve **galebe*** hallerine tercih eder ve bu görüşü ile, her ne olursa olsun Kitap ve Sünnet'e bağlı kalmanın şart olduğunu özellikle belirten Cüneyd-i Bağdâdî'nin yanında yer alır. **Vahdet-i vücûd*** telakkisine karşılık "vahdet-i şuhûd" nazariyesini geliştirir. Simnânî'ye göre tasavvufun esası, iman açısından **îkan***, amel açısından **ubûdiyyet*** makamına yükselmek ve kulluk görevlerini **ihsan*** mertebesinde ifa etmektir. Şeriat, tarikat, hakikat ayırımına yer vermekle beraber ona göre tarikatı şeriatsız, mârifeti ibadetsiz düşünmek mümkün değildir ve böyle bir düşünce din dışı bir keyfiyettir.

Simnânî, mevcut eserleri dikkate alınarak değerlendirilir ve hakkında verilen bilgilerin bir tahlili yapılırsa onun samimi, müsamahakâr, ifrat ve tefritten uzak, taklit ve taassubu sevmeyen, uzlaştırıcı ve müctehid ruhlu bir Sünnî olduğu sonucuna varılır. Ashaba asla dil uzatmayıp onları saygıyla anan, fakat hatalı davranışlarını belirtmekten de hiç çekinmeyen bir mürşid olarak temayüz eder. İtikadî sapıklıklara karşı girişilen mücadeleyi desteklemekle birlikte Şiî tahakkümüne baş kaldırma fikrini reddeder ve Hasan-ı Basrî gibi, onları doğru yola teşvik ve ıslah için nasihatı, sabır ve duayı tavsiye etmekle yetinir. Mutaassıp Sünnîler'in tepkisine yol açan ictihadî konulardaki bazı görüşleri Şiîler'ce istismar edilmişse de gerçekte onun bu görüş ve ictihadları Sünnî telakkiye uygun olup kendisinin de Şiîlik ve Zeydîlik'le ilgisi yoktur. Ona göre Dehrîler ve İbâhîler yeryüzünün en zararlı gruplarıdır. **Hulûl***, **ittihad*** ve **tenâsüh*** akîdelerinin İslâm'da yeri yoktur. Ruhun tekâmülü ancak bir bedende kabul edilebilir ve mümkün olanı da sadece bu şekildir.

Simnânî'ye göre mutasavvıfların takip ettikleri sistem, Ehl-i sünnet ve'l-cemaat prensipleri üzerine kurulmuştur. "Ortanın ortasının ortası" diye nitelendirdiği tasavvufta hedefe varabilmek için her yönüyle dirayetli bir mürşidin terbiyesine girmek ve ona teslim olmak şarttır. Nitekim kendisi de Kübreviyye tarikatının Nûriyye şubesinde tasavvuf terbiyesini almış, daha sonra da bu tarikatın kendisine nisbet edilen Rükniyye kolunu kurmuştur. Kübreviyye silsilesine bağlı olanların kabul ettiği gibi Simnânî'ye göre de kâinat Allah tarafından yoktan ve tedricî bir şekilde yaratılmıştır. Allah sadece "muzhirü'l-eşyâ" değil "hâliku'l-eşyâ"dır. Hâlik yarattığı şeyin aynı olmaktan münezzehtir. Bunun aksinin yani "her şey O'dur" şeklindeki vahdet-i vücûdcu görüşün İslâm'da yeri yoktur. İslâm'da ezelî ve ebedî olan bir hâlik ile O'nun sonradan yarattığı, yeri ve zamanı gelince yok edeceği **mâsivâ*** vardır. İslâm vahdet-i vücûdu değil vahdet-i ma'bûdu tebliğ etmiştir. Bu görüşleriyle Simnânî İbn Teymiyye ile aynı paralelde yer alır ve Muhyiddin İbnü'l-Arabî'yi şiddetle tenkit eder.

Tasavvuftaki 100 makamı farklı bir şekilde ele alan ve her birindeki derece ve hal sayısını *Fażlü't-ṭarîḳa* adlı eserinde belirleyen Alâüddevle-i Simnânî'ye göre, fenâ makamı da vahdet makamı da sonuncu makam değildir. Sonuncu makam, kulun Allah'la seyretmesi için, velâyet yönünden ilk haline dönmesi demek olan ubûdiyyet makamıdır. O, bu görüşünü teyit etmek maksadıyla Cüneyd-i Bağdâdî'nin, "İlâhî seyrin sonu, kulun ilk haline dönmesidir" sözünü nakleder ve bu konuda İmâm-ı Rabbânî'ye ışık tutar. Şathiyyâtı (bk. ŞATHİYE) bir üstünlük eseri değil bir yetersizlik örneği olarak kabul eder. Bâyezîd-i Bistâmî, Hallâc ve benzerlerinin gösterdikleri taşkınlıklar ve İslâm'la bağdaştırılması çok güç sözleri, onların kâmil olduklarının bir delili değil eksikliklerini kemal telakki etmelerinin sonucudur.

Simnânî çalışıp kazanmayı inkâr eden zihniyeti reddeder ve dünyasız âhiretin elde edilemeyeceğini, Kur'an ve Sünnet'in zâhirine ait bilgiye sahip olmadan şeyhlik yapılamayacağını ısrarla söyler. Ona göre, en büyük velîden sâdır olsa bile, Kitap ve Sünnet'in doğrulamadığı bir **keşf***in hiçbir değeri yoktur. Kur'an'ın yedi batında tefsiri (bk. İŞÂRÎ TEFSİR) ilk defa onun tarafından yapılmış, yedi tavır (bk. ATVÂR-ı SEB'A) ve **gaybet***ten ilk defa o bahsetmiştir. Hurûfî olmamasına, hatta harf ilmiyle uğraşmanın, daire ve şekillerle meşgul olmanın insanı küfre götüreceğini söylemesine rağmen harflerin anlamları üzerinde çok durmasıyla da dikkati çekmektedir. Simnânî'nin, bazı görüşlerini zayıf hatta uydurma hadislere dayandırmak, çok az da olsa çelişkili fikirlere eserlerinde yer vermek gibi tartışılabilir tarafları vardır. Fakat müsamaha fikrini geliştirmesi, âlim ve ehil olanları ictihada sevketmesi, mezhepler ve fırkalar arasındaki uzlaştırıcılığı onun en önemli özelliğidir. Simnânî'nin bu müsamahalı görüşleri, bilhassa Emîr Alî-yi Hemedânî ve Nûrbahş tarafından Şiîliğin, İmâm-ı Rabbânî tarafından Sünnîliğin lehine geliştirilmiş, en esaslı tesiri de bunlar üzerinde olmuştur. Vahdet-i vücûd konusunda Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye karşı olmakla birlikte, "el-hazerâtü'l-hams" nazariyesini izahta ve insân-ı kâmil telakkisini benimseyip açıklamada ondan faydalanmıştır.

Eserleri. Simnânî'nin tasavvuf başta olmak üzere fıkıh, kelâm, hadis, tefsir ve ahlâk konusunda Arapça ve Farsça olarak yazdığı eserlerinin sayısının 300'ün üstünde olduğu söylenmektedir. Ancak bunlar hacim bakımından çok küçük olup özellikle günümüze kadar gelenlerin birkaçı dışında, çoğu elli yaprağın altında kalan risâleler halindedir. Aynı konuda birkaç risâle yazdığı gibi, bir eserini önce Farsça, sonra Arapça kaleme aldığı veya bunun aksini yaptığı da vâkidir. Bundan dolayı sayı itibariyle kabarık olan eserleri muhteva açısından çok farklı ve orijinal değildir. İstihare yapmaksızın bir satır bile karalamadığını söyleyen Simnânî, yazdıklarının ve söylediklerinin Kitap ve Sünnet ölçülerine vurulmadan kabul edilmemesini, hatalarının okuyucular tarafından düzeltilmesini ister. Belli başlı eserleri şunlardır: **1.** *Menâẓırü'l-muḥâżır li'l-münâẓıri'l-ḥâżır.* Hz. Ali'nin fazileti, halifeliğe lâyık oluşu, ilk üç halifeye karşı müsbet tavrı, Şîa'nın ashap konusunda haksız bir yol takip ettiği gibi hususların ele alındığı bu risâle, Marijan Molé tarafından *Bulletin d'etudes*

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

Orientales'de (Damas 1958-1960, XVI, 61-99) Fransızca tercümesiyle birlikte neşredilmiştir. **2.** *Meşâri^cu ebvâbi'l-kuds* (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1378/2, vr. 9ª-51ᵇ). Akaid ve tasavvufla ilgili bazı konuları ihtiva etmekte olup *el-ʿUrve* ve *Safvetü'l-ʿUrve* adlı eserlerine bir hazırlık mahiyetindedir. **3.** *el-ʿUrve li-ehli'l-halve ve'l-celve* (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1583; Reîsülküttâb, nr. 482). Bu eserde *Meşâriʿu ebvâbi'l-kuds* ile *Beyânü'l-ihsân* adlı eserlerindeki konuları geniş şekilde ele almıştır. **4.** *Safvetü'l-ʿUrve li'l-ihve min ehli's-safve* (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 1432, 128 varak). Bir önceki eserin genişletilmiş şekli olup Simnânî'nin eserleri içinde en gelişmişi ve en değerlisidir. Mevcut eserlerinin bir özetini ve bütün görüşlerinin özünü aksettirmektedir. **5.** *Beyânü'l-ihsân li-ehli'l-ikān* (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1188/1, vr. 1ᵇ-55ᵇ). İlâhiyyât, peygamberlik ve velâyetle ilgili konulara yer verilen bu eserin M. Nazif Şahinoğlu tarafından edisyon kritiği yapılmıştır (bk. bibl.). **6.** *Sırru bâli'l-bâl li-zevi'l-hâl* (Nuruosmaniye Ktp., nr. 5007, vr. 1ᵇ-33ᵇ; İÜ Ktp., AY, nr. 564, vr. 143ᵇ-162ᵇ). Mânevî âlemde yaptığı bir **seyr***i anlattığı risâledir. **7.** *Fethu'l-mübîn li-ehli'l-yakîn* (Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Bursa Genel, nr. 1592, vr. 70ᵇ-101ᵇ). Tasavvuf yoluna nasıl girdiğini ve **sülûk***ün mahiyetini anlatır. **8.** *Kitâbü Bedâʾiʿi's-sanâʾiʿ* (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1796, vr. 1ᵇ-44ª). Muhtelif konulara dair 100 "sânia"dan ibarettir. **9.** *Zeynü'l-muʿtekad* (Nuruosmaniye Ktp., nr. 5007, vr. 34ᵇ-85ª; Murad Molla Ktp., nr. 1827, vr. 248ᵇ-259ª). Akaide dairdir. **10.** *Fusûlü'l-usûl* (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1431, vr. 1ᵇ-64ᵇ). Bazı fıkhî konuları ihtiva eder. **11.** *Fazlü't-tarîka* (Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 2135, vr. 46ᵇ-112ᵇ). **12.** *Risâletü'l-kudsiyyât* (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 165, vr. 168ᵇ-211ª). **13.** *Necmü'l-kırân fî teʾvîlâti'l-Kurʾân*. Necmeddîn-i Dâye'nin dokuz ciltlik *Bahrü'l-hakāʾik* adlı tefsirinin Necm sûresinden Kur'ân-ı Kerîm'in sonuna kadar Alâüddevle tarafından tamamlanmış zeylidir. Eser bir cilt olup muhtelif kütüphanelerdeki yazmaları farklı adlarla anılmaktadır (bk. Süleymaniye Ktp., Hasan Hayri, nr. 162; Şehid Ali Paşa, nr. 165; Hekimoğlu, nr. 54; eserin diğer yazmaları, Alâüddevle'nin tefsire dair diğer telifleri ve görüşleriyle ilgili geniş bilgi için bk. Şahinoğlu, s. 131-135, 285-289). Bu tefsirin baş tarafında bulunan ve Alâüddevle'nin Kur'an tefsiriyle ilgili görüşlerini ihtiva eden mukaddimeyi P. Paul Nwya neşretmiştir (bk. bibl.). **14.** *Dîvân*. Alâüddevle, Alâ-i Devle, Alâ-devle, bazan da sadece Alâ mahlasını kullanan Simnânî'nin ölümünden sonra bir divanda toplanmış olan şiirlerinin asıl önemi, hicrî VII. ve VIII. yüzyılın meşhur sûfîlerinden birine ait olmalarında, terbiyevî ve ahlâkî unsurlar taşımış bulunmalarındadır.

BİBLİYOGRAFYA :

İsnevî, *Tabakātü'ş-Şâfiʿiyye* (nşr. Abdullah el-Cübûrî), Riyad 1400/1981, II, 73-74; İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, I, 250-251; Safedî, *el-Vâfî*, VII, 356-357; *Hediyyetü'l-ʿârifîn*, I, 108-109; Brockelmann, *GAL*, II, 263; *Suppl.*, II, 281; M. Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, Kahire 1381/1962, III, 59-65; M. Nazif Şahinoğlu, *Alâ al-Davla al-Simnânî: Hayatı, Eserleri, Kelâm Telakkisi, Tasavvuf Alanındaki Görüşleri ile Beyan al-İhsân ahl al-İkān'ı* (doktora tezi, 1966), İÜ Şarkiyat Araştırma Merkezi, nr. 6; *Aʿyânü'ş-Şîʿa*, III, 87-88; Nefîsî, *Târîh-i Nazm u Nesr*, I, 148; Süleyman Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, Ankara 1974, s. 150-160; Safâ, *Edebiyyât*, III/2, s. 798-810; Marijan Molé, "Un traité de 'Alâ al-davla Simnānī sur 'Alī b. Abī Ṭālib", *BÉO*, XVI (1961), s. 61-99; P. P. Nwya, "Mukaddimetü Tefsîri'l-Kurʾân li-ʿAlâʾi'd-devle es-Simnânî", *el-Ebhâs*, XXVI, Beyrut 1973-77, s. 141-157; F. Meier, "ʿAlāʾ al-Dawla al-Simnānī", *EI²* (Fr.), I, 357-358; J. van Ess, "ʿAlā-al-Dawla Semnānī", *EIr.*, I, 774-777.

 M. Nazif Şahinoğlu

ALAY

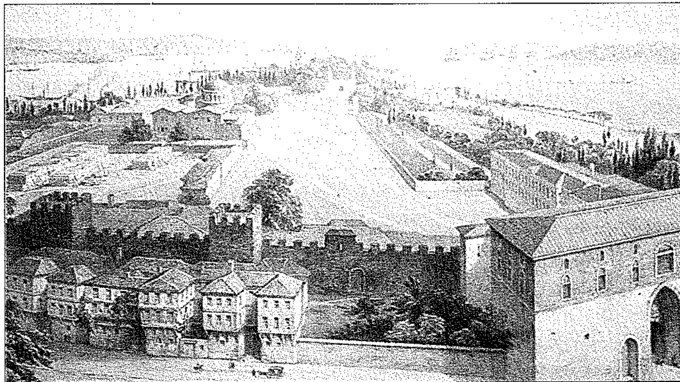
(bk. İSTİHFAF).

ALAY

Osmanlı devlet teşkilâtında askerî ve idarî merasimlerin tertibini, XIX. yüzyıldan itibaren de askerî bir birliği ifade eden terim.

"Kalabalık, cemaat, güruh" anlamındaki Grekçe **allagion**dan gelen ve daha Bizans'la temastan önce Selçuklu Devleti'nde kullanılan alay kelimesinin Osmanlı teşrifatında yaygın bir kullanım alanı vardır. Padişahın sefere gidiş ve dönüşleri sırasında saraydan Davutpaşa'ya kadar yapılan merasime **alay-ı hümâyun**, rebîülevvelin on ikinci günü okunan mevlid-i şerif dolayısıyla yapılana **mevlid alayı**, yeni tahta çıkan hükümdar için Eyüp Sultan Camii ve Türbesi'ndeki kılıç kuşanma merasimine **kılıç alayı**, hükümdarın bayram namazını kılmak üzere camiye gidip gelirken icra edilene **bayram alayı**, bir şehzadenin cülûsundan sonra eski sarayda bulunan annesinin Topkapı Sarayı'na nakli sırasında yapılan törene ise **vâlide alayı** denirdi.

Alay, askerî terim olarak, Asâkir-i Mansûre'nin kurulmasından sonra tabur ile livâ arasında ordunun belli bir bölümü için kullanılmış ve bugün de hâlâ kullanılmaktadır. Piyadelerin sekizer bölüklü üçer taburu, süvarilerin beşer bölüğü, topçuların ise dörder toplu altışar bataryası birer alay kabul edilmişti. Alayın en büyük âmiri miralaydı. Alayın Osmanlılar'da ayrıca alay imamı, alay kanunu, alay müftüsü, alay sancağı (aş. bk.) ve **alaylı***, **surre*** alayı gibi değişik kullanımları vardır. Bunlardan başka **alay arabası** merasimlerde padişahın bindiği saltanat arabasını, **alay bağlamak** askerin saf saf olmasını ve savaş nizamına girmesini ifade ederdi. **Alay beyi** timarlı sipahi kumandanlarından biri idi ve terfii halinde sancak beyi de olabilirdi. **Alay çavuşu** hem Dîvân-ı Hümâyun çavuşlarını, hem de orduda emir ve kumandadan askeri haberdar eden görevlileri ifade eden bir tabirdi. **Alaya gitmek** tabiri ise askerî mekteplerden çıkartılarak neferlikle kıtaya gönderilenler için kullanılırdı. **Alay emini** yüzbaşı ile binbaşı arasında hesap işleriyle uğraşan bir görevli olup alay kâtipleri arasından tayin edilir, terfii durumunda binbaşı olurdu.



Alay Meydanı'nın 1852 yılındaki görünüşü (C. Fossati, *Die Hagia Sophia nach dem Tafelwerk von 1852*, Dortmund 1980, Levha: 22)

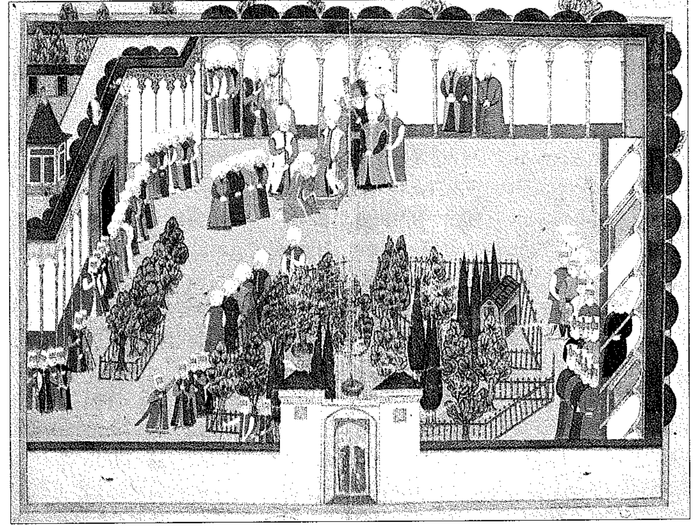
Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. -- Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

1908'den sonra bu unvan kaldırılmıştır. **Alay erkânı** da bir alayın yüksek rütbeli zâbitleri için kullanılmıştır. **Alay göstermek** gösteri yapmak ve bugünkü geçit resmi anlamında kullanılırdı. Bunun en gösterişlisi yabancı sefirler önünde yapılırdı. **Alay kâtibi** alayın yazı işleriyle görevli bir memuru olup terfi ederse alay emini olurdu. **Alay meclisi** alayın meseleleriyle ilgili kararların alındığı meclisti ve yüksek rütbeli zâbitlerden oluşurdu. Topkapı Sarayı'nda Bâbüsselâm ile Bâbüssaâde arasındaki meydanın adı da Alay Meydanı idi. Resmî törenlerin yapıldığı meydanlar genel olarak bu adla anılmıştır.

Günümüzde bir askerî terim olarak alay, bir albayın komutasında bulunan, aynı sınıftan olup aynı silâhları kullanan en büyük birliğe denilmektedir. Bir piyade alayı üç piyade taburu, bir tanksavar bölüğü, bir piyade hava bölüğü, bir muhabere takımı ve piyade hafif koluyla bir alay karargâhından, bir topçu alayı ise iki veya daha fazla topçu taburundan oluşmaktadır. Her alayın bir sancağı vardır.

Alay Kanunu. Osmanlı Devleti'nde gerek padişahın gerekse serdâr-ı ekremin sefere çıkışlarında, hükümdarın cuma veya bayram namazlarına gidişinde devlet teşrifatında bulunan kimselerin resmî kıyafetleri ve teşrifat defterindeki derecelerine göre yer almaları ile bir geçit töreni yapılırdı. Bu törenin yapılış şekli ile devlet adamlarının giyiniş tarzını ve pâyelerine göre sıralanmalarını gösteren kanuna alay kanunu denirdi. Vezirler, ulemâ, devlet ricâli, ocak erkânı ve diğer devlet adamlarının divandaki kıyafetleri ve bulunacakları yerler alay kanununda en ince ayrıntılarıyla tesbit edilmiştir. Teşrifatçı başının uyguladığı bu kanuna göre, XVIII. yüzyıl başlarında vezirler başlarına genellikle **kallâvî**, ulemâ **örf**, vezirlikleri olmayan defterdar, nişancı ve rikâb-ı hümâyun ağaları ile reîsülküttâb **selimî**, öteki **hâcegân*** ise **mücevveze*** denilen serpuşlar giyerlerdi.

Alay Sancağı. Sancak ordunun şeref timsali olarak görülmektedir. İslâm ve Türk devletlerinde çeşitli renk ve biçimlerde sancaklar kullanılmıştır. Osmanlı Devleti'nin klasik döneminde Yeniçeri Ocağı'na mensup yaya ve süvari birliklerinin çeşitli bayrakları yanında ocağın büyük alay bayrağı vardı. Asâkir-i Mansûre-i Muhammediyye'nin kurulmasından sonra oluşturulan alayların da ayrı sancakları bulunmaktaydı. Alay sancağı, bugün her alaya ve kuruluşunda alay bulunmayan tugaylara verilmektedir. Silâhlı kuvvetlerin şeref timsali sayılan alay sancağı, cumhurbaşkanı veya onun tayin edeceği en büyük komutan tarafından alaya özel törenle teslim edilir. Barış zamanında alay komutanının odasında, savaşta ise karargâhında kılıfı içinde kapalı olarak bulundurulan alay sancağı, sadece alaya ilk verilişi, görev devir-teslimi, sancağa madalya takılması ve bazı geçit resmi törenleri sırasında açılır. Savaşta, sancağı koruma imkânı kalmazsa, düşmanın eline geçmemesi için alay kumandanı tarafından yok edilir. Alay sancağı tabiri, resmî günlerde gemileri donatmak için açılan renkli bayraklar için de kullanılmıştır (ayrıca bk. **BAYRAK, SANCAK**).



Tercüme-i Cifrü'l-Câmî adlı eserde III. Mehmed'in alay merasimini tasvir eden bir minyatür (İÜ Ktp., TY, nr. 6624)

Alay Müftüsü. Osmanlı askerî teşkilâtında askerin mâneviyatını yükseltmek için onlara dinî bilgiler ve zaman zaman vaazlar vermek, bazan da **teçhiz*** ve **tekfin*** işleriyle ilgilenmekle görevli askerî memur. Alay müftüsü protokolde binbaşıdan önce gelirdi. Osmanlı Devleti'nin sonuna kadar alay müftülüğü varlığını korumuştur.

Alay İmamı. Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasından (1826) sonra kurulan Asâkir-i Mansûre-i Muhammediyye alaylarının birinci taburlarında görevli, din hizmetlerini yürütüp ahlâkî bilgiler veren, cemaatle namaz kıldıran, teçhiz ve tekfin işleriyle meşgul olan askerî memur. Özel üniforma taşıyan alay imamı, terfi edince alay müftüsü olurdu. Asâkir-i Mansûre'nin kurulmasından sonra askerlerin dinî eğitimlerine daha fazla dikkat gösterilmiş, imamlara zamanın şartlarına göre yeni bazı sosyal haklar verilmiştir. Meselâ başlangıçta otuz kuruş olan aylıklarına "kisve-bahâ" adıyla otuz kuruş zam yapılırken kılık ve kıyafetleri de belli bir nizama sokulmuştur. Protokolde yüzbaşıdan önce gelen alay imamları mensubu oldukları birliğin her türlü dinî meselesinden sorumlu idiler.

BİBLİYOGRAFYA :

BA, *HH*, nr. 17318; Esad Efendi, *Teşrîfât-ı Kadîme*, İstanbul 1979, s. 4-5; Mahmud Şevket Paşa, *Osmanlı Teşkilât ve Kıyâfet-i Askeriyyesi*, İstanbul 1325, s. 67 vd.; Pakalın, I, 44-46; II, 59; M. Fuad Köprülü, *Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri* (nşr. Orhan F. Köprülü), İstanbul 1931 → İstanbul 1981, s. 191; Uzunçarşılı, *Kapukulu Ocakları*, I, 290, 304; II, 146, 151; a.mlf., "Alay", *İA*, I, 293-294; *TA*, II, 8-9; H. Bowen, "Alay", *EI²* (Fr.), I, 369.

 ZİYA KAZICI

ALAY HANI

Aksaray-Kayseri yolu üzerinde bulunan Selçuklu hanı.

Kitâbesi bulunmayan ve taşıdığı adı sonradan aldığı belli olan Alay Hanı, XII. yüzyıldan kalma Selçuklu kervansaraylarının önemli bir örneği ve "sultan hanları" tipinin öncüsüdür. Anadolu Selçuklu Sultanı II. Kılıcarslan'ın (1156-1192) Aksaray civarında kervansaraylar yaptırmış olduğu bilinmekte ve Alay Hanı'nın da Kılıcarslan'ın hükümdarlığının son yılında yapıldığı tahmin edilmektedir. Avlu kısmı tamamen yıkılmış olmakla birlikte hol bölümünün dışa taşkın taçkapısı sağlam durumdadır ve geometrik süslemeleriyle bu tür han kapılarının erken bir örneğini teşkil etmektedir. Kapıda görülen iç içe sekizgenlerden meydana getirilmiş geometrik motif örgülü bordürler, Türk süsleme sanatında Anado-

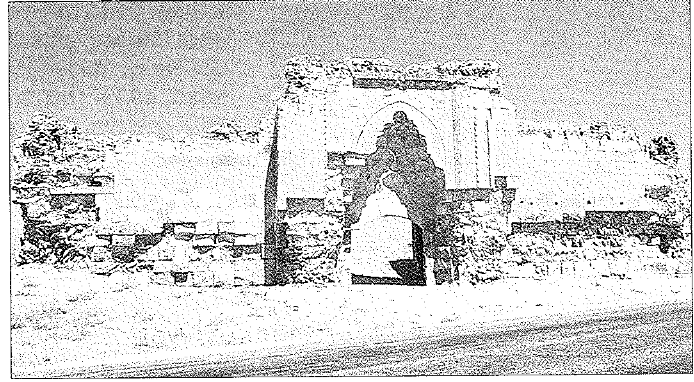
Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. -- Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

lu dışından itibaren takip edilebilen bir gelişmeye sahiptir. XII. yüzyıl içindeki yakın benzerleri, bu hanın tarihlenmesine ayrı bir açıdan temel teşkil etmektedir. Basık kapı kemeri üstündeki alınlıkta başı cepheden, vücudu iki yanlardan gösterilmiş arslan figürünün de sembolik olarak Kılıcarslan'a bağlandığı araştırıcılar tarafından kabul edilmektedir. Halen yıkık halde bulunan avlunun arkasında, merkezde fener kubbesi (ışıklık) ile iki yanda yedişer tonozlu neflerden meydana gelen hol bölümü yer almaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

K. Erdmann, *Das Anatolische Karavansaray des 13. Jahrhunderts*, Berlin 1961, I, 81-83; III (1976), s. 122-124; İsmet İlter, *Tarihi Türk Hanları*, Ankara 1969, s. 21; Oktay Aslanapa, *Türk Sanatı*, İstanbul 1973, II, 146.

 Ara Altun



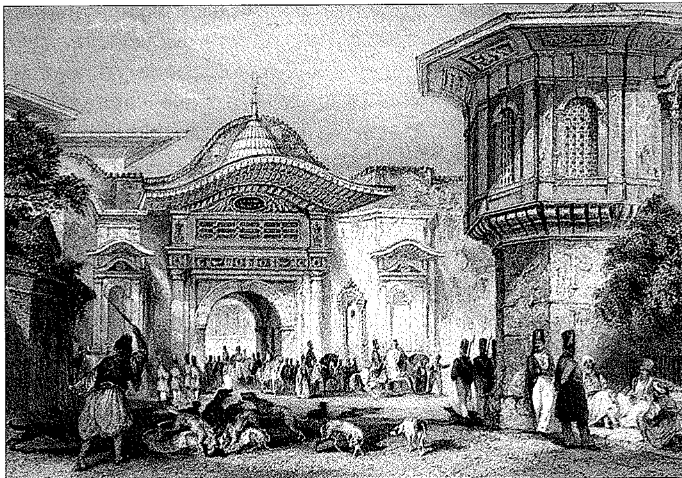
Alay Hanı'nın cephesi ve girişi

ALAY KÖŞKÜ

Padişahların geçit yapan alayları seyretmesi için yapılmış köşk.

Sarây-ı Cedîd (Yeni Saray) diye adlandırılan ve bugün yanlış olarak Topkapı Sarayı adıyla anılan büyük saray manzumesini çeviren Sûr-ı Sultânî'nin Divanyolu caddesine bakan köşesindeki burcun üstünde inşa edilmiştir. Sirkeci Hocapaşa'daki Aydınoğlu Dergâhı önünden yukarı kıvrılan surun Alay Köşkü yakınında tamamen Türk klasik mimarisi üslûbunda sivri kemerli Sokullu Mehmed Paşa Kapısı bulunmaktadır. Karşı tarafında ise XVIII. yüzyıldan beri sadâret makamı olan Bâbıâli'nin evvelce yalnız sadrazamların girip çıkmalarına mahsus ve şimdiki biçimini XIX. yüzyılın ilk yarısında alan geniş saçaklı girişi, Paşa Kapısı bulunmaktadır. Alay Köşkü'nün az ilerisinde bugün Gülhane Parkı'nın girişi olan ve Soğukçeşme Kapısı olarak adlandırılan kapının iki yanındaki yayvan kemerli girişler ise 1913'te Operatör Cemil Paşa'nın şehreminliği zamanında açılmıştır.

XVI. yüzyıl sonlarında Alay Köşkü'nün yerinde ahşap bir köşk bulunuyordu. Fakat şehrin ana caddesi üzerinde saray surunun 90 derecelik bir dirsek teşkil ettiği yerde bulunan bu burcun diğer burçlardan daha değişik ve daha itinalı işlenmiş taş malzeme ile yapılması, daha Fâtih zamanından itibaren bir köşkü taşımak üzere tasarlandığını gösterir. Bugünkü bina, pencere kemerlerinde tunç harflerle yazılı manzum kitâbesinden öğrenildiğine göre, daha yüksek olan bir köşk veya kulenin yerine Sultan II. Mahmud tarafından 1225 (1810) veya 1235 (1819-20) yılında yaptırılmıştır. A. Şeref ve İ. Hakkı Konyalı, Keçecizâde İzzet Molla tarafından yazılan bu manzum tarihin **ebced***ini 1225 olarak hesaplarken, Z. Orgun noktalı harfleri toplamak suretiyle 1235 (1819-20) yılını elde etmiştir ki R. Ekrem Koçu da aynı rakamı benimsemiştir. Genellikle kabul edilen tarih budur. Kesin bir kayıt bulunmamakla beraber, köşkün mimari üslûbu bakımından, bu devirde sarayın pek gözde mimarlarını sağlayan Balyan ailesinden Kirkor Amira Balyan'ın eseri olması muhtemeldir.



Alay Köşkü'nün eski bir gravürü

Sarây-ı Hümâyun'un şehirle doğrudan doğruya temas eden tek parçası olan Alay Köşkü en hareketli ana cadde üzerinde bulunduğundan, padişahların bu caddeden geçit yapan alayları seyretmesi için yapılmış ve adını da bu görevden dolayı almış ise de zaman zaman ilk yapısı bazı tarihî olaylara da sahne olmuştur. Alemdar Mustafa Paşa'nın 1223 Ramazanında (Kasım 1808) Bâbıâli'deki ölümü barut fıçısını ateşlemek suretiyle olduğuna ve yüzlerce âsinin de ölümüne sebep olan bir patlama vuku bulduğuna göre, Paşa Kapısı'na çok yakın bulunan Alay Köşkü'nün de bu sırada büyük ölçüde hasar görmüş olması muhtemeldir.

Alay Köşkü, köşe burcu üzerine oturan yuvarlak hünkâr salonu ile çeşitli büyüklükte hizmet odalarından meydana gelmiştir. Saray parkı (şimdi Gülhane Parkı) tarafından geniş bir rampa ile büyük bir sofaya ulaşılır. Parka bakan yarım yuvarlak cephesi sık pencereli ve ahşap olan bu sofanın iki tarafında küçük hizmet odaları ve bir helâ vardır. Padişaha mahsus yuvarlak esas salon burcun tam üstüne oturmakta ve bir dizi taş konsolla dışarı çıkıntı teşkil etmektedir. Geniş çıkıntılı saçağın üstünde ise soğan biçiminde dilimli bir külâh yükselir. Bu külâhın içinde salonun üstünü örten kubbe bulunmaktadır. Bu külâhla birlikte bütün binanın üstü kurşunla örtülüdür. Yuvarlak salon ve etrafı ahşap meşe direklerinden yapılmış olup cephe dıştan tamamen mermer kaplanmıştır. Aslında on iki köşeli olarak yapılan bu salon, yedi cephesinde açılmış yarım ka-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.



Alay Köşkü - Cağaloğlu / İstanbul

visli pencerelerden ışık alır. Bunların siyah mermerden kemerleri üstüne her birine bir beyit olmak üzere İzzet Molla'nın tarih kasidesi yazılmıştır. Pencerelerde evvelce altın yaldızlı olan demir dökme parmaklıklar vardır.

Burcun devamını teşkil eden kâgir kaide taş ve tuğla dizileri halinde yapılmıştır. Parka açılan bir kapısı, yukarı kısımlarında bir dizi penceresi bulunmaktadır. Bu kaide kısmında kalın meşe direklere oturan ahşap bir kat bulunmaktadır. Buradan, ayrıca üstü tuğladan bir kubbe ile örtülü burcun içindeki mekâna geçilmektedir. Büyük sofanın tavanı çıtalı ve kalem işi tezyinatlıdır. Hünkâr salonunda üstteki külâhtan ayrı olan kubbe de dilimlidir. Bunun her bir diliminin içi, renkli kalem işi nakışlarla bezenmiştir. Tanzimat'tan sonra, Dolmabahçe Sarayı'nın önünden geçen cadde geçit alayı yolu karakterini aldığından Alay Köşkü artık eski fonksiyonunu kaybetmişti. Bunun yerine tamamen empire üslûbunda olan Dolmabahçe Sarayı'nın müştemilâtından Pembeköşk, yeni Alay Köşkü haline gelmiştir. Ayrıca Mimar Fossati'nin projesine göre Alay Köşkü ile Soğukçeşme Kapısı yanındaki burç arasına, sur duvarına bitişik olarak 1855'te ilk Telgrafhâne-i Âmire yapılmış ve Alay Köşkü de Telgrafhane nâzırlarına makam olarak tahsis edilmiştir. Telgrafhane buradan çıktıktan sonra uzun yıllar boş duran bina Cumhuriyet'in ilk yıllarında Güzel Sanatlar Birliği'ne verilmiş, bir süre ressam, heykeltıraş, yazar ve şairler burada toplantılar yapmışlardır. Bir ara Eminönü Halkevi tarafından oyun salonu olarak kullanılmış, 1945'te İstanbul Eski Eserleri Tescil Bürosu olmuştur. 1938'de Topkapı Sarayı Müdürlüğü'ne bağlanan Alay Köşkü, 1959-1960'ta büyük ölçüde bir tamir görmüş, bazı eklemeler, içindeki ahşap katlar, bitişiğindeki çok geç devre ait odalar kaldırılmıştır. Son yıllarda Topkapı Sarayı Müzesi'ne bağışlanan Kenan Özbel'in "Halk Sanatları Koleksiyonu"nu barındırmaktadır.

Alay Köşkü, sarayın en dış sınırında, bir vakitler sayıları pek çok olan köşkler ve kasırlardan son kalandır. XIX. yüzyılda Türk mimarisine hâkim olan yabancı empire üslûbunun kuvvetli tesirlerini taşımakla beraber görevine uygun zarif yapısıyla İstanbul'un tarihî bir bölgesini süslemektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Topkapı Sarayı Müzesi Rehberi, İstanbul 1933, s. 19-20; İ. Hakkı Konyalı, *İstanbul Âbideleri,* İstanbul 1941, s. 6-7; R. Ekrem Koçu, *Topkapı Sarayı,* İstanbul, ts., s. 22-28; Abdurrahman Şeref, "Topkapı Sarây-ı Hümâyunu", *TOEM,* I/5 (1326), s. 283; Zarif Orgun, "Alay Köşkü", *Arkitekt,* sy. 309 (1962), s. 153-162; S. Eyice, "İstanbul'da İlk Telgraghâne-i Âmire'nin Projesi (1855)", *TD,* sy. 34 (1984), s. 61-72; R. Ekrem Koçu, "Alay Köşkü", *İst.A,* II, 582-584.

 SEMAVİ EYİCE

ALAYLI

Harbiye Mektebi'nde okumadan erlikten terfi ederek yetişen subaylara verilen ad.

Kelime olarak "debdebeli, tantanalı, eğlenceli ve istihzalı" anlamlarına gelen alaylı, daha çok mektepte okumamış ve alaydan yetişmiş subaylar için kullanılmıştır. XIX. yüzyıl sonlarında Harbiye Mektebi'nden yetişen subaylar ihtiyacı karşılamadığından, bu boşluğu doldurmak maksadıyla ordu içindeki erlerin kabiliyetlileri seçilerek subay yapıldı. Böylece Harbiye'den mezun olanlara **mektepli,** erlikten subaylığa terfi edenlere de **alaylı** denildi. Mektepli subayların nazariyatta kuvvetli pratikte zayıf olmalarına karşılık, alaylılar pratikte kuvvetli nazariyatta zayıf bulunuyorlardı. Bu yüzden iki grup birbirinden hoşlanmıyordu. Aralarında sık sık kavgalar ve silâhlı çatışmalar bile çıkıyordu.

II. Meşrutiyet'in ilânından sonra alaylı subayların ordudan çıkarılmalarına karar verilmesi, Ekim 1908'de bunların galeyanına sebep oldu. Bunun üzerine başlarında bulunan Birinci Süvari Fırkası kumandanı Ferik Refik Paşa altı ay hapse mahkûm edildi. Ondan sonra alaylıların çoğunun tasfiye edilmesi, 31 Mart Vak'ası'nın çıkmasında önemli rol oynadı. Bu olay sırasında sokaklarda ve köprü üzerinde bazı genç subaylar sırf mektepli oldukları için öldürüldü.

II. Meşrutiyet'ten sonra alaylı subay yetiştirilmesi geleneğine son verilmekle birlikte alaylı tabiri Türk kültüründe mecazi anlamda, mektep medrese görmeden kendi kendini yetiştirmiş kimseler için günümüze kadar kullanılmaya devam etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Kāmûs-ı Türkî, s. 49; Pakalın, I, 46; Danişmend, *Kronoloji,* İstanbul 1961, IV, 370-373; Karal, *Osmanlı Tarihi,* VIII, 369-375; Bayur, *Türk İnkılâbı Tarihi,* I/2, s. 182-183; Ali Cevat, *İkinci Meşrutiyetin İlânı ve Otuzbir Mart Hadisesi* (haz. Faik Reşit Unat), Ankara 1985, s. 58-60.

 ZİYA KAZICI

ALBÂİYYE

(العلبائية)

Gāliyye'den Albâ' b. Zirâ'ın görüşlerini benimseyenlere verilen ad

(bk. GĀLİYYE).

ALBASTI

(bk. ALKARISI).

ALCALA, Pedro de

Avrupa'da ilk Arapça sözlük ve gramer kitabını yayımlayan İspanyol dil bilgini.

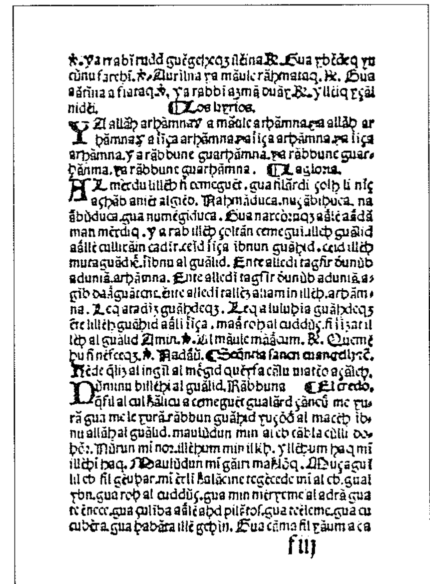
Fransisken veya bir rivayete göre Hieronymite tarikatına mensup bir Katolik rahibidir ve XV. yüzyılın sonları ile XVI. yüzyılın başlarında yaşamıştır. Hayatı hakkında yeterli bilgi bulunmamakta, taşıdığı "de Alcala" nisbesinden, çoğu güney Endülüs bölgesinde yer alan Alcala (‹ Ar. *el-kal'a,* "kale") adlı yerleşim merkezlerinin birinden olduğu anlaşılmaktadır.

Tarihe "Katolik Krallar" adıyla geçen ve engizisyon mahkemeleri dönemini başlatan Ferdinand d'Aragon-Isabella de Castilla çifti, 1492'de İspanya'daki son İslâm merkezi olan Gırnata'yı (Granada) ele geçirdikten sonra, şehirde kalan müslümanlara dinlerini değiştirmeleri için baskı yapmaya başlamışlar ve bu arada Arapça konuşmalarını da yasaklayarak İspanyolca öğrenmelerini zo-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

runlu kılmışlardır (bk. ALJAMİA). Şehrin zaptından birkaç yıl sonra müslümanların asimilasyonu konusunu daha sistemli biçimde ele alan Katolik Krallar, Gırnata başpiskoposu Fernando de Talavera'ya müslümanlara Hıristiyanlık esaslarını öğretmekle yükümlü misyoner rahiplere yardımcı olmak üzere bir Arapça sözlük ve gramer kitabı hazırlatması direktifini vermişlerdir. De Talavera bu işle 1499 yılında Pedro de Alcala'yı görevlendirmiş ve o da kitabının önsözünde bizzat yazdığına göre Gırnata'nın en büyük müslüman âlimlerini toplayarak onların yardımıyla *Vocabulista aravigo en letra castellana* (*Kastilyan [İspanyol] harfleri ile Arapça sözlük*) adını verdiği eserini meydana getirmiştir. Alcala büyük bir süratle iki yılda bitirdiği, ancak devrin imkânlarıyla 1505 yılında bastırabildiği sözlüğünde, Antonio de Nebrija'nın 1495 yılında yayımladığı İspanyolca - Latince sözlüğü esas almış, fakat yaptığı ilâvelerle eserin hacmini 22.000 kelimenin üzerine çıkarmıştır. Sözlükte İspanyolca kelimelerin Arapça karşılıkları o devirde Gırnata'da konuşulan halk ağzı ile verilmiş, matbaada başka harf bulunmadığı ve ayrıca Arap harflerini okumayı bilmeyen rahiplere kolaylık ve zamandan tasarruf sağlayacağı için de yine Latin harfleriyle dizilmiştir. Bu arada Alcala, Latin alfabesinde karşılığı bulunmayan bazı Arap harflerini ahşaptan oydurduğu özel harflerle karşılamış (meselâ : ث=ĉ) ve böylece de ilk defa transkripsiyon işareti kullanan dilci olmuştur. Ancak Latin harfleri arasında karşılığı bulunmayan her harf için bir transkripsiyon işareti tesbit edememiş ve birbirine benzeyen harfleri aynı Latin harfiyle karşılamıştır (meselâ : ت / ط=t; ح / ه=h; د / ض / ظ=d). Bu durum ise, Arap alfabesi ve Arapça kelimelerin Latin harfleriyle nasıl yazılıp okunacağı hakkında geniş açıklamalar ihtiva eden giriş kısmına rağmen bazı kelimelerin anlaşılmasında güçlük doğurmuştur. Nitekim eseri ilk defa ciddi biçimde inceleyip ünlü *Supplément*'ının kaynakları arasında kullanan Dozy, doksan altı kelimenin imlâsını kesin biçimde tesbit edememiş ve bunları ayrı bir liste halinde vermiştir (s. XXX-XXXII).

Alcala yine 1505 yılında eserin giriş kısmını tekrar ele almış ve görebildiği hatalarını düzeltip muhtevasını bazı ilâvelerle genişleterek *Arte para ligeramente saber la lengua araviga* (*Arap dilini kolaylıkla öğrenme sanatı*) adını verdiği müstakil bir kitap halinde yeniden yayımlamıştır. İki bölümden oluşan kitabın birinci bölümünde, İspanyol rahiplerin Arapça'yı daha kolay öğrenebilmeleri için bu dilin grameri Latince'nin gramer kaidelerine adapte edilerek anlatılmış ve özellikle Arapça kelimelerin Latin harfleriyle nasıl yazılacağı ve harekelerin nasıl değerlendirileceği üzerinde durulmuş, ayrıca Arapça kelimelerin telaffuz şekilleri hakkında ayrıntılı bilgi verilmiştir. Alcala'nın bu bölümde asıl ağırlığı Arapça kelimelerin Latin harfleriyle nasıl yazılacağı konusu üzerinde yoğunlaştırmasından, halk arasında konuşulması yasaklanan bu dilin yazısının da ortadan kaldırılması için bir metot geliştirmeye çalıştığı sonucunu çıkarmak mümkündür. Kitabın ikinci kısmı ise misyoner rahiplerin ezberlemeleri için konuldukları anlaşılan Gırnata halk Arapça'sı ile kaleme alınmış çeşitli metinlerden meydana gelmekte ve rahiplerin müslümanlar arasında Hıristiyanlığı yaymaya çalışırken öğretmeleri gereken iman akîdelerini, başlıca dinî kaideleri, Hıristiyanlığı kabul eden Araplar'ın

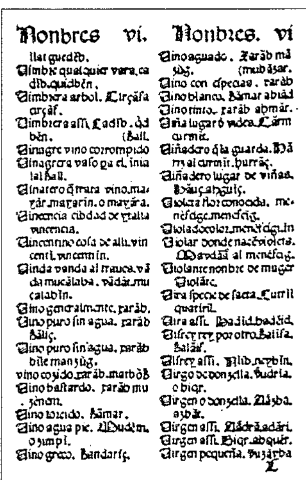


Alcala'nın gramerinden bir sayfa

vaftiz törenlerinde, nikâhlarını kıyarken ve ölümleri sırasında onlara telkin edecekleri sözleri, ekmek ve şarap âyini gibi önemli âyin ve törenlerde okuyacakları duaları ve Kitâb-ı Mukaddes'ten bazı pasajlarla Yuhanna İncili'nin bir kısmını ihtiva etmektedir.

Bir bütün halinde ele alınması gereken Alcala'nın eseri (sözlük ve gramer), misyonerlik faaliyeti içinde rahiplere en pratik biçimde Arapça öğretmek amacıyla kısa sürede yazılmış olmasına ve klasik Arap dilcilerinin ilim aşkıyla meydana getirdikleri gerçek ilmî eserlerin yanında çok basit kalmasına rağmen Arapça'nın yüzyıllar önce ortadan kalkmış bir lehçesini gün ışığına çıkarması açısından fevkalâde önemlidir. Eser yalnız Gırnata halk ağzı üzerine yapılmış bir çalışma olup klasik Arapça ile ve Arapça'nın diğer lehçe, şive ve ağızlarıyla ilgilenmemiştir. Dolayısıyla, ancak XIX. yüzyılda ana bilim dallarının tâli kolları üzerinde ihtisaslaşmaya başlayan modern ilim âleminin ürünleriyle karşılaştırılabilir ve bu alanda da öncü kabul edilebilir. Fakat bunun sebebi, bazı yazarların takdim etmeye çalıştıkları gibi Alcala'nın eserini, ayrıntıları araştıran bir ilim adamı gayretiyle yazmış olması değil, devlet politikası gereği direktifle ve sadece Gırnata Arapları'nın dilini öğrenmeye mecbur olan misyonerlere hizmet amacıyla hazırlamış olmasıdır. Ancak ya-





Alcala'nın sözlüğünün kapağı ile bir sayfası

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

zılış amacı ilmî olmasa dahi, Arap dili üzerine çalışan bugünkü bilim adamlarının büyük değer verdikleri Alcala'nın eserinden, İspanya'da yaklaşık VIII yüzyıl süreyle konuşulmuş olan Arapça'nın İspanyolca'dan ne derecede etkilendiğini ve bu dilden hangi Hint-Avrupa kökenli kelimeleri aldığını (yalnız Gırnata ağzında da olsa) öğrenmek mümkün olmaktadır.

Avrupalılar tarafından Arapça üzerine yapılmış ilk kapsamlı çalışma ve matbaada basılmış dünyanın ilk Arapça dil kitabı olması açısından da ayrı bir önem taşıyan Alcala'nın eseri Paul de Lagarde tarafından 1883 yılında Göttingen'de, yine ilk neşrindeki gibi gramer kısmı önde olmak üzere bir tek kitap halinde yayımlanmış (*Petri Hispani de Lingua Arabica libri duo Pauli de Lagarde studio et sumptibus repetiti*) ve hatalı kısımları düzeltilerek muhtevası ilmî açıklamalarla zenginleştirilmiştir. Bu yayının da ayrıca 1928 yılında Hispanic Society of America tarafından tıpkıbasımı yapılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

R. Dozy, *Supplément oux Dictionnaires Arabes*, Leyde 1881 → Beyrouth 1968, I, s. X, XXX-XXXII; P. de Lagarde, *Petri Hispani de Lingua Arabica libri duo Pauli de Lagarde studio et sumptibus repetiti*, Göttingae 1883; R. Richard, "Remarques sur l'Arte et le Vocabulista de Fr. Pedro de Alcala", *Mémorial Henry Basset*, Paris 1928, II, 229-236; J. Fück, *Die arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts*, Leipzig 1955, s. 29-34; Necîb el-Akîkî, *el-Müsteşrikūn*, Kahire 1980, II, 108-181; Abdurrahman Bedevî, *Mevsû'atü'l-müsteşrikîn*, Beyrut 1984, s. 49-50; "Alcala, Pedro de", *TA*, II, 22; "Álcala", *Diccionario Enciclopédico Espasa*, Madrid 1978, I, 372.


SARGON ERDEM

ALÇI

İlhanlılar'da inşâ* divanında çalışan ve divanın en yetkili dört şahsından biri olan kişiye verilen isim.

"Kırmızı" mânasına gelen **al** kelimesiyle **+çı** ekinden meydana gelen bu terim, "resmî evraka damga-nişan vuran kimse" anlamını taşımaktadır.

Reşîdüddin, Gazan Han'ın idarî reformları ile ilgili olarak verdiği bir kayıtta alçılardan bahsetmekte ve bunların ellerindeki damgayı bir menfaat karşılığı kullanmalarının yasaklandığını belirtmektedir. İlhanlılar zamanında han tarafından verilen emirler usulüne uygun olarak düzenlenir ve hana arzedilirdi. Evrak ancak bundan sonra divan kalemine gönderilirdi. Burada hanın evrakı tasdik tarihi ve evrakı alacak kişi yazılarak tesbit edilir, işlerin gidişini kontrol bakımından da evrak üzerine kara damga basılırdı. Kara damganın kullanılmasından önce en yüksek devlet mührü olarak "al damga" kullanılmıştır ki alçı terimi de buradan gelmiştir.

Bu terime sonraki dönemlerde pek rastlanmamakla beraber Kanûnî devrine ait bir **tahrir*** defterinde Dulkadırlı Türkmenleri arasındaki bir boyun Alçı adını taşıdığı görülmektedir. Bunun İlhanlılar'daki alçı ile bir münasebetinin bulunup bulunmadığı şimdilik bilinmemektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

BA, *TD*, nr. 402; B. Spuler, *İran Moğolları* (trc. Cemal Köprülü), Ankara 1957, s. 317; İlhan Şahin, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Konar Göçer Aşiretlerin Hukuki Nizamları", *TK*, XX/227 (1982), s. 227; D. O. Morgan, "Ālčī", *EIr.*, I, 825.


COŞKUN ALPTEKİN

ALECSO

(bk. ARAP BİRLİĞİ EĞİTİM KÜLTÜR ve BİLİM TEŞKİLÂTI).

ALEM

(العلم)

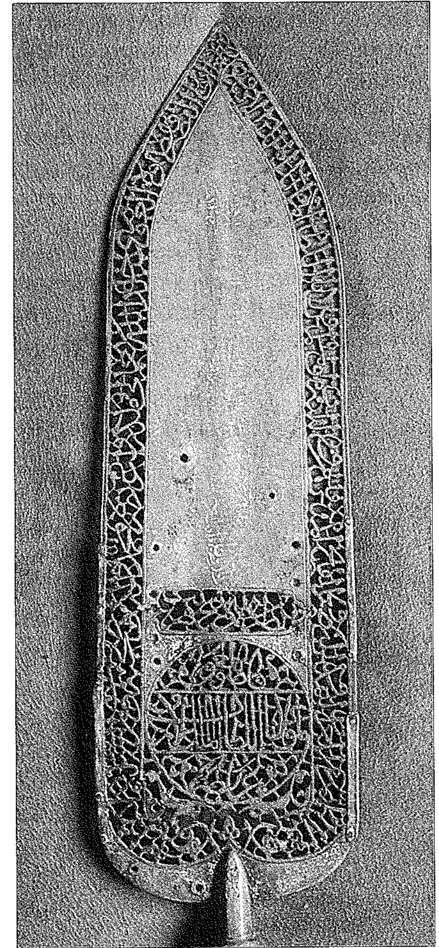
Tuğ, bayrak ve sancak gönderleriyle kubbe, külâh ve çatıların tepesine takılan sembol; sınır taşı.

Alem kelimesi Arapça **ilm** (bilmek; bildirmek, işaret etmek) kökünden türemiş kuralsız bir isim olup anlamı "belli eden, bildiren; iz, alâmet, işaret, nişan"dır. Taşıdığı bu sözlük anlamından dolayı "sembol, standart; bayrak, sancak; lider, imam; sınır, sınır taşı; uzun dağ" ve Arap gramerindeki "özel isim" için müşterek terim olarak kullanılmaktadır; çoğulu **a'lâm**dır.

Alemin ortaya çıkması tarih öncesi devirlere rastlar. Bunlar daha çok savaşlar ve kalabalıkta icra edilen dinî törenler sırasında, kişilerin kendi lider ve topluluklarını tanıyabilmeleri amacıyla kolay görülebilecek biçimde, mızrak gibi uzun bir gönderin ucuna takılarak birliklerin önünde taşınan alâmetlerdir. Alemin, kalabalık ve kargaşalık anında liderin bulunduğu yere işaret etmesinin yanında yerine getirdiği diğer önemli görev, o topluluğu birlik ve beraberlik içinde tutmasıdır. Bu sebeple gerek alemler, gerekse sonraları onlardan gelişen bayrak ve sancaklar daima mânevî bir güç taşımış ve mukaddes sayılmışlardır (bk. BAYRAK, SANCAK).

İlk alemler (standart) totemik devirlere aittir. Bunlar tanrı sûretleri, semavî semboller ve çeşitli hayvan şekillerinde genellikle bakır, tunç, gümüş, altın gibi madenlerden yapılarak mâbedlerde muhafaza edilen ve törenlerde alayların, savaşlarda da askerî birliklerin önünde taşınan gönderlere takılmış küçük heykellerdir. Bilinen ilk alemler Mezopotamya ve Mısır tasvirî sanatlarından tanınmakta ve bunların tanrı sembolü oldukları görülmektedir. Tasvirî sanattan tanınanların dışında, doğrudan kendisi ele geçmiş ilk alemlerin en güzel örnekleri, milâttan önce III. binyılın sonlarına ait Alacahöyük kral mezarlarından çıkarılan Hatti güneş kurslarıyla geyik ve boğa heykelleridir. Hunlar'a ait Pazırık kur-

Memlük Sultanı Kansu Gavri'ye (1501-1517) ait bir sancak alemi (Askerî Müze, nr. 455)



Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

ganlarında da aralarında büyük bir zaman farkı olmasına rağmen Alacahöyük hayvan heykellerine fevkalâde benzerlik gösteren bazı geyik ve yaban keçisi şekillerinde gönder-çadır alemleri bulunmuştur (bk. Diyarbekirli, resim 84, 113, 115). Bu alemler, Hunlar'ın sıkışıp kaldıkları bölgeden gizli geçitleri bir geyiğin önderliğinde geçerek kurtulduklarını anlatan millî efsanelerindeki geyiğin aslında ordunun önünde taşınan bir geyik alemi olabileceğini akla getirmektedir.

Tarih boyunca en gösterişli alemleri, Eskiçağ'ın en düzenli ordularına sahip bulunan ve savaştıkları insanların moralleri üzerinde askerî birliklerindeki ihtişam ve intizamla da etkili olan Romalılar kullanmışlardır. Önceleri aynı göndere üst üste takılmak suretiyle daha dikkat çekici hale getirilen Roma alemlerinin başlıcalarını, savaş tanrıları Mars ve Minerva'nın küçük heykelleri, diğer dinî semboller, Roma'nın ve imparatorun sembolleri ile orduyu teşkil eden birliklerin alâmetleri oluşturmuştur. Milâttan önce II. yüzyılın sonlarından itibaren ordu alemi olarak yalnız kanatlarını açmış, saldırı vaziyetinde kartal figürü benimsenmiş ve bu alem zamanla diğerlerinin yerini almıştır. Roma alemleri tabii olarak Bizans alemlerini ve Ortaçağ Avrupa armacılığını (heraldry) etkilemiş, Fransa'nın İmparatorluk, İtalya'nın Faşizm ve Almanya'nın Nazizm dönemlerinde ise aynen taklit edilmiştir.

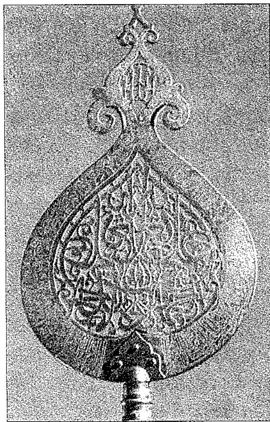
Çok tanrılı dinlerin ortadan kalkmasıyla birlikte totemik alemler taşınmaz olmuşlar ve dolayısıyla alem şekilleri daha sade bir görünüm kazanmaya başlamışlardır. Ortaçağ boyunca silâh olarak da kullanılan, Avrupalılar'ın **halbert** (saplı balta), Osmanlılar'ın **alem, gönderli balta** veya **teber** dedikleri bir tür alemler, genellikle mızrak ucu altında çift ağızlı veya sırtı mahmuzlu balta gibi dürtücü kesici biçimlerde yapılmışlardır (bk. BALTA). *Dîvânü lugāti't-Türk*'ten öğrenildiğine göre Türkçe **bayrak** kelimesinin aslı da **batrak** (**batırak**, ucuna bir ipekli kumaş parçası takılmış mızrak) kelimesidir ve bu durum eski Türkler'de bayrağın da bir silâh olarak doğup geliştiğini göstermektedir. Savaşlarda mızrağın terkedilmesinden sonra bu tür silâh-alemler silâh özelliklerini kaybetmişler ve uçlarına genellikle alev dili (flame) biçiminde, üzerleri armalı veya düz kumaş parçaları takılmış birer sembolik mızrak şeklinde flama ve bayraklara dönüşmüşlerdir. Kaynaklardan, Hz. Muhammed'in ünlü alemi (sancak-ı şerif) **ukābın** da sefer sırasında diğer Arap sancakları gibi bir mızrağın ucuna bağlanarak taşındığı öğrenilmektedir (bk. Hamîdullah, II, 1071). Birer kumaş parçasından ibaret olan ilk flama, bayrak ve sancakların daima mızrak ucuna bağlanmaları, tarih boyunca en çok kullanılan gönder aleminin o amaçla yapılmamasına rağmen mızrak temreni olduğunu ortaya koymaktadır. Nitekim bugün "bayrak direği" anlamında kullanılan gönder de aslında "kargı, mızrak" demektir (bk. *Yeni Tarama Sözlüğü*, s. 96) ve ayrıca mânevî koruyucu niteliğiyle bina çatılarına takılan alemlerin de bilinen ilk örneğinin mızrak temreni şeklinde olduğu görülmektedir. Milâttan önce VIII. yüzyıla ait olan bu alem, Asur Kralı II. Sargon'un sarayındaki zafer kabartmalarında, yağmalanması tasvir edilen bir Urartu mâbedinin çatı tepesinde yer almakta olup Urartular'ın baş tanrısı Haldi'nin (savaş tanrısı) sembolü olan mızrak temreni şeklinde yapılmıştır (bk. Azarpay, resim 5). Bilinen ilk bina aleminin bir mâbedin çatısında bulunması ve mimarlık tarihi boyunca da yalnız mâbed, medrese, şifahane, çarşı ve mesken gibi mukaddes ve mübârek tanınan binalarda kullanılıp özellikle İslâm mimarisinde kubbeli dahi olsa, şer'an kerih sayılan ve içinde Kur'an okunması, namaz kılınması, hatta selâm verilmesi câiz olmayan hamam (soyunmalık hariç), kaplıca ve abdesthane gibi binalarda kullanılmaması, daima mukaddes kabul edildiğini ortaya koymaktadır. Bugün hâlâ devam eden, kubbesi tamamlanan camilerle çatısı kapanan büyük binaların tepe noktalarına, dinî törenle ayyıldızlı veya düz kırmızı bayrak (alem) dikilmesi geleneği de, eski devirlerde alemlerin çatılara henüz inşaat bitmeden takıldığını ve böylece yapının bir an önce mânevî koruma altına alınmak istendiğini göstermektedir.

İslâmiyet'in kabulünden önce Türkler'in, çadır ve sancak direklerinin tepesine genellikle küre şeklinde alemler taktıkları ve bunlara Farsça **mang** (Avesta **mōn** "ay") kelimesinden Türkçe **-cuk** ekiyle türetilen **men-çuk/mon-çuk** (küçük ay, mâhçe) adını verdikleri bilinmektedir (bk. Erdem, s. 107-108). Mençuk / monçuk kelimesinin Türkler'den başka diğer müslümanlar tarafından da kullanılması, bu alem türünün İslâm âleminde iyice yaygınlaştığını göstermektedir. Nitekim 1375 yılında Hâmî isimli bir Endülüslü müslüman tarafından yapılan ve literatürde "Katalan haritası" adıyla anılan dünya haritasında her devletin bayrağının resmedilmiş ve biri hariç bütün alemlerin de monçuk şeklinde yapılmış olduğu görülmektedir (bk. Kurtoğlu, şekil 36). Bu haritada, Orta Asya'nın kuzeydoğusuna yerleştirilen ve at sırtında çizilerek göçebe olduğu belirtilen Gog-Magog (Ye'cûc-Me'cûc) hükümdarının ejderha motifli sancağının mızrak ucuna takılmasına mukabil hükümdarlık çetrinin tepesinde üstteki daha küçük olan iki monçuk (ay ve güneş) bulunmaktadır. Sivaslı Nâsırüddin'in 1270 yıllarına tarihlenen kozmografyaya dair eserindeki bir minyatürde de, otağ direğinin tepesinde iri bir monçuk üzerinde duran aslan veya pars şeklinde bir alem bulunmakta, otağın iki yanındaki sancaklardan birinin aleminin ise hilâl şeklinde olduğu görülmektedir (bk. Esin, *TTK*, not 178, levha IX/b). XIII. yüzyılda yaşayan bir Çinli yazar, Abbâsî halifesinin başına tutulan siyah hükümdarlık çetrinin tepesinde yeşimden yapılmış bir aslan ve onun üzerinde de altından yapılmış parlak bir "ay" bulunduğunu yazmaktadır (bk. *EI²* [İng.], III, s. 382). Ettinghausen, bu bilgiyi aldığı Çince metni tercüme ve tefsir eden yazarların yuvarlak bir amblemin ancak güneşi sembolize edebileceğini düşünerek "ay" kelimesini "hilâl" anlamında yorumladıklarını yazmaktadır. Ancak Irak Abbâsîleri'nin hilâl sembolünü alem olarak kullandıklarına dair bir tek örneğin mevcut olmaması, geç dönemlerin etkisiyle "hilâl" şeklinde yorumlanan "parlak altın ay"ın aslında, İslâm kaynaklarının "çetr tepelerindeki altın top" dedikleri monçuk olduğunu ve söz konusu alemin Sivaslı Nâsırüddin'in minyatüründeki alem gibi "monçuk üzerinde duran aslan" şeklinde olabileceğini akla getirmektedir (bk. Erdem, s. 107). İbn Bîbî'nin "Hükümdar çetrinin kartalı, sultanların güneşine talih kanadını ve tüylerini gerdi ve kudret gölgesini yaydı" cümlesinden ise aynı çağda Anadolu Selçuklu sultanlarının çetr alemlerinin kartal şeklinde olduğu anlaşılmaktadır (bk. Öney, s. 166). Öte yandan, biri Büyük Selçuklular'a, diğeri Artuklular'a ait olan tunçtan yapılmış sfenks şeklinde iki çadır direği alemi, müslüman Türkler'in mitolojik hayvanları da Hunlar ve Moğollar gibi çadır (ve çetr) alemi olarak kullandıklarını göstermektedir (bk. Diyarbekirli, s. 171, resim 160, 161).

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

Tek tanrılı dinlerden Mûsevîliğin alemi (sembol) **mühr-i Süleyman**, Hıristiyanlığın alemi **haç** ve İslâmiyet'in alemi de **hilâl** motifleridir. Bunlardan, milâttan önce I. binyılın ilk çeyreği içinde benimsendiği anlaşılan mühr-i Süleyman, birbirine geçmiş biri koyu, diğeri açık renk iki üçgenden oluşarak ruh ile vücudun birleşmesini sembolize etmekte, Hıristiyanlığın alemi olan haç da Hz. Îsâ'nın çarmıha gerilişinin hâtırasını yaşatmaktadır. İslâmiyet'in alemi olan hilâlin menşei ise tartışmalıdır ve ileri sürülen fikirlerin daha çok milliyetçi duyguların etkisi altında kaldığı görülmektedir. Batılı yazarlar hilâlin İstanbul'un fethinden sonra Bizans'tan Türkler'e geçtiğini iddia ederken buna tepki gösteren Türk yazarlar da Türkler tarafından Orta Asya'dan getirildiğini ileri sürmüşlerdir. Hilâlin Bizans'tan Türkler'e geçtiği yolundaki görüş, üzerinde durmayı gerektirmeyecek derecede ilmî gerçeklerden uzaktır ve bu tezi sadece Endülüslü Hâmî'nin İstanbul'un fethinden yaklaşık bir asır önce çizdiği harita tümüyle çürütmeye yeterlidir. Çünkü bu haritada, Moğol istilâsı dışında kalan İslâm devletlerinden pek çoğunun bayrağında hilâl ve üç hilâl motiflerinin yer aldığı açıkça görülmektedir.

Hilâl ilk defa Mısır'da X. yüzyılın ilk yarısında Fâtımîler tarafından bayrak motifi ve askerlerin boyunlarında hamail olarak kullanılmaya başlamış, İslâm'ın sembolü olarak benimsenmesi ise Haçlı seferleri sırasında genellik kazanmıştır ve bu durum Haçlı seferlerini konu alan minyatürlerde, Haçlı kalkanlarındaki haçlara karşı müslümanların kalkanlarına hilâl resmi konulmak suretiyle gösterilmiştir. Bu konuda önemli bir belge niteliği taşıyan Kudüs Kralı II. Baudouin'in (1143-1163) mühründe, belki müslümanların da hıristiyanların da hâkimi olduğunu simgelemek üzere Kudüs surları içinde, birinin tepesinde büyük bir hilâl, diğerininkinde haç bulunan iki adet kubbeli bina (Kubbetü's-sahra ve Mescid-i aksa) resminin yer alması (bk. Runciman, II, levha I), en geç XII. yüzyılda hilâlin İslâm'ın sembolü olduğunu ve mimaride de bina alemi olarak kullanıldığını (bk. BAYRAK) kesinlikle ortaya koymaktadır (daha geniş bilgi için bk. Erdem, s. 108-113).



Ahmed Yesevî Külliyesi'nden bir sancak alemi - Yesi / Türkistan

Hilâl biçimi gönder alemlerinin ilk defa Karahanlılar tarafından kullanıldığı sanılmaktadır. Karahanlı şehirlerinden Hoten'de, içlerinde Arapça ibareler taşıyan, üzerleri yaldızlanmış tunçtan mâmul, arkalarında halkalar bulunan bazı hilâller ele geçmiş ve bunların sancak alemi oldukları ileri sürülmüştür (bk. Esin, *TTK*, s. 356, levha VIII A/11 a). Özellikle içlerinden, üzerindeki tarih 225, 335 veya 445 okunabilen bir tanesinin, tarihî olaylar göz önüne alınarak 445 (1053-54) yılına ait olması muhtemel görülmektedir.

Osmanlı gönder alemleri genel olarak ordu ve tekke sancaklarında hilâl, mızrak ucu, süngü ve ucu gittikçe sivrilen yaprak şekillerinde yapılmış, tuğlara da çoğunlukla yalnız monçuk alemler takılmıştır. Bugün ise bayrak ve sancaklarda monçuk üzerinde ayyıldız, flama ve özel bayraklarda da mızrak ucu ile yalnız monçuk alemler kullanılmaktadır. Müzelerde korunan çeşitli alemlerin bakır, tunç, pirinç veya demirden yapılmış ve bazılarının da altın yaldız yahut altın safiha ile kaplanmış oldukları görülmektedir. Mevcut alemlerin çoğunda ana parçayı teşkil eden tepelik kısmı safiha halindedir ve yapımlarında başlıca kafes oyma tekniği ile kazıma tekniği uygulanmıştır.

Gönder alemleri arasında, bina alemlerinin aksine doğrudan boynuz şeklinde olanlar daha azdır; ancak ekseriyeti teşkil eden armut, lâle veya zambak gibi şekillerde yapılıp içleri lafza-i Celâl, ism-i nebevî, kelime-i tevhid ve tarikat pîri gibi din ulularının adlarıyla veya çeşitli motiflerle doldurulan alemler, boynuz alemlerin değişikliğe uğramış şekilleridir ve bu tür alemlerin tepelerinde genellikle küçük birer hilâl veya boynuz bulunmaktadır. Mimaride kullanılmasına Beylikler devrinden itibaren başlanan ve bilinen en eski örneğini Konya'daki Karamanlılar'a ait Hoca Fakih Türbesi'nin (1455), silueti henüz açılmamış gül goncasına benzer beyaz mermer alemi teşkil eden boynuz şeklindeki alemler, eski bir Anadolu geleneğinin devamı niteliğindedir. Anadolu mimarisine ilk defa çatı örtülü ahşap bina tipini getiren Frigler'in milâttan önce VI. yüzyıla ait mâbed cephesi şeklindeki kaya kabartmalarının alınlık tepelerinde, boynuz biçimi cami alemlerinden hiç farkı olmayan alemler görülmekte ve bunların sanıldığı gibi boynuz olmayıp boynuz şeklinde, muhtemelen ahşaptan yapılmış alem oldukları açıklıkla anlaşılmaktadır (bk. Akurgal, levha IV[a]). Bu ilk boynuz alemler, Anadolu İslâm mimarisinde de aynı şekil ve aynı fonksiyonla yaşamaya devam etmişler ve gönder alemi olarak da ordu ve tekke sancaklarında çokça kullanılmışlardır. Tekke ve yeniçeri sancağı alemleri arasında Bektaşî tacı ve el (pençe-i Âl-i abâ veya halk arasında sanıldığı gibi Hz. Fâtıma'nın eli) şeklinde olanlar da yekün tutmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

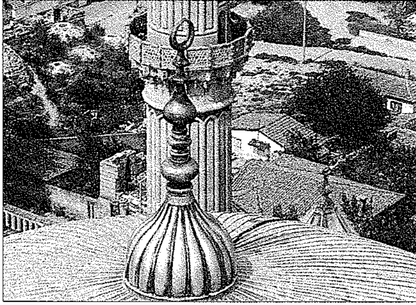
Yeni Tarama Sözlüğü, Ankara 1983, s. 96; G. Azarpay, *Urartian Art and Artifacts*, Berkeley 1968, resim 5; Ekrem Akurgal, *Ancient Civilisations and Ruins of Turkey*, İstanbul 1969, levha IV[a]; Nejat Diyarbekirli, *Hun Sanatı*, İstanbul 1972, s. 171, resim 84, 113/a, 113/b, 115, 160, 161; Hamîdullah, *İslâm Peygamberi* (İstanbul 1980), II, 1065-1076; S. Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi* (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1987, II, 392, levha I, V; Fevzi Kurtoğlu, *Türk Bayrağı ve Ay Yıldız*, Ankara 1987, s. 45, 55, şekil 36; Rıza Nour, "L'Histoire du Croissant", *Revue de Turcologie (Türk Bilik Revüsü)*, I/3, İskenderiye 1933 (özel sayı), s. 232-410; Güngör Yavuz, "Sancak Alemleri", *Arkitekt*, sy. 328, İstanbul 1957, s. 180, 183; Hamit Koşay, "Etnoğrafya Müzesindeki Alemler", *TEtD*, sy. 3, (1959), s. 80-86; Gönül Öney, "Anadolu Selçuk Mimarisinde Avcı Kuşlar, Tek ve Çift Başlı Kartal", *Malazgirt Armağanı*, Ankara 1972, s. 166; Emel Esin, "Kün-Ay (Ay-Yıldız, motifinin proto-Türk devirden Hakanlılar'a kadar ikonografisi)", *TTK Bildiriler*, I (1972), s. 356, 365, not 178, levha VIII A/11a, IX/b; a.mlf., "Türk Kubbesi", *Selçuklu Araştırmaları Dergisi*, III, Ankara 1971, levha II; Yılmaz Önge, "Anadolu'nun Bazı İslami Yapılarındaki Alemler Hakkında", *I. Milletlerarası Türkoloji Kongresi Tebliğler III*, İstanbul 1979, s. 814-838; Sargon Erdem, "Alemin Tarihçesi ve Monçuk, Hilal, Boynuz Alemlerin Menşeleri Üzerine", *STAD*, I/3 (1988), s. 103-117; Celâl Esad Arseven, "Alem", *SA*, I, 41; M. Fuad Köprülü, "Bayrak", *İA*, II, 402; R. Ettinghausen, "Hilāl", *EI²* (İng.), III, 381-382; J. Colmard — J. W. Allan, "ʿAlam ve ʿAlāmat", *EIr.*, I, 785-791.



SARGON ERDEM

☐ MİMARİ. Yapıların kubbe, külâh ve çatıları üzerinde yer alan alemler, mimari görünüş ve ifadeyi tamamlayan, sembolize ettiği dinî inanç ve felsefî değerleri yücelten, ayrıca kurşun örtü kap-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.



Selimiye Camii'nin alemi- Edirne

lamasını tepede kuvvetlendirip açılmalarını önleyen unsurlardır. Alemler maden veya taştan yapılmışlar, tunç ve bakır olanları altın varak yahut altın yaldızla kaplanarak, pirinç olanları da tabii halleriyle kullanılmışlardır. *Câmi ͨu't-tevârîḫ*'in minyatürleri, Bağdat manzarasında olduğu gibi (Paris Bibliothèque Nationale, ms, Suppl. Pers., nr. 1113, vr. 180ᵇ-181ᵃ) şehir tasvirlerinde, alemleri altın yaldızla boyamak suretiyle XIV. yüzyılda altın varak kaplamalı veya altın yaldızlı tunç ve bakır alemlerin var olduğunu göstermektedir. Taş alemler genellikle beyaz mermerden yapılmışlardır. Çankırı'ya bağlı Yapraklı'daki Fethiye Tekkesi ile Çorum'daki Hıdırlık Türbesi'nin çini alemleri, başlangıcı Anadolu Selçuklu dönemine giden bir geleneğe bağlanmakta (bk. Önge, s. 827) ve XIII. yüzyıla ait *Maḳāmât*'ın minyatürlerinde (Paris Bibliothèque Nationale, ms, Ar., nr. 5847, vr. 29ᵃ) görülen fîrûze rengi çini alemler de bu görüşü doğrulamaktadır. Bina alemleri taş olanlarında tek parça, daha büyük boyutları gösteren madenî olanlarında ise parçalı yapılmışlar ve parçalar birbirlerine perçinlerle tutturulmuş veya birbirlerinin içine geçecek şekilde hazırlanmışlardır. Madenî alemler kubbe, külâh ve çatılarda, sağlam bir şekilde binaya tesbit edilen ağaç takozlara geçirilmişler ve ahşap külâhlı minarelerde külâhlardan çıkan serenlere takılmışlar, taş alemler ise tepede özel surette hazırlanan yuvalara oturtulmuşlardır.

Alemlerin Osmanlı dönemi halk resimleri, cami tasvirli mezar taşları, cami ve saray tasvirli sebil süslemeleri ile kuş saraylarında, bütünün genel görünüşünden ayrılan iri ölçülerde yapılmış oldukları görülmektedir. Bu durumu, sanatçının tasvirin boyutlarına göre çok küçük yapılması gereken alemi ancak o ölçülerde yapabilmiş olmasının yanı sıra halkın bu unsura ulvî değer vermesiyle de açıklamak mümkündür.

Alem, yapının harap olmaya açık en yüksek yerinde bulunması sebebiyle ilk örnekleri günümüze az gelen bir yapı unsuru olmuştur; birçok yapıya onarım sırasında yeni alemler takıldığı anlaşılmaktadır. Karahanlı eseri olan Buhara'daki Kalan Minare (XII. yüzyıl) ile Büyük Selçuklu eseri olan Eberkūh'taki Künbed-i Âlî'de (XI. yüzyıl) görülen arı kovanı biçimi yüksek tepelikler, bilinen ilk Türk-İslâm bina alemleridir.

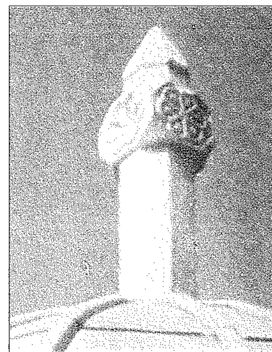
Anadolu Selçuklu döneminden günümüze ulaşan örnekler, beyaz mermerden yapılmış olan alemlerdir. Bu dönemde alemler sekizgen kesitli çubuk gövdeler üzerinde topuz tepelikler şeklinde olup mevcut örnekler yekpâre taştandır. Bunların başlıcaları, Tokat Ebûbekir Mescidi ve Kümbeti'nin (649/1251) kümbet alemi ile Konya Sırçalı Mescid'in (XIII. yüzyılın üçüncü çeyreği) 1963 yılı onarımından önce yerinde bulunan alemi ve Eskideveli Seyyid-i Şerîf Türbesi'nin (695/1296) alemidir.

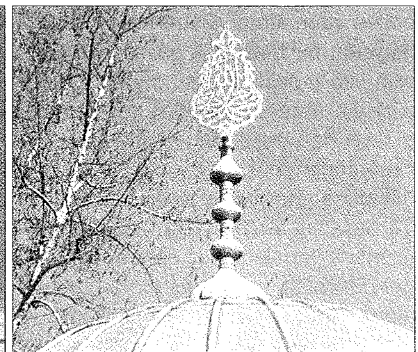
Anadolu Beylikleri döneminde beyaz mermer alemlerin yanında tunç ve bakır alemler de kullanılmış olmalıdır. Karamanoğulları'na ait Konya Hoca Fakih Kümbeti'nin (860/1456) şişkin karınlı, ortası açık, sivri uçlu alemi ve Adana'da Ramazanoğulları'na ait Ulucami (948/1541) revakları ile Kemeraltı Camii'nin (1548 yılı dolayları) kiremit örtülü kubbelerindeki hilâl biçimine yaklaşan beyaz mermer alemler, bu dönemin taş alemlerine örnek teşkil etmektedir.

Osmanlı döneminde de beyaz mermer alemler yapılmaya devam etmiştir. İznik Yeşilcami'nin (794/1391-92) sekizgen prizma gövdeli gülçe süslemeli top alemleri ile Milas Fîrûz Bey Camii'nin (799/1396-97) daire kesitli çubuklu alemleri, XIV. yüzyıl sonunda yapılan taş alemlerdir. Camilerde avlu revaklarının kubbelerine, medreselerde ise odaları örten kubbelerin üzerine konulan beyaz mermer alemler, iri palmet veya boğumlu tepelik biçimleri ile sade görünümlüdürler. Osmanlı mimarisi tunç, bakır ve pirinç alemlerle gerçek eserlerini ortaya koymuştur. Zarif görünüşleri, altın varak kaplamaları, altın yaldızları ve bölümleri arasında var olan sağlam oranlarıyla dikkat çeken bu örnekler, büyük boyutlarda yapıldıklarında da bu özelliklerini korumuşlardır.

Kaide, gövde ve tepelik olarak üç ana bölümden meydana gelen madenî alemler ters çanak biçimindeki kaide ile başlamakta ve küp, bilezik, armut, boyun adı verilen kısımlardan teşekkül eden gövde ile yükselerek tepelikle sonuçlanmaktadır. Genellikle hilâl şekli gösteren tepelik, alemin ana bölümü ve esas ifade unsurudur. XVIII. yüzyılda hilâl alemlerin yanında dışa kıvrılan uçları ile boynuz şeklini alan alemler ve kafes oyma kitâbeli safihalı pirinç alemler de yapılmıştır. Alemler ahşap çatı ve külâh örtülerin üzerinde de yaygın olarak kullanılmışlardır. XVI. yüzyılın ortasında M. Lorichs'in yaptığı İstanbul manzarasında yer alan Çandarlı İbrâhim Paşa Camii (900/1495) ile XIX. yüzyılın başında G. Sayger ve A. Desarnod'nun yaptıkları Edirne Sarayı Cihannümâ Kasrı, Kum Kasrı ve Adalet Kasrı resimleri bu durumu açıklamaktadır.

Bursa'da Fâtih dönemine ait Hamza Bey Camii'nin alemleri, sivri ve yüksek kaideleri, küp ve iri armutlu gövdeleriyle bugüne ulaşan madenî örneklerdir. Bâlî Paşa Camii (910/1504-1505) ile İstanbul Sultan Selim Camii'nin (929/1522) alemleri de XVI. yüzyıl boyunca varlığını sürdüren ve Mimar Sinan'ın eserlerinde kullanılan klasik şekle genel çizgileri ile örnek teşkil eden alemlerdir. Mimar Sinan'ın inşa ettiği camilerin alemleri genelde büyük ve yüksek dilimli bir alt bölüm ile bir küp, iri bir armut ve yukarı





İznik Yeşilcami'nin sekizgen prizma gövdeli gülçe süslemeli alemiyle (solda) İstanbul Ayasofya Camii'nin şadırvan alemi

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

açılan bir hilâl tepelikten oluşmuşlardır (Rüstem Paşa Camii, Zal Mahmud Paşa Camii, Tophane'de Kılıç Ali Paşa Camii). Süleymaniye Camii'nin alemi bu beraberliğin içinde bulunmanın yanında daha birleşik bir kuruluş gösterir. Ayasofya Camii'nin alemi de II. Selim (1566-1574) dönemine tarihlenmektedir. Alemlerin küp ve armut bölümleri uyumlu bir beraberlik ve sağlam oranlar içerisinde bütünü değerlendirmektedir. Mimar Sinan'ın alemlerinin genel kuruluşunu belirgin bir yükseklik ve üç küçük küp ilâvesi ile birleşik bir yapıda tekrarlayan Edirne Selimiye Camii'nin alemi tek örnek olarak önem taşımaktadır. Mimar Sinan'ın eseri olan Üsküdar'daki Şemsi Paşa Camii'nin (988/1580) bugüne ulaşmayan, ancak varlığı bilinen güneş biçimi alemi de cami ve medresenin kurucusu Şemsi Ahmed Paşa'nın adı ile ilgilidir. Nişancı Mehmed Paşa Camii'nin (977/1569) aleminde gövde, XVII-XVIII. yüzyıllarda sayıları artan küçük küplerle belirli bir yükseklik gösterir. Nuruosmaniye Camii'nin (1169/1756) alemi ise kalın bir boyunla çok iri bir küpe ulaşan biçimi ve küçük armudu ile genel çizgilerden ayrılır. XVIII-XIX. yüzyıllarda genellikle şadırvan ve sebil kubbelerinde görülen, kafes oyma kitâbeli ve süslemeli safiha alemler, "yâ Allah", "lâ ilâhe illallah", "mâşallah" yazıları veya çifte rûmîlerden oluşan palmet şekilleriyle değişik bir ifadeye sahiptirler. Ayasofya Camii şadırvanının (1153/1740) safiha alemi, benzeri bulunmayan bir eser olarak değer taşımaktadır. Topkapı Sarayı'nda Bâbüssaâde önündeki bir bayram törenini gösteren III. Selim dönemine ait yağlı boya bir resim (Topkapı Sarayı Müzesi), yüksek vazo gövdeli alemlerle Bâbüssaâde'nin yeni görünüşünü vermektedir. Bu tablodan, XIX. yüzyılda değişik şekiller alan alemlerin yeni şekillerini III. Selim döneminde (1789-1807) kazanmaya başlamış oldukları anlaşılmaktadır. Okmeydanı Camii'nin bugün Türk İnşaat ve Sanat Eserleri Müzesi'nde muhafaza edilen tunç alemi, Bâbüssaâde alemleri ile yakın bir benzerlik gösterir. XIX. yüzyılın yıldızı sekiz köşeli, güneş şualı, bazılarının altında kurdeleli yaprak çelengi bulunan ayyıldızlı alemleri, II. Mahmud döneminin (1808-1839) Türk ampir üslûbuna giren eserlerdir. II. Mahmud Türbesi'nin alemi, yukarı bakan hilâlin üzerinde yer alan şualı güneş şekli ve genel görünüşü ile bu dönemin en önemli alemi olma özelliğini taşımaktadır. Dolmabahçe Camii'nin (1271/1855) ayyıldızlı tepeliklerinin de bu dönem örneklerinden ilham alınarak yapıldıkları anlaşılmaktadır. Ayasofya Camii hünkâr mahfilinin XIX. yüzyıl ortasına tarihlenen alemi, Abdülmecid döneminin III. Selim dönemine uzanan çizgilerini taşıyan bir eseridir. Konya Mevlânâ Dergâhı'nda görülen hilâl içinde Mevlevî sikkeli alemler de XIX. yüzyılda yapılmıştır. Sirkeci'de V. Murad Sebili'nde (1293/1876) görülen çapraz eksende, genellikle sağa açılan hilâl şeklindeki alemler, II. Abdülhamid döneminde (1876-1909) yeniden inşa edilen Cihangir Camii, Karaköy Merzifonlu Kara Mustafa Paşa Mescidi ve onarılan Kasımpaşa Güzelce Kasım Paşa Camii'nde kullanılmışlardır. Eyüp Camii dış avlusunda bulunan, Gazi Edhem Paşa'nın dikili taş görünümünde bir anıt olan mezarı (1327/1909) bu tür alemlerin XX. yüzyılda da kullanıldığını göstermektedir. Aksaray Vâlide Camii ile Yıldız Hamidiye Camii'nin alemleri, bu yapıların karma üslûplarına uygun belirsiz görünüşleri yansıtmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

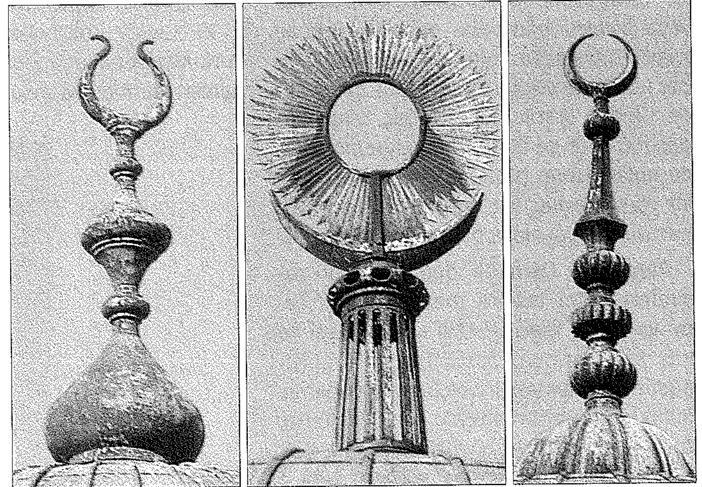
Rıza Nour, "L'Histoire du Croissant", *Revue de Turcologie (Türk Bilik Revüsü)*, I/3, İskenderiye 1933 (özel sayı), s. 232-410; Erdem Yücel, "Türk Sanatında Alem", *Türkiyemiz*, sy. 16, İstanbul 1975, s. 34-37, 47-48; Yılmaz Önge, "Anadolu'nun Bazı İslami Yapılarındaki Alemler Hakkında", *I. Milletlerarası Türkoloji Kongresi Tebliğler III*, İstanbul 1979, s. 814-838; Celâl Esad Arseven, "Alem", *SA*, I, 39-44.

 TANJU CANTAY

□ FIKIH. Harem'in sınırlarını belirlemek için dikilen taşlar **a'lâmü'l-Harem** veya **ensâbü'l-Harem** adıyla anılmaktadır. Bugün üzerlerinde bulunan Arapça ve çeşitli dillerdeki yazılarla Harem bölgesinin değişik yönlerdeki sınırlarını gösteren bu işaretlerin yerleri, klasik kaynaklarda, bulundukları eski mahal adları ve Mekke'ye olan mesafeleri belirtilerek zikredilmişlerdir. İbn Abbas ve Muhammed el-Esved'den gelen rivayetlere göre, Harem'in alemlerini ilk defa diken Hz. İbrâhim olup yerlerini de Cebrâil'den öğrenmiştir. Ondan sonra Hz. İsmâil, Kusay b. Kilâb, Mekke'nin fethini müteakip de Hz. Peygamber tarafından yenilenen alemler, daha sonra zaman zaman tamir görerek veya yenilenerek bugüne kadar gelmişlerdir.

Klasik kaynaklarda alemlerin muhtelif yönlerden Mescid-i Harâm'a olan uzaklıkları verilirken bazı noktalar için farklı rakamların zikredilmiş olduğu görülmektedir. Bu durum, muhtemelen zamanın kısıtlı imkânları içinde ölçüm yapanların esas aldıkları noktaların, takip ettikleri yolların ve kullandıkları ölçü birimlerinin birbirlerinden farklı olmasından kaynaklanmaktadır. Takıyyüddin el-Fâsî'nin arşın (zirâ: ortalama 49 cm.) boyunda bir iple yaptığı ölçüme göre, Benî Şeybe Kapısı'ndan Arafat tarafındaki iki aleme olan uzaklık 37.210.28 arşın (18.233.03 m.), aynı kapıdan Irak yönündeki iki aleme olan uzaklık (Vâdiinahle yolunda) 27.152 arşın (13.304.48 m.), Umre Kapısı'ndan Ten'îm yönündeki aleme olan uzaklık 12.420 arşın (6.085.80 m.) ve İbrâhim Kapısı'ndan Yemen yönündeki aleme olan uzaklık da 24.509.57 arşındır (12.009.68 m.) (bk. Fâsî, I, 39; İbrâhim Rifat Paşa, I, 225).

Kâbe'nin çevresinde sınırları bu işaretlerle belirlenmiş olan Harem bölgesine girenlerin Kâbe'nin kutsallığına bağlı olarak gerek hac mevsiminde gerekse diğer zamanlarda uymaları gereken bazı özel hükümler bulunmaktadır (bk. ÂFÂKÎ, HAC, HAREM, İHRAM).



Lâleli Camii'nin boynuz biçimindeki alemi (solda), II. Mahmud Türbesi'nin şualı güneş şeklindeki alemi (ortada) ve Aksaray Vâlide Camii'nin karma üslûp özellikleri gösteren alemi (sağda) - İstanbul

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

Harem'in sınırlarını belirleyen bu alemler gibi Arafat'ın sınırlarını gösteren alemler de vardır (bk. ARAFAT).

BİBLİYOGRAFYA :

Ezrakī, *Ahbâru Mekke* (Melhas), II, 127-131; İbn Hurdâzbih, *el-Mesâlik ve'l-memâlik*, s. 132; Muhibbüddin et-Taberî, *el-Kırâ li-kâşıdi Ümmi'l-Kurâ*, Kahire 1390/1970, s. 651-654; Fâsî, *el-ʿIkdü's-semîn*, Kahire 1378-88/1958-69, I, 37-40; Aynî, *ʿUmdetü'l-kārî*, Kahire 1392, VIII, 61-65; *Mir'âtü'l-Haremeyn (Mir'ât-ı Mekke)*, I, 119-125; İbrâhim Rifat Paşa, *Mirʾâtü'l-Haremeyn*, I, 225-226; Hüseyin Abdullah Bâselâme, *Târîhu ʿimâreti'l-Mescidi'l-Harâm*, Cidde 1400/1980, s. 307-315; "Aʿlâmü'l-Harem", *Mv.F*, V, 258-260.

 AHMET ÖZEL

ÂLEM

(العالم)

Duyu ya da akıl yoluyla kavranabilen veya mevcudiyeti düşünülebilen, Allah'ın dışındaki varlık ve olayların tamamını ifade eden terim.

Âlem, "alâmet ve nişan koymak" mânasındaki **alm** veya "bilmek" anlamındaki **ilm** kökünden türetilmiş olup yaratıcısının varlığına alâmet teşkil eden, onun mevcudiyetinin bilinmesini sağlayan demektir. İnsanlar, cinler ve melekler gibi akıl sahibi varlıkları ifade etmek için **âlemûn-âlemîn**, diğer varlıkları belirtmek için de **avâlim** şeklinde çoğulu kullanılır. Birinci şekliyle canlı cansız bütün varlıkları anlatması da mümkündür (bk. Râgıb el-İsfahânî, "ʿâlem" md.; *Lisânü'l-ʿArab*, "ʿâlem" md.). Hz. Ali'ye nisbet edilen ve insanın tek başına bütün âlemleri temsil ettiğini benimseyen görüşe dayanılarak âlem kelimesinin bazan sadece insan için kullanıldığı da olmuştur. Genel kullanımda âlem teriminin kapsamlı tarifi maddî veya mânevî olan varlıkların hepsini içine alır: tabiat âlemi, ruh âlemi, akıl âlemi, melekler âlemi, edebiyat âlemi, İslâm âlemi gibi.

Âlem kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'de, gerek kâinatı gerekse özel olarak insanlar topluluğunu ifade etmek amacıyla ve hepsi de "âlemîn" şeklinde çoğul olmak üzere yetmiş üç defa kullanılmıştır. Bunların kırk ikisinde "rabbü'l-âlemîn" terkibiyle zikredilerek Allah Teâlâ'nın canlı cansız bütün varlıkların ilâhı olduğu vurgulanmıştır. Bunun yanında gelmiş geçmiş bütün insan türü anlamında (bk. el-Ankebût 29/10), ayrıca, "Size verdiğim nimeti ve sizi âlemlere üstün kıldığımı hatırlayın" (el-Bakara 2/47) meâlindeki âyette olduğu gibi "çağın insan toplulukları" mânasında da kullanılmıştır. Hz. Muhammed için kullanılan "âlemlere rahmet" (el-Enbiyâ 21/107) tabirindeki "âlemîn" kelimesiyle bütün yaratıkların kastedildiği yolunda umumi bir kanaat vardır.

Kur'an'da 176 defa bir arada tekrarlanan "semavat" ve "arz" kelimeleri birlikte göz önünde bulundurulduğu takdirde bu kelimelerin âlemi, yani kâinatı ifade ettiği anlaşılır. Bu tür âyetlerde Cenâb-ı Hakk'ın gökleri ve yeri yarattığı, bunların maddî ve mânevî tasarruf ve hâkimiyetini kendi idaresinde bulundurduğu, semavat ve arzın sırlarını sadece onun bildiği ve bunlarda bulunan şuurlu şuursuz her şeyin kendisine boyun eğdiği (secde ettiği) ifade edilir (bk. M. F. Abdülbâkī, *Muʿcem*, "semâvât" md.).

Âlem kelimesi "bütün insanlar, mü'minler" mânasında ve ayrıca "rabbü'l-âlemîn" şeklinde hadislerde de geçmektedir (bk. Wensinck, *Muʿcem*, "ʿâlem" md.).

Kur'ân-ı Kerîm'de geçen, "Halk da emir de ona mahsustur" (el-A'râf 7/54) meâlindeki âyette yer alan **halk** ve **emr**, daha sonra İslâm düşünürlerince halk âlemi ve emr âlemi şeklinde, fenomenler ve numenler âlemini ifade eden birer terim haline getirilmiştir. Ayrıca Kur'an'da şehâdet-gayb, mülk-melekût şeklinde geçen birbiriyle bağlantılı kelimelerin her biri felsefî ve tasavvufî literatürde birer âlemi ifade eden kavramlar olarak kullanılmıştır. Aynı durum Kur'ân-ı Kerîm'de, neredeyse müphem olduğu hissini verecek kadar ve her devrin ilmî telakkilerini tatmin edecek şekilde ana hatlarıyla çizilmiş bulunan kâinat tasvirinin tamamı için de geçerlidir. Çok sayıda âyette arş, kürsî, felek, semavat, arz, yıldızlar, gezegenler gibi kozmik nesnelere yapılan atıflar, daha sonraki İslâm ilim ve fikir ekollerinin kozmolojiye dair ürünleri içinde hususi ve sistemli kâinat modellerinin merkezî kavramlarını oluşturacaktır.

☐ FELSEFE. VIII-XI. yüzyıllar arasında İslâm dünyasında meydana gelen tercüme faaliyetleriyle Eflâtun, Aristo, Plotin, Batlamyus vb. Grek filozof ve bilginlerinin kozmolojiye dair fikirlerine müslüman mütefekkirler vâkıf olmuştu. İslâm felsefesini daha çok metafizik, psikoloji ve ahlâk sahasında tesiri altında bırakan Eflâtun, Arapça'ya tercüme edilmiş bulunan *Timaios* diyalogu aracılığıyla İslâm kozmolojisinin teşekkülüne de katkıda bulunmuştur. Özellikle onun ideler âlemi ve gölgeler âlemi ayırımı, Kindî ile başlayacak olan "akledilir âlem" - "duyulur âlem" ayırımına ilham vermiş, ayrıca Eflâtun'un âlemi insan gibi cisimden ve ruhtan müteşekkil saymış olması, "âlem ruhu" kavramının İslâm kozmoloji doktrinlerinde hareket prensibi olarak merkezî bir yer işgal etmesini sağlamıştır. Bunun yanında Tanrı'dan başka ilâhî bir cevher olarak gayri maddî telakki edilen ruh anlayışı, İslâm filozoflarınca benimsenmiş bir başka önemli fikirdir.

Aristo'nun *De Caelo* (*gök hakkında*) adlı eseriyle, kendisine isnat edilen *De Mundo* (*âlem hakkında*) adlı kitap, İslâm dünyasına *es-Semâʾ ve'l-ʿâlem* şeklinde birleştirilerek aktarılmış ve bu eser felsefî İslâm kozmolojilerinin Helenistik kaynaklarından birini teşkil etmiştir. Onun özellikle ay altı ve ay üstü âlemler ayırımı doğrudan bir tesir olarak zikredilmelidir. Filozofa göre, ay altı âlem oluş ve bozuluş (kevn ü fesâd) âlemidir; ay üstü âlem ise ezelî ve ebedî (ilâhî) varlıkların bulunduğu âlemdir. Oluş ve bozuluş âleminin dört unsurdan oluşmasına karşılık semavî âlem beşinci unsur olan **esîr***den meydana gelmiştir. Âlemin en dışında ilk muharrik olan Tanrı'nın hareket ettirdiği ve sabit yıldızların yerleştirildiği birinci gök, merkezinde ise sabit halde yeryüzü bulunmaktadır. Bu ikisi arasında da sayıları elli beşi bulan canlı felekler ve onlarla birlikte devrî şekilde hareket eden gök cisimleri yer almaktadır. İlk hareket içe doğru çevrilerek kozmik dönüşler sağlanır. Bu şekilde işleyen âlemin Aristo'ya göre ezelî oluşu, daha sonra bu fikri yoktan yaratma inancıyla telif ederek yorumlamaya çalışan müslüman filozoflar için problem teşkil etmiştir. Aristo'nun İslâm dünyasında yaygın olarak *Mâ baʿde't-tabîʿa* adıyla bilinen *Metaphysica*'sına ait çeşitli bölümler, özellikle "Lamda" bölümü, âlem tasavvurunu metafizik kavramlarla temellendirme hususunda müslüman düşünürleri hayli etkilemiştir. Onun bu eserinde geliştirdiği ve başlıcalarını cevher-araz, madde-sûret ve dört sebep fikrinin teşkil ettiği teoriler, İslâm Meşşâî felsefesinin de başlıca temaları haline gelmiş, fakat bu fikirler müslüman filozofların kaleminde az çok kılık değiştirmiştir. Bu değişmenin en çok Allah - âlem münasebeti, daha doğrusu âlemin yaratılışı konusunda olduğu söylenebilir.

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

Eflâtun'da belli belirsiz de olsa mevcut bulunan yaratma fikrine karşılık Aristo'nun âlemin ezelî olduğu fikrini ileri sürmüş olması, bu filozoftan etkilenen müslüman düşünürleri, İslâm inancıyla telifi daha müsait olan alternatif modeller geliştirmeye itmiştir. Buna imkân veren bir diğer faktör de, Aristo'ya nisbet edilen ve gerçekte Yeni Eflâtuncu filozof Plotinus'un eseri *Enneades*'in IV., V. ve VI. kitaplarının özeti mahiyetinde olan *Eşûlûcyâ* (*teoloji*) adlı kitabın İslâm felsefe çevrelerinde yaygın şekilde okunmasıydı. Böylece Eflâtun ve Aristo'yu Doğu mistisizmine has bir fikir atmosferi içinde uzlaştıran Yeni Eflâtuncu fikirler, İslâm düşüncesinde **sudûr*** teorisi olarak bilinen açıklama modelinin oluşmasına zemin hazırlamıştır. Yeni Eflâtuncu literatür içinde *Ḥucecü Bruḳlüs fî ḳıdemi'l-ʿâlem* adıyla anılan ve âlemin ezelîliğini savunan eserler de müslümanlarca tanınmaktaydı. Proclus'a ait bu eserdeki fikirlere karşı VI. yüzyılda yoktan yaratma fikrini savunan hıristiyan filozof Yahyâ en-Nahvî tarafından ileri sürülen deliller de İslâm dünyasında oldukça ilgi görmüştü ve nitekim Gazzâlî *Tehâfütü'l-felâsife*'sini yazarken bu delillerden istifade etmiştir.

Klasik İslâmî kaynaklarda ilk İslâm filozofu diye tanıtılan Kindî, Helenistik literatürü yakından tanımasına rağmen tavizsiz bir yoktan yaratma fikrini savunmuştur. Kindî'ye göre ezelî varlık cismanî olamaz ve değişmemesi gerekir. Buna karşılık âlem cismanî olduğuna ve sürekli değişme halinde bulunduğuna göre ezelî değildir. Âlemin varlığından önce hareketin varlığı kabul edilemez; aksi halde ezelî olduğu düşünülen varlığın değişken olması gerekirdi ki bu apaçık bir çelişkidir. Zaman da hareketin ölçüsü sayıldığına göre âlemden önce zamanın var olduğunu düşünmek de bir çelişkidir. Şu halde zaman ve hareket parametreleri içinde değişken olan âlem sonludur ve yoktan yaratılmıştır. Çünkü âlemi önce sakin iken sonradan harekete geçmiş ezelî bir varlık olarak düşündüğümüzde de ezelî olanın değişkenliğini bir defa daha ileri sürmüş ve çelişkiye düşmüş oluruz.

İslâm'da ilk defa Fârâbî'nin kaleminde ifadesini bulan ve İbn Sînâ'nın eserleriyle son şeklini alan sudûr teorisi asıl itibariyle varlığın vâcip (zorunlu) ve mümkin olarak ikiye ayrılmasına, yaratmanın akletme faaliyeti olarak düşünülmesine ve nihayet "bir'den ancak bir sâdır olur" prensibine dayanır. Sudûr, âlemin yüce ve kemal sahibi zorunlu varlıktan (vâcibü'l-vücûd, Allah) belli bir düzen içinde ve devamlı olarak taşması, bu suretle zorunlu varlığın kendisinden başka varlıklar vücuda getirmesinden ibarettir. Bu şekilde kendi zâtını akletmesiyle (taakkul) Allah'tan ilk taşan şey, ilk akıldır (el-aklü'l-evvel). Özü itibariyle mümkin olan bu akıl, zorunlu varlığa nisbeti içinde vâciptir. Ancak özündeki mümkin oluş özelliği, kendisinde çokluğun da bulunması anlamına gelir. İlk aklın kendi üstündeki prensibi akletmesi, ikinci aklın sudûruna yol açar; kendi mümkin özünü akletmesiyle de ilk feleğin nefsi ve cismi meydana gelir. Burada İbn Sînâ'nın; a) tamamen gayri maddî akıl, b) gayri maddî ama faaliyetinde cisme ihtiyaç duyan nefis, c) üç boyutlu, bölünebilir cisim şeklinde koyduğu ontolojik ayırımının belirmeye başladığı görülmektedir. İkinci aklın aynı şekilde ilk prensibi akletmesi üçüncü aklı, kendi özünü düşünmesi ikinci feleğin nefsini ve cismini meydana getirir ve bu, ay altı âlemi yöneten onuncu akıl ve dokuzuncu feleğin sâdır olmasına kadar devam eder. Böylece on akıl ve dokuz felek, bir dizi akletme sonucu meydana gelmiş olur. Şu halde yaratma veya var etme süreci ile akletme süreci aynıdır ve daha yüksek varlık mertebelerinin akledilmesiyle daha alttakiler oluşur. Burada ayrıca dikkat edilmesi gereken husus, söz konusu semavî akılların teolojik bir kavram olan meleklere tekabül etmesidir. Nitekim faal akıl veya vâhibü's-suver olarak da anılan onuncu akıl, İslâm felsefesinde Rûhulkudüs yani Cebrâil ile özdeşleştirilmiş ve vahyin veya ilhamın aracı olarak düşünülmüştür. Ayrıca insanda bulunan kuvve halindeki aklı fiil haline getiren ve ay altı âlemdeki oluş ve bozuluşları düzenleyen kozmik bir güç olarak da faal akıl çok yönlü fonksiyona sahiptir.

Böylece âlemin akıllar (melekler), nefisler ve gök cisimlerinden oluşan semavî bölgesi, ay feleği ile, oluş ve bozuluşların meydana geldiği ay altı âlemden ayrılmış olmaktadır. Bu ayırım aynı zamanda kozmolojik ve ontolojik bir farka da delâlet eder. Söz konusu modelde semavî âlem, sekizi Batlamyus sisteminden alınmış olan dokuz felekten meydana gelmektedir. Bunlardan sonuncusu, müslüman astronomlar tarafından eklenen ve sabit yıldızlar feleğinin üzerinde yer alan atlas feleğidir. Her biri tek veya bir grup melek tarafından yönetilen ve bir üst varlık prensibine bağlı bulunan feleklerin hareketi Allah tarafından verilir. Burada yalnızca en dıştaki feleği hareket ettiren Aristocu tanrı anlayışı yerine, feleklerin hepsini aynı anda hareket ettiren bir tanrı anlayışı söz konusudur. Bu topluca hareketin sağlanmasında akıllar doğrudan, nefisler dolaylı bir görev üstlenmiştir. Akıl ve nefis faktörü göklere canlılık ve iradî hareket imkânı verir ve doğrudan doğruya Allah'ın emrine muhatap olabilmeleri bu tabiatları sayesinde gerçekleşir.

Ay altı âlem, diğer deyişle kevn ü fesâd âlemi ise her biri belirli tabii niteliklere sahip olan dört unsurdan teşekkül etmiştir. Bu dört unsur çeşitli durumlarda farklı sûretler kabul eden aynı maddeden meydana gelmiştir. Bu sebeple sürekli olarak birbirlerine dönüşürler. Bu değişme bir sûretin yok olup yenisinin kabul edilmesiyle oluşur. Madenlerden başlayarak, bitkiler ve hayvanlar âlemine ait olan ve nihayet meteorolojik mahiyette bulunan hadiseler daima söz konusu madde-sûret ve dört unsur, dört nitelik esası üzerinde cereyan eder. Ancak bu değişmeler bağımsız ve kendiliğinden değildir. Onlar ay altı âlemdeki bütün faaliyetleri düzenleyen onuncu akıl tarafından meydana getirilir. Kaldı ki, unsurlardan oluşan âlemin gerek ilk maddesi (heyûlâ) gerek sûretleri, faal aklın feyzinden kaynaklanmaktadır. Böylece akıllar ve nefislerden oluşan ve gayri cismanî (metafizik) olan âlemin cismanî (fizik) âlemdeki bütün değişiklikleri kontrol ettiği bir âlem tasavvuruna ulaşılmaktadır. Hatta ay altı âlemde, yine dört unsurun çeşitli oranlarda terkibinden meydana gelen canlılar âlemi, en kapsamlısı insanda bulunan ve kısmen hayvanlarla bitkilerde de görülen gelişme, üreme, hareket, idrak ve düşünme gibi faaliyetlerini yine gayri cismanî olan nefis faktörüne borçludur. Nefis bu fonksiyonların canlılar mertebesindeki yerleşimine göre nebatî, hayvanî ve nâtık nefis adını alır ve hepsi birden insan nefsinde toplanmış bulunur.

İslâm Meşşâî felsefesi Aristo'yu takip ederek âlemde boşluğun (halâ) bulunmadığı fikrini savunur. İbn Sînâ âlemin tek ve küllî bir küre (yuvar=sphère) olduğunu ileri sürerken bu fikri esas alır. Ona göre bir başka küllî âlem olsaydı onun da bir başka küre olması gerekir-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

di ve aralarında boşluk bulunurdu; oysa âlemde boşluk yoktur. Bu görüşün doğurduğu bir başka felsefî sonuç da atomculuğun reddidir. Oysa İslâm kelâmcılarının savunduğu atomcu âlem görüşünde boşluk, atomların, içinde hareket edebilmesi için kabul edilmesi gereken ontolojik bir realitedir. Buna mukabil âlemde boşluk kabul etmeyen ve madde-sûret teorisini esas alan Meşşâî âlem modelinde ne mekân ne de zaman, cisim ve hareketten bağımsız birer realite olarak düşünülmez. Söz gelişi, eğer uzay sonlu ise onun ardında ne bulunduğu şeklindeki bir soruya İbn Sînâ'nın vereceği cevap, bu sorunun saçma olduğu, cismanî varlığın bulunmadığı yerde uzayın da bulunamayacağı tarzında olacaktır. Aynı şekilde hareket ve değişme yoksa zaman da yoktur. Çünkü zaman hareketin ölçüsüdür. Bunun yanı sıra Aristocu dört sebep teorisinin Meşşâî modelde merkezî bir yer işgal etmesinden doğan bir başka ayırıcı özellik de kâinatta hiçbir hadisenin belli bir sebepten hariç olamayacağı, tabiatta tesadüfe imkân bulunmadığı ve âlemde bir determinizmin hüküm sürdüğü fikridir. Bu fikir Sünnî kelâm sisteminde Allah'ın mutlak kudreti ve fâil-i muhtâr oluşu inancıyla uzlaştırılamaz bulunmuş ve sabit tabiatlar veya tabiat kanunları fikri reddedilerek indeterminizme meyledilmiştir.

İslâm felsefe çevrelerinde âlemin tek, bütün ve organik bir sistem olarak kavranışı, onun, çeşitli organlardan müteşekkil olmasına rağmen tek bir ferdiyet olan insana benzetilmesine yol açmış ve âleme "büyük insan" denmiştir. Buna karşılık, Allah'tan başka varlıklara ait bütün mertebelerin kendisinde toplandığı bir varlık olarak düşünülmesi dolayısıyla insana da "küçük âlem" adı verilmiştir. Makrokozmos (âlem) ve mikrokozmos (insan) arasındaki bu münasebetin İslâm felsefe geleneğiyle tasavvuf anlayışında ortak bir kabul gördüğünü özellikle belirtmek gerekir. İslâm felsefesinde küçük ve büyük âlem arasındaki münasebet genellikle adalet prensibine dayandırılır ki bu prensip büyük âlemde nizamı, küçük âlemde ise itidali gerçekleştirir.

İslâm filozofları determinizm prensibinden yola çıkarak; a) Her eserin bir illeti vardır, b) İllet eserin dışında, ondan başka bir varlığın fiili olmalıdır, c) İllet yahut da yaratıcı bir fiil, eserini yani sonucunu aynı anda meydana getirir şeklinde oluşturdukları aksiyomlardan şu fikre varmışlardı: Âlem yokluktan meydana gelmiş olsaydı onu meydana getiren illet maddî ve tabii varlık olamazdı; çünkü hipotez gereği henüz fizik varlık söz konusu değildir. Bu illet, âlemin muayyen bir zamanda yaratılmasını dileyen ilâhî irade şeklinde ifade edildiğinde ise ilâhî iradenin başka bir sebepten müteessir olduğu sonucu ortaya çıkar. Oysa bu imkânsızdır. Ayrıca Allah'ın ilminde değişiklik meydana getirdiği düşünülen böyle bir sebebin bu ilmin dışında olması gerekirdi ki bu da imkânsızdır. Bu durumda ya Allah'tan yokluğun sâdır olduğu söylenmelidir -ki bu doğru değildir, zira âlem vardır- yahut da âlemin Allah'ın ezelî ve yaratıcı iradesiyle birlikte ezelden beri var olduğu kabul edilmelidir. Kaldı ki, âlem zorunlu varlığın bir taşması olduğuna göre sudûr merhalesinden önce bir yokluk tasavvur etmek, Meşşâî düşünüşe göre neredeyse imkânsızdır.

XI. yüzyıl İslâm düşüncesinin kavşak noktasında duran ve kendi çağının yaygın fikir akımlarıyla hesaplaşmaya girişen Gazzâlî, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın eserlerinde ifadesini bulan ezelî âlem tasavvurunu şiddetle eleştirmiş, âlemi Allah'tan başka bir kadîm varlık şeklinde düşündükleri ve böylece İslâm'daki tevhid akîdesinin dışına çıktıkları gerekçesiyle filozofları tekfir etmiştir. Gazzâlî'nin bu konudaki hareket noktası, Allah'ın âlemi iradesinin dışında belirlenmiş bir zamanda değil, kendi dilediği anda yaratmış olduğudur. Onun iradesi herhangi bir sınırlama ve tayinle bağımlı olmadığı için Allah'ın âlemi neden şu zamanda değil de bu zamanda yarattığını sormak saçmadır. Aynı şekilde Allah'ın iradesi herhangi bir sebebe bağlı da değildir veya en azından bu sebep kendi iradesi dışında değildir. Ayrıca her sebebi o anda bir sonucun takip ettiği fikri de zorunlu değildir ve sonucun sebebin mevcudiyetinden bir süre sonra doğması hiç de akıl dışı değildir. Dolayısıyla Allah'ın iradesini ezelî kabul edip âlemin bu irade sebebiyle ve bu iradenin belirlediği zaman içinde meydana geldiğini benimsemek mantıklıdır.

Bunun yanı sıra sudûrcu âlem görüşünde yer alan determinizm ve yaratılış sürecine iştirak eden aracı ve görevli varlıklar fikri, Eş'ariyye kelâmının dayandığı Allah'ın yegâne fâil-i muhtâr varlık oluşu fikriyle temelden çeliştiği içindir ki Gazzâlî bu teoriye de şiddetle hücum etmiş, tatmin edici bulmadığını ve tutarsızlıklarla dolu olduğunu beyan ederek reddetmiştir. Onun *Tehâfütü'l-felâsife* adlı eserinde öne sürdüğü güçlü tenkitlere İbn Rüşd *Tehâfütü't-Tehâfüt* adlı eseriyle karşılık vermişse de bu eserde Gazzâlî'ye ve kelâmcılara yöneltilen tenkitler, Sünnî kelâmın artık yerleşmiş bulunan hâkimiyetine bir halel getirmemiştir.

□ KELÂM. İslâm kelâmcılarının fikirleriyle gelişen âlem tasavvuru, birbirine rakip fırkaların mevcudiyetine rağmen genel olarak aynı geleneği takip etmiştir. İrade hürriyeti ve ilâhî sıfatlarla ilgili olarak aralarında esaslı fikir ayrılıkları bulunan Mu'tezile ile Ehl-i sünnet kelâmcıları, tabiat felsefesi söz konusu olduğunda dikkati çeken bir fikir birliğine varmışlardır. Boşluk (halâ) fikrini kabul etmeyen, madde-sûret teorisini esas alan, atom fikrini reddeden ve âlemi açıklamada tabii determinizme temelli bir yer veren Meşşâî felsefedeki âlem tasavvurunun tam anlamıyla zıddı sayılabilecek bir atomculuk anlayışı ana hatlarıyla her iki kelâm ekolünce de benimsenmiş ve böylece bir geleneğe dönüşmüştür. Araya giren tabii sebepler zincirine zorunlu ve doğrudan etki tanımaksızın, oluşun her safhasında Allah'ın yaratma fiilini ön plana almak, âlemdeki oluşları her an Allah'ın yaratıcı iradesine muhatap kılmak ve bu oluşlarla ilgili olarak ileri sürülebilecek herhangi bir tabiat kanununu veya zaruret şartını ortadan kaldırmak Ehl-i sünnet'in hâkim fikridir. Allah ile âlem arasındaki münasebet sadece ilâhî sebep planında düşünülmüş ve tabii plandaki sebepler yok sayılmıştır. "Varlık" esasına dayalı Meşşâî felsefenin aksine kelâm ilmi "oluş"u esas almış ve âlem Allah'ın yaratıcı iradesinin kuşattığı sürekli bir oluş-yok oluş süreci olarak tasavvur edilmiştir. Daha genel bir karşılaştırmayla şu söylenebilir ki, kelâm atomculuğu âlem ve âlem ötesi gerçeklik arasındaki süreksizlik esasına dayanırken Meşşâî (ve İşrâkī) model sonlu ile sonsuz arasındaki sürekliliği esas almıştır.

Mu'tezile kelâmcılarından Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 226/841), tabiatı sistemli olarak izah etmeye çalışan ilk müslüman düşünürlerdendir. Ona göre âlem atomlardan oluşmuştur ve değişkendir. Atomlar basit varlıklardır ve üç boyuttan yoksundur. Varlığın en basit ve bölünemeyen parçası, atomda (cüz lâ yetecezzâ) son bulur. Bu basit cevherler birbirle-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

riyle bitişip (ittisâl) terkipler oluştururlar veya birbirlerinden kopup ayrılırlar (infisâl); yani hareket veya sükûn halindedirler. Atomların hareket ve bitişmeleri neticesinde oluş (kevn) vuku bulur; ayrılmaları ise bozuluşu (fesâd) meydana getirir. Şu var ki hareket ve sükûn bizâtihi atomların tabiatı değildir. Onları hareket ettirip durduran Allah'ın iradesidir. Oluşun doğrudan faktörü olan ilâhî irade fikridir ki kelâm bilginlerinin atomcu âlem tasavvurunu Grek filozofu Demokrit'in atomculuğundan ayırır. Demokrit'in ezelî ve ebedî olan ve birer cisim addedilen atomlarının aksine İslâm atomculuğu, atomları Allah'ın yaratıcı kelimesi (kün) ile zaman içinde var ve yok edilen boyutsuz varlıklar olarak tarif etmiştir. Nitekim Allâf da bu teoriyi metafizik görüşlerinden bağımsız olarak ortaya koymamıştır. "Bölünemeyen parça" fikri yaratıcı ilâhî irade ve kudret fikriyle bağlantılıdır. Bu fikrin gayesi, sınırlı ve hâdis bir birim elde etmek ve böylece atomların toplamından meydana gelen varlıkların da sonlu olduğunu göstermektir.

Ehl-i sünnet kelâmcılarına göre de âlem cevher (cüz=atom) ve arazlardan meydana gelmiştir. Cevherler arazların, dolayısıyla değişmelerin mahallidir. Atomların kalıcılıkları ve sabit özellikleri yoktur. Kendisine durum (vaz') kategorisinin nisbet edilemediği atomların hacimleri de yoktur. Mekân, geometrik noktalar şeklinde tasavvur edilen atomlar toplamı olduğu gibi zaman da öyledir ve zamanın bölünemeyen en küçük parçası "an" adını alır. Bir başka açıdan âlemi a'yân ve a'râz şeklinde ikiye ayıran kelâmcılar a'yânın basit olanlarına cevher (atom), mürekkep olanlarına da cisim demişlerdir ki cisimler en az iki cevherden meydana gelir. Arazlar ise ancak başkasına bağlı olarak yer tutabilen ve devamlı olmayan şeyler olarak düşünülmüştür. Hareket, sükûn, tatlar, kokular, kudret, iradeler vb. bu kategoriye girer. Hâdis olan yani sonradan meydana gelmiş bulunan arazlar olmaksızın aynlar da cismanî planda var olamadığı için bunların ezelî olduğu düşünülemez. Çünkü aynlar arazlardan önce olsaydı onlardan ayrı olması gerekirdi. Hâdisten önce bulunamayanın kendisi de hâdistir; şu halde arazlara olduğu gibi aynlara da yokluk tekaddüm etmiştir. Bu durumda aynların varlığı bizzat kendilerinden olamaz. Onun varlığıyla yokluğu aklen eşittir; bu iki ihtimalden (câiz) birini tercih edecek bir tahsis ediciye gerek vardır ki o da varlığı zorunlu olan Allah'tır.

BİBLİYOGRAFYA :

Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "ʿâlem" md.; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Nüzhetü'l-aʿyün*, "ʿâlem" md.; *Lisânü'l-ʿArab*, "ʿâlem" md.; Tehânevî, *Keşşâf*, "ʿâlem" md.; Wensinck, *Muʿcem*, "ʿâlem" md.; M. F. Abdülbâkī, *Muʿcem*, "semâvât" md.; Cemîl Salîbâ, *el-Muʿcemü'l-felsefî*, "ʿâlem" md.; Kindî, *Resâʾil*, s. 41-58; İhvân-ı Safâ, *Resâʾil*, Beyrut 1376-77/1957, I, 447; II, 24, 27, 30, 57; İbn Sînâ, *en-Necât* (nşr. Muhyiddin Sabri), Kahire 1357/1938, s. 136-137; M. Saeed Sheikh, "Al-Ghazâli: Metaphysics", *A History of Muslim Philosophy* (nşr. M. M. Shariff), I, Wiesbaden 1963, s. 581-616; S. Hüseyin Nasr, *Three Muslim Sages*, Cambridge 1964, s. 24-31, 104-116; a.mlf., *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, London 1978, s. 197-212, 236-260; a.mlf., *İslâm ve İlim: İslâm Medeniyetinde Aklî İlimlerin Tarihi ve Esasları* (trc. İlhan Kutluer), İstanbul 1989, s. 27-36, 235-239; Ebü'l-Alâ Afîfî, *Muhyiddîn İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi* (trc. Mehmet Dağ), Ankara 1975, s. 41-45; Abdurrahmân Bedevî, *el-Eflâtûniyye el-muḥdeṣe ʿinde'l-ʿArab*, Kahire 1955 → Küveyt 1977, s. 34-42, 243, 247; Ali Sâmi en-Neşşâr, *Neşʾetü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*, Kahire 1397/1977, I, 471-479; Nûreddin es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi* (trc. Bekir Topaloğlu), İstanbul 1978, s. 61-63; A. S. Tritton, *İslâm Kelamı* (trc. Mehmet Dağ), Ankara 1983, s. 88-89, 94-95, 143, 163, 177; Mahmut Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul 1983, s. 147-150, 203-233; R. Evans, "Prophetic Philosophy of Ibn Arabi", *HI*, IV/9, s. 3-23; Tj. de Boer, "Âlem", *İA*, I, 296-297; a.mlf., "ʿÂlam", *EI²* (İng.), I, 349-350.


SÜLEYMAN HAYRİ BOLAY

☐ TASAVVUF. İlk sûfîler özellikle tasavvufu tarif ederken âlem, kevn ve halk kelimelerini kullanmışlar ve bunlara dünya ve âhiret mânası vermişlerdir. Ebû Amr ed-Dımaşkī tasavvufu "âleme eksik gözle bakmak ve hatta ona karşı gözü kapamaktır" şeklinde, Şiblî de sûfîyi "halktan (âlem) ilgisini kesen ve Hakk'a eren kişi" diye tarif etmişlerdir (Kuşeyrî, s. 127). Dünyadan yüz çevirip âhirete yönelen ilk dönem zâhidleri daha çok dünya-âhiret ikiliğinden bahsetmişler, sûfîler ise bütün yaratılmışlardan yüz çevirip Allah'a yöneldikleri için Hak-halk (Allah-âlem) ikiliğini dikkate almışlardır.

Gazzâlî'den itibaren mutasavvıfların âlem anlayışı değişmiş ve bu konuda farklı görüşler ortaya konulmuştur. Hatta aynı müellifin bile eserlerinde âlemi farklı şekilde tasvir ve tasnif ettiği görülür. Meselâ Gazzâlî *İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn* adlı eserinde üç âlemden bahsederek madde ve cisimler sahasına mülk âlemi, mânevî varlıklar sahasına melekût âlemi, ikisi arasındaki sahaya da ceberût âlemi adını verir (IV, 420). *Mişkâtü'l-envâr*'da ise âlemi maddî (şehâdet, halk) ve mânevî (gayb, emr) olmak üzere ikiye ayırır. Maddî âleme yakın olanına bazan ceberût, bazan da melekût âlemi adını verir (s. 65). Sühreverdî el-Maktûl âlemi nur tabakaları (heykelleri) şeklinde tasavvur etmiştir. Ona göre Allah nurların nurudur (nûrü'l-envâr). Âlemler ise ona yakın olduğu nisbette nurlu, ondan uzak bulunduğu nisbette de karanlık olur. Yokluk ve madde karanlık âlemi meydana getirir, ruhanî âlem ise nurludur.

Vahdet-i vücûd* esasına dayanan İbnü'l-Arabî âleme Allah'ın sûreti, Allah'a da âlemin ruhu nazarıyla bakmıştır. Ona göre sadece Allah vardır, âlem ise onun varlığının çeşitli tecellîlerinden ibarettir. Bu sebeple bazı mutasavvıflar, "Allah vardı, O'nunla birlikte başka bir şey yoktu" (Buhârî, "Bedʾü'l-ḫalk", 1) meâlindeki hadise, "Şimdi de öyledir" ifadesini eklemişlerdir. İbnü'l-Arabî'ye göre âlem her an yaratılmakta ve yine yaratıldığı anda yok olmaktadır. O buna "el-halku'l-cedîd" adını verir (Afîfî, II, 213-215). Bu anlamdaki yaratma, aslında sürekli tecellîden başka bir şey değildir. Bu tecellînin farklı dereceleri beş âlemi (avâlim-i hamse) meydana getirir (bk. HAZARÂT-ı HAMS).

Kelâmcılar âlemin yaratılmış, İslâm filozofları ise kadîm olduğunu savunurlar. İlk sûfîler bu konuda kelâm âlimleri gibi düşündükleri halde sonraki mutasavvıflar bu iki görüşü uzlaştırmaya çalışmışlar, fakat sonuç itibariyle filozofların görüşlerini kabullenme yoluna girmişlerdir. İbnü'l-Arabî, Sadreddin Konevî, Sadreddin eş-Şîrâzî ve Câmî gibi mutasavvıflarda bu durum açıkça görülür.

Tasavvufta genellikle üç âlemin varlığı kabul edilir. Akıl ve duyu ile bilinen maddî âlem, bu yolla bilinemeyen mânevî âlem ve ikisi arasında köprü vazifesi gören berzah âlemi. Maddî ve mânevî âlemler, yapılarına göre cismanî-ruhanî, şeffaf olup olmadıklarına göre kesif-latif, kaynaklarına göre zulmânî-nûrânî, idrak edilir olup olmadıklarına göre şehadet-gayb, derecelerine göre de süflî-ulvî gibi çeşitli isimler alırlar (bk. Gazzâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, s. 25). İbnü'l-Arabî'den itibaren insana küçük âlem (el-âlemü's-sagîr, el-âlemü'l-asgar), kâinata da büyük âlem (el-âlemü'l-kebîr, el-âlemü'l-ekber) denilmiş, insanın küçük âlem, âlemin büyük insan olduğu vurgulanmıştır

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

(*el-Mu*ᶜ*cemü'ṣ-ṣûfî,* s. 818; İbrâhim Hakkı, s. 22, 312).

Mutasavvıflara göre âlem son derece geniştir. Allah'ın öyle yaratıkları vardır ki yeryüzünden ve burada insanların yaşamakta olduklarından bile haberleri yoktur. Tasavvufî eserlerde bu genişliği ifade etmek için 18.000 veya 360.000 âlemin mevcut olduğundan bahsedilmiştir. İbn Haldûn, âlemi Allah'ın sûreti sayan tasavvufî görüşün filozoflardan alındığını söyler (*Şifâ*ʾ*ü's-sâ*ʾ*il,* s. 22). Şeyhülislâm Mustafa Sabri, İbnü'l-Arabî'nin Allah ile âlemi özdeşleştirdiğini, filozoflar gibi âlemin yaratılmışlığını ve Allah'ın hür iradesini (fâil-i muhtâr) kabul etmediğini ileri sürerek bu görüşlerin Yunan felsefesinden kaynaklandığına dikkati çekmiştir (*Mevḳıfü'l-*ᶜ*aḳl,* III, 187-361).

BİBLİYOGRAFYA :

Kâşânî, *Iṣṭılaḥâtü'ṣ-ṣûfiyye,* "ᶜâlem" md.; Ca'fer Seccâdî, *Ferheng-i* ᶜ*Ulûm-i* ᶜ*Aḳlî,* "ᶜâlem" md.; Buhârî, "Bedʾü'l-ḫalḳ", 1; Sülemî, *Ṭabaḳāt,* s. 274; Hücvîrî, *Keşfü'l-maḥcûb: Hakikat Bilgisi* (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1982, s. 43, 450; Kuşeyrî, *er-Risâle,* s. 127; Gazzâlî, *İḥyâ*ʾ, I, 107; III, 17-19; IV, 20, 212, 420; a.mlf., *Mişkâtü'l-envâr,* Kahire 1964, s. 25, 65; Yahyâ b. Habeş es-Sühreverdî, *Ḥikmetü'l-İşrâḳ* (*Mecmû*ᶜ*a-i Muṣannefât-i Şeyḫ-i İşrâḳ* içinde), Tahran 1331, III, 232; *el-Mu*ᶜ*cemü'ṣ-ṣûfî,* s. 818; Necmeddîn-i Dâye, *Mirṣâdü'l-*ᶜ*ibâd,* Tahran 1353, s. 26-30; Fahreddin er-Râzî, *Tefsîr,* I, 229; İbnü'l-Arabî, *Fuṣûṣ,* s. 78; Ebü'l-Alâ Afîfî, *Ta*ᶜ*lîḳātü'l-Fuṣûṣi'l-ḥikem,* Kahire 1365/1946, II, 11, 15-17, 213-215; Lisânüddin, *Ravżatü't-ta*ᶜ*rîf* (nşr. Muhammed el-Kettânî), Beyrut 1970, s. 135, 585; İbn Haldûn, *Şifâ*ʾ*ü's-sâ*ʾ*il,* Ankara 1958, s. 22; a.mlf., *Muḳaddime,* Beyrut 1979, I, 77-100; Abdülkerîm el-Cîlî, *el-İnsânü'l-kâmil,* İstanbul 1330, II, 32; Câmî, *ed-Dürretü'l-fâḫire,* Tahran 1980, s. 28; İbrâhim Hakkı Erzurûmî, *Ma'rifetnâme,* İstanbul 1330, s. 22, 312; Mustafa Sabri, *Mevḳıfü'l-*ᶜ*aḳl,* Kahire 1950, III, 187-361; Tj. de Boer, "Âlem", *İA,* I, 296-297; L. Gardet, "ᶜÂlam", *EI*² (İng.), I, 350-352.

 SÜLEYMAN ULUDAĞ

ALEM, Ümmü Fâtik

(علم أم فاتك)

Alem Ümmü Fâtik b. Mansûr b. Fâtik (ö. 545/1150)

Yemen'in Zebîd şehri çevresinde hüküm süren Benî Necâh hânedanının son hükümdarı.

el-Meliketü'l-Hürre unvanıyla meşhur olan Kraliçe Alem önceleri şarkıcı bir câriye idi. Emîr Mansûr b. Fâtik, 1123 yılında kendisine bir komplo hazırlayan zengin veziri Enîs el-Fâtikî'yi öldürerek bütün mallarına ve câriyelerine el koydu. Bu câriyelerden biri de Alem idi. Emîr Mansûr Alem ile evlendi ve ondan Fâtik adlı bir çocuğu oldu. Böylece Alem'in Emîr Mansûr'un yanındaki itibarı giderek arttı. Onun fikrini almadan hiçbir işe girişmeyen Emîr Mansûr zamanla devlet idaresini tamamen ona bıraktı. Emîr Mansûr zehirlenerek öldürülünce yerine çocuk yaştaki oğlu Fâtik geçti. Fakat Emîr Mansûr'un katili, Alem ve oğlu Fâtik'i tahakkümü altına alarak yönetimi ele geçirdi. 1130 yılında o da öldürülünce Alem devlete yeniden hâkim oldu ve Züreyḳ (Rüzeyk) el-Fâtikî'yi vezir tayin etti. Bir süre sonra siyasetini beğenmediği için onu azlederek yerine Ebû Mansûr Müflih el-Fâtikî'yi getirdi. Ebû Mansûr cesur ve ileri görüşlü bir kumandandı. Fakat rakipleri onu çekemediler ve 1134 yılında ölümüne kadar onunla mücadele ettiler. Alem, Ebû Mansûr'un ölümü üzerine Sürûr adlı bir **memlük*** ünü vezir tayin etti. Oğlu Fâtik de 1136 yılında zehirlenerek öldürüldü. Kraliçe Alem, Zebîd'de ölünceye kadar Benî Necâh hânedanını tek başına idare etti.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Haldûn, *el-*ᶜ*İber,* Bulak 1284 → Beyrut 1399/1979, IV, 217-218; Zambaur, *Manuel,* s. 117; Ziriklî, *el-A*ᶜ*lâm,* V, 49-50; Kehhâle, *A*ᶜ*lâmü'n-nisâ*ʾ, III, 330; a.mlf., *Mu*ᶜ*cemü ḳabâ*ʾ*ili'l-*ᶜ*Arab,* Beyrut 1402/1982, III, 1172; H. İbrâhim Hasan, *İslâm Tarihi* (trc. İsmail Yiğit v.dğr.), İstanbul 1986, V, 256-257.

 AHMET AĞIRAKÇA

ÂLEM-i İSLÂM

(عالم اسلام)

Abdürreşid İbrahim'in 1907-1910 yılları arasında Asya ve Uzakdoğu ülkelerine yaptığı seyahati anlattığı eseri.

Tam adı *Âlem-i İslâm ve Japonya'da İntişâr-ı İslâmiyyet*'tir. İslâmcı fikir ve siyaset adamı Abdürreşid İbrahim, kendi ifadesine göre, seyahat etmeyi, gezdiği yerlerde gördüklerinden ibret almayı, bunları başkalarına aktarmayı görev sayacak kadar seven, "Yeryüzünde geziniz..." (en-Nahl 16/36) âyetinin gereğini yerine getirmekten büyük haz duyan bir yaratılışa sahipti. Bu sebeple her fırsatta seyahat etmiş, Amerika, Avustralya ve Güney Afrika ülkeleri hariç hemen bütün dünyayı gezmiştir. 1904 Rus inkılâbı ile başlayıp üç yıl kadar süren hürriyet havası içinde Rusya müslümanlarının hakları için çalışan yazar, şartların giderek ağırlaşması, gazete ve matbaasının kapatılması üzerine Rusya'dan ayrılmak zorunda kalınca, uzun zamandan beri yapmayı arzu ettiği, bilhassa müslümanların yaşadıkları ülkeleri içine alacak bir seyahati gerçekleştirmek üzere yola çıktı. 1907 yılı sonlarında önce Batı Türkistan, Buhara, Semerkant ve Yedisu civarını dolaştıktan sonra doğum yeri Tara'ya dönerek ailesini alıp Kazan'a yerleştirdi. 1908 Eylülünde buradan hareketle Sibirya, Moğolistan, Mançurya, Japonya, Kore, Çin, Singapur, Hint denizi adaları, Hindistan ve Arabistan yoluyla İstanbul'a döndü (1910). Bu Seyahatinin hâtıralarını daha Japonya'da iken "Japonya Mektupları" başlığıyla *Sırât-ı Müstakîm*'de yayımlamaya başlamıştı. Büyük ilgi gören bu yazılardan sonra, seyahatini tamamladığında, gördüklerini bir taraftan çeşitli konferans, hutbe ve vaazlarla anlatırken diğer taraftan da eseri fasiküller halinde neşredilerek dergi abonelerine gönderilmeye başlandı (1910). Mecmuanın başyazarı Mehmed Âkif'in eseri takdim eden yazısında yer alan sözleri *Âlem-i İslâm* ve yazarı hakkında yeterli bir tanıtımdır: "İtiraf etmeliyiz ki dünyada en az bildiğimiz bir kıta varsa o da kendi menşeimiz, kendi memleketimiz olan Asya'dır (...) Biz Asyamız hakkında doğru mâlumatı doğrudan doğruya Abdürreşid İbrahim'den alacağız (...) Hazret Asya'nın her tarafını senelerce gezmiş, bir koca kıtada yaşayan insanların mâzisini incelemiş, halini tetkik etmiş. Bunlarda saadet görmüşse sebeplerini aramış, sefalet görmüşse kaynağını araştırmış (...) gezdiği yerlerde hiç hissiyatına mahkûm olmamış (...) Şark'ın içtimaî hastalıklarını ortaya döküyor. Eser gayet sade bir lisan ile yazılmış, ötesine berisine resimler serpiştirilmiştir. Ben çoktan beri bu kadar samimi, bu kadar faydalı lâkin bu kadar müessir bir kitap okuduğumu hatırlamıyorum" (*Sırât-ı Müstakîm,* IV/97, s. 322-323).

İki ciltten meydana gelen eserin ilk cildi yazarın memleketi olan Türkistan'dan yola çıkışıyla başlamakta ve Singapur'a varışı ile sona ermektedir. Bu ciltte Japonya hâtıraları geniş bir yer tutar. Singapur hâtıraları ile başlayan ikinci ciltte ise Hint denizi adalarındaki İslâm emirliklerinin durumu, Cava, Malaka ve diğer müslüman halkın sömürgeci İngiliz ve Hollandalılar'ın idaresi altında uğradıkları zulümler, Hindistan ve buradaki müslümanların durumu hakkında bilgiler verilmekte, İngilizler'in yerli halka

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

yaptığı insanlık dışı eziyetler anlatılmaktadır. Hindistan'dan hacca giden yazar eserinin son kısmında hac hâtıralarını nakletmektedir. Eserin ikinci cildi Suriye üzerinden İstanbul'a dönüş ile son bulur.

İki cilt halinde İstanbul'da yayımlanan *Âlem-i İslâm* (1328-1329), bazı bölümleri özetlenerek Âsaf Hâlet Çelebi tarafından yeni yazıyla da neşredilmiştir (*Türk Yurdu*, İstanbul 1956, sy. 258-260). Mehmet Paksu eserin tamamını sadeleştirerek bazı ilâvelerle iki cilt halinde yayımlamıştır (*20. Asrın Başlarında İslâm Dünyası*, İstanbul 1987). Eser ayrıca *Rihletü ʿAbdirreşîd fi'l-ʿÂlemi'l-İslâm* adıyla Muhammed Subhi Ferzat tarafından Arapça'ya çevrilmiş, Dr. Cemil Lee Hee-Soo, eserin "Japonya ve Kore Hâtıraları" bölümünde Abdürreşid İbrahim'in verdiği bilgileri değerlendirerek *İslâm ve Türk Kültürünün Uzak Doğu'ya Yayılması Kore'de İslâmiyetin Yayılması ve Kültürel Tesirleri* (İÜ Ed. Fak., 1987) adıyla bir doktora tezi hazırlamıştır. Bu çalışma daha sonra aynı adla yayımlanmıştır (Ankara 1988).

Abdürreşid İbrahim, yakın dostu olduğu Mehmed Âkif'in *Safahat*'ının ikinci kitabı olan *Süleymaniye Kürsüsünde*'de halkı irşad eden vâiz kimliğiyle yer almıştır. Âkif burada, *Âlem-i İslâm*'da müslümanların durumuyla ilgili olarak ele alınan birçok meseleyi Abdürreşid İbrahim'in ağzından manzum hale getirmiştir. 1003 mısralık bu eser *Âlem-i İslâm*'ın bir nevi manzum özeti kabul edilebilir.

Âlem-i İslâm, XX. yüzyılın başlangıcında İslâm dünyası ile Japonya, Kore, Çin gibi Uzakdoğu ülkelerinin genel siyasî, içtimaî, iktisadî ve kültürel durumlarını hiçbir mübalağaya yer vermeden, resmî bir rapor doğruluğuyla ortaya koyan kaynak eser özelliğine sahiptir.

BİBLİYOGRAFYA :

Abdürreşid İbrahim, *Âlem-i İslâm ve Japonya'da İntişâr-ı İslâmiyyet*, İstanbul 1328-31, I, 8, 614-620; Fevziye Abdullah Tansel, *Mehmed Âkif, Hayatı ve Eserleri*, İstanbul 1945, s. 65-68; M. Ertuğrul Düzdağ, *Mehmed Âkif Hakkında Araştırmalar*, İstanbul 1987, s. 139-170; Mehmed Âkif, "Gâyet Mühim Bir Eser", *SM*, IV/97 (7 Receb 1326), s. 322-323.

 MUSTAFA UZUN

ÂLEM-i NİSVÂN

(عالم نسوان)

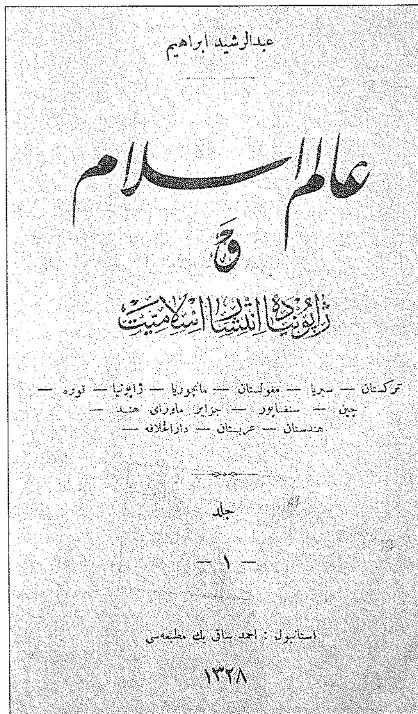
Kırım'da Bahçesaray'da 1906-1914 yılları arasında yayımlanan bir kadın dergisi.

Mevcut bilgilere göre Türk ve İslâm âleminde yayımlanan ilk kadın dergisi olan *Âlem-i Nisvân*, Kırımlı gazeteci ve yazar Gaspıralı İsmâil Bey'in çıkardığı *Tercümân-ı Ahvâl-i Zamân* gazetesinin (1883-1914) ilâve yayını olarak, liseyi yeni bitirmiş kızı Şefika Gaspıralı'nın idaresinde neşredilmeye başladı (3 Mart 1906).

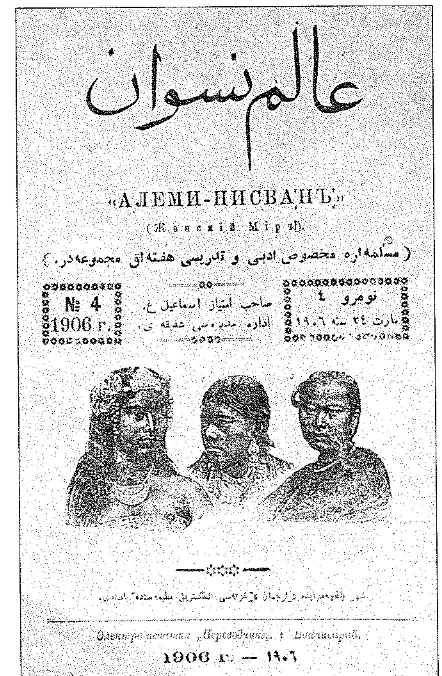
Âlem-i Nisvân, başlığı altında bulunan "Müslimelere mahsus edebî ve tedrîsî haftalık mecmuadır" ibaresi derginin özelliğini açıklamaktaysa da ilk sayısı Türkiye'de henüz ele geçmediğinden, program ve gayesi 28 Nisan 1906'da *Tercüman* gazetesinde yayımlanan iki ilândan öğrenilebilmektedir. Birinci ilân şöyledir: "*Âlem-i Nisvân*, yani 'hanımlar dünyası', hanımlara mahsus haftalık edebî ve fennî resimli mecmuadır. (...) Mecmuanın mevâdd-ı mündericesi işbu bablardan ibarettir: 1. Hanımlara devlet nizamları ve şer'an hukukları; 2. Hâne idaresine, evlât terbiyesine ve tabipliğine dair mâlumat ve haberler; 3. Hâne işleri, dikiş nakış vesaire lâzım olan mevad resim ve şekilleri ile; 4. Bizde ve sâir milletlerde hanımların hali ve maişeti; ilim ve edebiyatta, umur ve siyasette meşhûre olan hanımların tercüme-i hâli ve resimleri; 5. Mukaddemât-ı fünûn, usûl-i ahlâk, hikâye, şiir, tarih ve seyahat, lâzım gelen resimlerle." Derginin neşredilmesinden sonra, 20 Haziran 1906 tarihli 18 numaralı *Tercüman*'da çıkan ikinci ilânda ise şu bilgiler yer almaktadır: "Mart başından beri haftada bir defa neşrolunuyor. Mevâdd-ı münderecesi edebiyattan, mâlûmât-ı lâzımeden, hâne idaresinden, sıbyan terbiyesinden, dikiş ve nakış fenninden, ilm-i sıhhatten, mevâdd-ı dîniyye ve ahlâkıyyeden ibarettir. Her nüshasında lüzûm-ı mikdârı resim ve şekil dercolunur. Senelik bedeli üç rubledir. Dört aylığı bir rubledir, nüshası altı kapiktir."

Türkiye'de, Hakkı Tarık Us Kütüphanesi'ndeki 4. sayısı dışında hiçbir kütüphanede koleksiyonu veya tek tek nüshaları bulunmayan derginin 1906 yılına ait 15, 35 ve 36. sayıları Paris'te Centre Russe de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes'de mevcuttur. Eldeki nüshası 15×24 cm. ebadında, on dört sayfa hacminde olan derginin, Gaspıralı İsmâil'in vefatı (11 Eylül 1914) üzerine yayımı duran *Tercüman*'ın çıktığı sürece neşrine devam edilip edilmediği bilinmemektedir.

Âlem-i İslâm'ın I. cildinin kapağı



Âlem-i Nisvân mecmuasının 4. sayısının kapağı



Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

Âlem-i Nisvân, ilâvesi olduğu *Tercüman* gazetesi gibi, Çarlık Rusyası boyunduruğu altında yaşayan bütün Türk ve müslüman eyaletlerle beraber Osmanlı topraklarına, Mısır, Çin Türkistanı, Hindistan ve Japonya'ya kadar yayılmıştı. Şefika Hanım ise Azerbaycan Cumhuriyeti'nin Sovyet istilâsına uğrayıp istiklâlini kaybetmesi üzerine 1920'de Türkiye'ye sığınmış, Haziran 1975'te İstanbul'da vefat etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

İlber Ortaylı, *Çarlık Rusyası'nda Türkçülük Hareketleri ve Gaspıralı İsmail Bey,* İstanbul 1968; S. A. Zenkovsky, *Rusya'da Pan-Türkizm ve Müslümanlık* (trc. İzzet Kantemir), Ankara 1971; Nadir Devlet, *Rusya Türkleri'nin Milli Mücadele Tarihi,* Ankara 1985, s. 201-202; Hasan Duman, *Katalog,* s. 14, 405; R. Rahmeti Arat, "Matbuat", *İA,* VII, 388; Kerim Yund, "Gaspıralı Şefika", *TDEA,* III, 289.

 ZİYAD EBÜZZİYA

A'LEM eş-ŞENTEMERÎ

(الأعلم الشنتمرى)

Ebü'l-Haccâc Yûsuf b. Süleymân b. Îsâ el-A'lem eş-Şentemerî en-Nahvî (ö. 476/1084)

Endülüslü Arap dil ve edebiyat âlimi.

Üst dudağı yarık olduğu için "tavşan dudaklı" anlamındaki el-A'lem lakabıyla tanınan Şentemerî 410'da (1019), bugün Portekiz sınırları içinde bulunan Batı Şentemeriyye (Santa Maria Algarve) şehrinde doğdu. Yirmi üç yaşında iken Kurtuba'ya gitti ve orada devrin tanınmış âlimlerinden Ebü'l-Kāsım İbrâhim b. Muhammed el-İflîlî, Ebû Sehl el-Harrânî ve Ebû Bekir Müslim b. Ahmed el-Edîb'den ilim tahsil etti. Mütenebbî divanını kendisinden okuduğu hocası İflîlî bu eseri şerhederken ona yardım etti. Daha sonra İşbîliye'ye giderek oraya yerleşti ve İşbîliye Emîri el-Mu'tazıd-Billâh Abbâd b. Muhammed ile iyi ilişkiler kurdu. Kitaplarının çoğunu emîrin himayesinde burada yazdı. Daha sonra Arap dili ve edebiyatı alanında büyük bir otorite olarak ün yaptı; hatta şöhretini duyanlar ona talebe olabilmek için uzak diyarlardan İşbîliye'ye geliyorlardı. Başta Ebû Ali el-Gassânî el-Ceyyânî olmak üzere birçok kimse ondan ilim tahsil etti. Hayatının sonlarına doğru gözlerini kaybetti ve İşbîliye'de Şevval 476'da (Şubat 1084) vefat etti.

Eserleri. 1. A'lem'in başlıca eserleri şunlardır: *Taḥṣîlü ʿayni'z-zeheb min maʿdini cevheri'l-edeb fî ʿilmi mecâzâti'l-ʿArab.* Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb*'ındaki şiirleri (şevâhid) şerhettiği ve 1064 yılında tamamladığı bu eserin nüshaları, Brockelmann'ın kaydettiği gibi Süleymaniye Kütüphanesi Âşir Efendi bölümünde değil, Reîsülküttâb (nr. 764, istinsah tarihi 572 h.) ile Lâleli (nr. 3256) bölümlerinde bulunmaktadır. *ʿAynü'z-zeheb* diye de anılan eser *el-Kitâb*'ın kenarında 1316-1318 yılında Bulak'ta basılmıştır. İkinci baskısı 1967'de Beyrut'ta yapılmıştır. Bağdatlı İsmâil Paşa (bk. *Îżâḥu'l-meknûn,* I, 235; *Hediyyetü'l-ʿârifîn,* II, 111), Ziriklî (VI, 172) ve Kehhâle (X, 99) bu adı taşıyan bir eseri Ebû Abdullah Muhammed b. Tâhir el-Endelüsî'ye (ö. 519/1125) nisbet ediyorlarsa da kitabın mahiyeti hakkında bilgi vermedikleri için bunların aynı isimde ayrı kitaplar mı olduğu, yoksa Hazrecî'ye yanlışlıkla mı nisbet edildiği tesbit edilememiştir. **2.** *Şerḥu'ş-şuʿarâʾi's-sitte.* Câhiliye devrinin meşhur altı şairi İmruülkays, Nâbiga ez-Zübyânî, Alkame el-Fahl, Züheyr b. Ebû Sülmâ, Tarafe b. Abd ve Antere b. Şeddâd'ın divanlarının şerhinden ibaret olan eser, muhtelif tarihlerde ve farklı adlarla basılmıştır. Bunlar arasında W. Ahlwardt'ın *el-ʿİḳdü'ṣ-ṣemîn fî devâvîni'ş-şuʿarâʾi's-sitteti'l-câhiliyyîn* adıyla yaptığı Londra (1870) ve Paris (1902) baskıları özellikle zikredilmeye değer. Dyroff'un Münih baskısı (1892) ile Mustafa es-Sekkā'nın *Muḫtârü'ş-şuʿarâʾi'l-câhilî* adıyla yaptığı Kahire baskısı da (1954) önemlidir. Muhammed Abdülmün'im Hafâcî neşri ise Kahire'de birçok defa basılmıştır. Eser muhtelif zamanlarda ayrı ayrı kitaplar halinde de neşredilmiştir: *Şerḥu Dîvâni İmriʾi'l-Ḳays li'l-Aʿlem* (nşr. De Slane, Paris 1836; nşr. Muhammed b. Şeneb, Cezayir, ts.); *Şerḥu Dîvâni Züheyr* (nşr. Landberg, Leiden 1889; nşr. Fahreddin Kabâve, Halep 1970); *Şerḥu Dîvâni Ṭarafe b. el-ʿAbd* (nşr. M. Seligshson [Fransızca tercümesiyle], Paris 1900; nşr. Dürriyye el-Hatîb — Lutfî es-Sakkāl, Dımaşk 1975); *Şerḥu Dîvâni ʿAlḳametü'l-Faḥl li'l-Aʿlem eş-Şentemerî* (nşr. Muhammed b. Şeneb, Cezayir-Paris 1925; nşr. Lutfî es-Sakkāl — Dürriyye el-Hatîb, Halep 1969); *Şerḥu Dîvâni ʿAntere* (nşr. Muhammed Saîd Mevlevî, Dımaşk, Beyrut, ts.); *Şerḥu Dîvâni'n-Nâbiġa* (nşr. H. Derenbourg [Fransızca tercümesi ve basılmamış kasideleriyle birlikte], Paris 1869; nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim, Kahire, ts.). **3.** *Şerḥu'l-Ḥamâse.* Yâkūt, İbn Hallikân, Safedî ve Kâtip Çelebi'nin ifadelerine göre, Ebû Temmâm'ın *el-Ḥamâse*'sindeki şiirlerin geniş bir şerhinden ibaret olan eserde şairler alfabetik bir sırayla ele alınmıştır. **4.** *Şerḥu'l-Cümel.* Ebü'l-Kāsım ez-Zeccâcî'nin (ö. 337/949) nahve dair *el-Cümel* adlı eserinin şerhidir. **5.** *Şerḥu ebyâti'l-Cümel. el-Cümel*'de örnek olarak kullanılan beyitleri (şevâhid) müstakil bir kitapta şerhetmiş olup eser Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Lâleli, nr. 3255). **6.** *Kitâbü'n-nüket fî tefsîri Kitâbi Sîbeveyhi. Taḥṣîlü ʿayni'z-zeheb*'den başka bir eser olan *Kitâbü'n-nüket,* Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb*'ındaki bazı müşkülleri halletmek maksadıyla yazılmıştır. Tek nüshası Rabat Umumi Kütüphanesi'nde (Evkaf, nr. 142) bulunan eser, Emîr Mu'tazıd-Billâh adına yazılmış ve oğlu Ebü'l-Velîd İsmâil b. Abbâd'a takdim edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Beşküvâl, *eṣ-Ṣıla,* II, 681; Yâkūt, *Muʿcemü'l-üdebâʾ,* XX, 60-61; İbn Hallikân, *Vefeyât,* VII, 81-82; Zehebî, *Aʿlâmü'n-nübelâʾ,* XVIII, 555-557; Süyûtî, *Buġyetü'l-vuʿât,* II, 356; İbnü'l-İmâd, *Şeẕerât,* III, 403; Serkîs, *Muʿcem,* I, 459; Brockelmann, *GAL,* I, 309; *Suppl.,* I, 542; a.mlf., "A'lem", *İA,* I, 298-299; *Îżâḥu'l-meknûn,* I, 235; *Hediyyetü'l-ʿârifîn,* II, 111, 551; Ziriklî, *el-Aʿlâm* (Fethullah), VI, 172; VIII, 233; Kehhâle, *Muʿcemü'l-müʾellifîn,* X, 99; XIII, 302-303; Ömer Ferrûh, *Târîḫu'l-edeb,* IV, 636; Hâlid Abdülkerîm Cum'a, "Kitâbü'n-Nüket fî tefsîri Kitâbi Sîbeveyhi", *Mecelletü Maʿhedi'l-maḫṭûṭâti'l-ʿArabiyye,* XXIX/2, Küveyt 1985, s. 557-574.

 İSMAİL HAKKI SEZER

ÂLEMÂRÂ-yı ABBÂSÎ

(عالم‌آرای عباسی)

İskender Bey Münşî'nin, başlangıcından I. Şah Abbas dönemi sonlarına kadar Safevî Devleti tarihine dair eseri

(bk. TÂRÎH-i ÂLEMÂRÂ-yı ABBÂSÎ).

ALEMDAR

(علمدار)

Bayrak veya sancak taşıyanlar için kullanılmış olan bir terim.

"Bayrak, sancak, livâ" mânalarına gelen Arapça **alem** kelimesiyle "tutan" anlamındaki Farsça **dâr**dan meydana gelmiş birleşik bir kelimedir. Tarih terimi olarak hükümdara ait saltanat sancaklarını taşıyanlar için kullanılmıştır. Selçuklular ve İlhanlılar'da devlete ait bayrak ve sancakları taşımak ve muhafa-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.



Alemdar

za etmekle görevli topluluğun reisine **emîr-i alem**, yanındakilere de alemdar denirdi. Aynı sınıf Osmanlılar'da da vardı. **Mîr-i alem** veya **mîralem** de denilen emîr-i aleme bağlı olan alemdarlar "elviye-i sultâniyye"yi (saltanat sancakları) taşımakla görevliydiler. Ancak saltanat sancaklarının en büyüğü olan **ak alemi** bizzat mîr-i alem taşırdı. Kapıkulu ocaklarının bayraklarını taşıyanlara da alemdar denildiğinden, ikisini birbirinden ayırmak için, saltanat sancaklarını taşıyanlara **alemdarân-ı hâssa** adı verilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Eyyûbî Efendi Kanunnâmesi, İÜ Ktp., TY, nr. 734, vr. 14a; C. de Marsigli, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Zuhur ve Terakkisinden İnhitatı Zamanına Kadar Askerî Vaziyeti*, İstanbul 1934, s. 81; Pakalın, I, 49; Uzunçarşılı, *Medhal*, s. 35, 188; a.mlf., *Saray Teşkilâtı*, s. 449; a.mlf., *Kapukulu Ocakları*, I, 163, 168, 236; Midhat Sertoğlu, *Resimli Osmanlı Tarihi Ansiklopedisi*, İstanbul 1958, s. 12.

 ABDÜLKADİR ÖZCAN

ALEMDAR MUSTAFA PAŞA

(1765-1808)

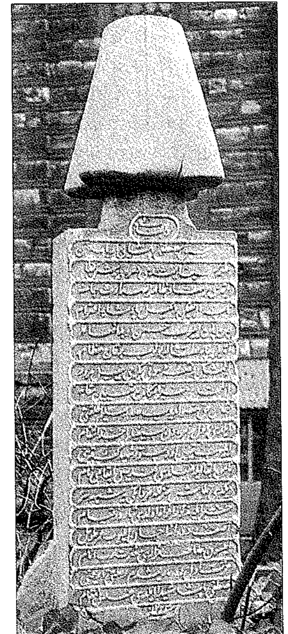
Rusçuk âyanı, sadrazam.

Hotin'de doğdu. Babası Rusçuk yeniçerilerinden Hacı Hasan Ağa'dır. Önce Yeniçeri Ocağı'na intisap etti. Daha sonra Rusçuk'ta hayvancılık ve ziraatla uğraşmaya başladı. Bu sırada yörenin en güçlü âyanı olan Tirsinikli İsmâil Ağa'nın hizmetine girdi. Kabiliyeti sayesinde kısa zamanda yükseldi. Kethüdâsı sıfatı ile onun bütün faaliyetlerinde başlıca yardımcısı oldu. Lakabı, Tirsinikli'nin bayraktarlığını yapmış olmasından gelmektedir.

Rumeli âyanlarından âsi Pazvandoğlu'na karşı verilen mücadelede gösterdiği başarılar üzerine çeşitli rütbeler alarak ismini duyurmaya başlayan Alemdar, Pazvandoğlu'nun önde gelen adamlarını ele geçirmesi üzerine, önce kapıcıbaşılık rütbesiyle taltif edildi. Bir müddet sonra da Hezargrad âyanlığına tayin edildi. Tirsinikli İsmâil Ağa'nın âni ölümü (12 Ağustos 1806) Alemdar'ın hayatında bir dönüm noktası oldu. Bu hadise üzerine süratle Rusçuk'a gelerek duruma hâkim olan Alemdar, Tirsinikli'nin kontrolünde bulunan topraklardaki âyanlarla kendisine tâbi diğer bütün âyanların ittifakıyla "âyanlar âyanı" seçildi. Bu kadar geniş bir saha üzerinde hâkimiyet kurmasını hoş karşılamayan merkezî hükümet, kendisini önce yalnızca Rusçuk âyanı olarak kabul ettiyse de bir süre sonra Tirsinikli'nin kontrolündekinden çok daha geniş bir bölge üzerinde hâkimiyetini tanımak zorunda kaldı. Aynı yıl başlayan Osmanlı-Rus savaşında kendisinden faydalanılması düşünülen Alemdar'a, III. Selim tarafından vezirlik rütbesi ile ömür boyu Silistre valiliği ve Tuna seraskerliği verildi (4 Şubat 1807). Bu savaşta gerçekten büyük hizmetler gören Alemdar, İsmâil Kalesi'ni Ruslar'ın eline düşmekten kurtardığı gibi bizzat kendi kuvvetleriyle Tuna'yı geçerek Rus generali Michelson'a karşı savaştı ve düşmanı bozguna uğrattı.

Osmanlı-Rus savaşı devam ederken İstanbul'da Nizâm-ı Cedîd aleyhtarlarının faaliyetleri neticesinde Kabakçı Mustafa İsyanı patlak verdi ve III. Selim hal' edilerek yerine IV. Mustafa tahta geçirildi (19 Mayıs 1807). İsyan Nizâm-ı Cedîd adı altında yapılmış olan bütün yeniliklere son verirken bu hususta faaliyet gösteren önde gelen devlet adamlarının katil ve takibini de beraberinde getirdi. Nizâm-ı Cedîd'e taraftar bazı devlet adamları, o zamana kadar bu harekete yakınlık duymayan Alemdar'a sığındılar ve ona yapılan reformların zaruretini, bu hususta III. Selim'in gösterdiği gayret ve hizmeti anlatarak bundan sonraki hayatına yeni bir mâna kazandıracak tarihî bir görev yüklediler. Tarihlere "Rusçuk yâranı" adıyla geçen ve Alemdar Paşa'yı yönlendiren Abdullah Râmiz, Mehmed Tahsin, Mustafa Refik, Mehmed Said Galib ve Mehmed Emin Behiç efendilerin hazırladıkları plana göre, yeni padişah IV. Mustafa ve yakın çevresine hoş görünerek Nizâm-ı Cedîd ihya edilecek ve III. Selim tekrar tahta çıkarılacaktı. Bu arada, mütareke sebebiyle ordu ile birlikte Edirne'de bulunan Sadrazam Çelebi Mustafa Paşa'yı da İstanbul'daki yeni devlet ricâli gibi elde etmeyi başaran Alemdar ve ekibi, IV. Mustafa'nın yakın çevresinin III. Selim'i öldürmeye hazırlandıklarını duyunca, bir an önce İstanbul'a gitmek için çalışmalarını hızlandırdılar. Nihayet, Alemdar'ın nüfuzu ile tekrar önemli devlet hizmetlerine getirilen Rusçuk yâranının faaliyetleri sonucu İstanbul'a gitmeye ikna edilen sadrazamın maiyetinde Edirne'den yola çıkıldı. Alemdar, daha henüz yolda iken, kendisine tâbi Pınarhisar âyanı Ali Ağa'yı Boğaz'da Rumelifeneri'ne yolladı ve elebaşılığını yaptığı isyandan sonra Boğaz nâzırlığını elde eden Kabakçı Mustafa'yı öldürttü.

İstanbul'da Davutpaşa Sahrası'na varıldığında ordu ve sancak-ı şerif bizzat IV. Mustafa tarafından karşılandı (19 Temmuz 1808) ve Alemdar huzura kabul edildi. Bu arada Alemdar, padişahın tevkif edilerek saltanat değişikliğinin kolayca gerçekleştirilebileceği yolunda yârandan Râmiz Efendi'nin teklifini, IV. Mustafa'nın orduyu ve sancak-ı şerifi karşılamakta olduğu bir anda böyle bir



Alemdar Mustafa Paşa'nın Zeynep Sultan Camii hazîresindeki mezar taşı - Sultanahmet / İstanbul

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

harekete kalkışmanın yakışık almayacağını söyleyerek reddetmişti. Alemdar, ilk iş olarak III. Selim'in tahttan indirilmesinde rol oynayan ulemânın ve bazı zorbaların cezalandırılması ile meşgul oldu. Rumeli askerinin aldığı tedbirler yeniçerileri sindirirken şehir de bir süre huzura kavuştu. Alemdar, 28 Temmuz'da yanındaki kuvvetlerle erkenden hareket ederek şehrin önemli yerlerini tuttu ve Topkapı Sarayı'na yürüdü. Bu âni ve erken davranışının sebebi, III. Selim'i tekrar tahta çıkarma niyetinin duyulmasıdır. Bâbıâli'yi ele geçirip sadrazamdan mührü zorla alan Alemdar, Şeyhülislâm Arapzâde Ârif Efendi vasıtasıyla, IV. Mustafa'ya tahttan çekilmesi ve III. Selim'in tahta çıkarılması yolunda haber yollamış, kızlar ağasını da III. Selim'in hazırlanması için görevlendirmişti. Bu gelişmeler karşısında IV. Mustafa saray kapılarının kapatılmasını emrederek amcası III. Selim ile kardeşi şehzade Mahmud'un öldürülmelerine izin verdi. Alemdar'ın saray kapılarını zorladığı ve damlara çıkarak içeriye girmeye çalıştığı sıralarda III. Selim şehid edilmiş bulunuyordu. Bu sırada ancak şehzade Mahmud kurtarılabildi ve zorla tahttan indirilen IV. Mustafa'nın yerine geçirildi.

İlk anlardaki karışıklık ve telâşın geçmesi üzerine önce sadâret kaymakamı, sonra da özellikle "yâran"ın uyarısı ve bizzat kendisinin yeni padişaha müracaatı ile bilfiil sadrazam tayin edilen Alemdar, ilk iş olarak III. Selim'in katillerinin yakalanıp cezalandırılmalarını sağladı; bu arada Selim'in tahttan indirilmesinde önemli rol oynamış olan Köse Mûsâ Paşa ve yine Selim'in icraatının düşmanlarından Tayyar Paşa idam edildi. Alemdar'ın dört ay süren sadrazamlığı sırasındaki icraatı içinde en önemlisi, Anadolu ve Rumeli'deki âyanları İstanbul'a davet ederek, tarihlerimize **Sened-i İttifak*** adıyla geçen bir mukavelenâme akdetmiş olmasıdır (Ekim 1808). Ayrıca, Sekbân-ı Cedîd adı altında, Nizâm-ı Cedîd askerinin devamı mahiyetinde yeni bir askerî ocak kurularak idaresi Nizâm-ı Cedîd taraftarlarından Kadı Abdurrahman Paşa'ya verildi.

İstanbul'da her şeye hâkim görünen Alemdar ve "yâran"ının büyük bir gaflet göstererek her türlü tedbiri elden bırakmaları ve yeniçerilerle diğer muhaliflerden gelebilecek tehditleri küçümsemeleri, kendilerini âniden patlayan ve umulmadık bir şekilde gelişen büyük bir ayaklanmanın şaşkınlığı içinde bıraktı. 15 Kasım 1808 gecesi başlayan ayaklanma neticesinde Alemdar Bâbıâli'de basıldı ve konağı kuşatıldı. Kendisine yardıma gelineceğini düşünen Alemdar buradaki direnmesini büyük bir cesaret ve metanetle sürdürdüyse de beklediği yardım vaktinde yetişmeyince, yeniçerilerin içeriye girmek üzere oldukları bir anda cephaneliği ateşe vererek yüzlerce yeniçeri zorbasıyla birlikte kendisi de öldü (16 Kasım 1808). Alemdar'ın ölümünden sonra da süren isyan sırasında "yâran"dan Refik, Tahsin ve Galib efendiler öldürüldü, hatta bizzat padişah ve saray da muhasara altına alındı. Elinde âsilere karşı kullanılabilecek yeterli kuvveti bulunmayan saray, şaşkınlık ve tereddütlerin kaybolmasından sonra Râmiz ve Kadı Abdurrahman paşalar tarafından müdafaaya alındığı için Alemdar'a yardım gecikmişti. Öldüğünde kırk üç yaşında bulunan Alemdar cesur ve hamiyetli, cahil olmakla beraber gayet zeki ve kavrayışlı, iyi sevkedilebildiğinde iş görüp devlete faydalı olabilecek bir şahsiyetti. Bununla birlikte, birkaç ay içinde yaşadığı İstanbul havası karakteri üzerinde şaşırtıcı bir değişiklik yapmış ve kendisini büyük bir gaflete düşürmüştü. Cesedi zorbalar tarafından Yedikule dışında kör bir kuyuya atılan Alemdar'ın kemikleri Yeniçeri Ocağı'nın ilgasından sonra oradan çıkartılarak Yedikule surları civarına gömülmüş, II. Meşrutiyet'in ilânından sonra da Zeynep Sultan Camii hazîresine nakledilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA:

İ. Hakkı Uzunçarşılı, *Meşhur Rumeli Âyanlarından Tirsinikli İsmail, Yılık Oğlu Süleyman Ağalar ve Alemdar Mustafa Paşa*, İstanbul 1942; a.mlf., "Mustafa Paşa", *İA*, VIII, 720-727; K. Arapyan, *Rusçuk Ayanı Mustafa Paşa* (trc. Esat Uras), Ankara 1943; A. F. Miller, *Mustafa Paşa Bajraktar*, Moskva 1947; *Georg Oğulukyan'ın Ruznâmesi 1806-1810 İsyanları, III. Selim, IV. Mustafa, II. Mahmud ve Alemdar Mustafa Paşa* (trc. H. D. Andreasyan), İstanbul 1972; Efdaleddin [Tekiner], "Alemdar Mustafa Paşa", *TOEM*, II/2 (1327), s. 595-603; II/11 (1327), s. 684-696; II/12 (1327), s. 731-740; III/13 (1328), s. 796-808; III/14 (1328), s. 841-856; III/15 (1328), s. 905-923; III/16 (1328), s. 969-976; III/17 (1328), s. 1033-1046; III/18 (1328), s. 1097-1112; IV/19 (1329), s. 1161-1176; IV/20 (1329), s. 1232-1245; IV/21 (1329), s. 1305-1327; "Yayla İmâmı Risalesi: *Târih-i Vekâyi-i Selimiyye* (nşr. Fahri Ç. Derin)", *TED*, sy. 3 (1973), s. 213-272.



KEMAL BEYDİLLİ

ÂLEMGÎR

(bk. EVRENGZÎB).

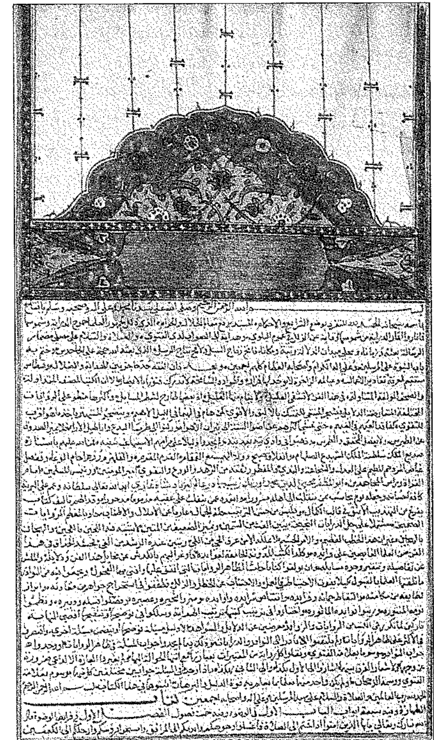
el-ÂLEMGÎRİYYE

(العالمكيرية)

Hanefî mezhebinin görüşlerini toplayan ve Hindistan dışında daha çok *el-Fetâva'l-Hindiyye* adıyla tanınan Arapça fetva kitabı.

Şah Cihan'ın Hindistan'da elli yıl kadar saltanat süren üçüncü oğlu Sultan Evrengzîb Âlemgîr'in (1658-1707) emriyle telif edilmiştir. Evrengzîb adaletin tevziinde etkinliği artırmak için, fıkıh kitaplarında dağınık halde bulunan kuvvetli görüşlerin kazâ ve fetvaya esas olacak şekilde tasnif edilerek düzenlenmesini emretmiş ve bu maksatla bir heyet oluşturulmuştur. Eser, Burhânpûrlu Şeyh Nizâm (ö. 1090/1679) başkanlığında onar kişilik birer ekiple çalışan dört yardımcısı Şeyh Vecîhüddin, Şeyh Celâleddin Muhammed, Kadı Muhammed Hüseyin ve Molla Hâmid'den meydana gelen âlimler heyetinin ortak çalışmasıyla 1664-1672 yılları arasında kaleme

el-ʿÂlemgîriyye'nin ilk sayfası
(Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 612, vr. 1b)



Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

alınmıştır. Bu çalışmaya katılanlar arasında Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'nin babası Şah Abdürrahim de bulunmaktaydı. Saltanatı sırasında İslâm esaslarını uygulamaya ve sünneti ihyaya çalışan, özel hayatında da müttaki bir zat olan Sultan Evrengzîb'in çalışmalara bizzat nezaret ettiği ve eserin hazırlanması için 200.000 rupilik bir harcama yapıldığı kaydedilmektedir. Eser tamamlandıktan sonra sultanın emriyle devletin resmî makamlarınca uygulamaya konulmuştur.

Hanefî mezhebine dair birçok muteber kaynaktan derlenen *el-Fetâva'l-ʿÂlemgîriyye*'nin tertibinde Hanefîler'in meşhur kitaplarından *el-Hidâye* örnek alınmıştır. Eserin telifinde, fetva için tercih edilen ve kuvvetli rivayetlere (**zâhirü'r-rivâye***) dayanan görüşler esas alınmış, zayıf rivayetlere (**nevâdir***) dayanan görüşlere ise meselenin cevabı zâhirü'r-rivâyede bulunmadığı veya nevâdir görüşün "fetva işareti"ni taşıdığı hallerde yer verilmiştir. Hükümler alındıkları yerlerdeki asıl metinleriyle ve kaynak zikredilerek verilmiş, zaruret olmadıkça metin değiştirilmemiştir. Alınan metnin değiştirilip değiştirilmediği mukaddimede zikredilen özel işaretlerle belirtilmiştir. Diğer mezheplerin görüşlerine yer verilmeyen eserde teferruat ve tekrardan kaçınılmış, bazı istisnalar dışında hükümlerin delilleri verilmemiştir. Kaynaklarda bir mesele hakkında iki ayrı hükmün bulunması halinde, her ikisi de tercih ve fetva işareti taşıyorsa veya hiç birisinde delilin kuvvetini gösteren bir işaret yoksa, her iki hüküm de alınmıştır. *el-ʿÂlemgîriyye*'ye "Fetâvâ" adı verilmiş olmasına rağmen eser Osmanlı fetva kitapları tarzında günlük hayattaki problemlerin cevabı mahiyetinde olmayıp genel fıkhî hükümleri ihtiva etmektedir.

el-ʿÂlemgîriyye, Hint-Türk devletlerinde fiilen yürürlükte olan İslâm adlî ve idarî sistemine esas teşkil etmesi yanında, hemen hemen İslâm dünyasının her tarafında görülen çeşitli hukukî düzenleme ve kanunlaştırma çalışmalarında ve İslâm hukukuyla ilgili diğer araştırmalarda başvurulan temel kaynaklardan biri olmuştur.

İngiliz hâkimiyetine girinceye kadar Hindistan'da İslâm hukukunun uygulanmasında en önemli kaynak olan ve bu sebeple İngiliz mahkemelerince de itibar edilen *el-ʿÂlemgîriyye*'nin birçok kütüphanedeki yazmaları yanında değişik baskıları ve bazı dillere yapılmış tam veya kısmî tercümeleri vardır (Arapça baskıları: Kalküta 1827-1832; 1243; 1251, I-IV; Ahmedî 1278; Leknev 1292; Kanpûr 1895 [Kalküta 1827 tabının ikinci yarısı, taş basması]; Bulak 1276, 1278, I-VI [Abdurrahman el-Behrâvî'nin tashihi ile], 1310-1311, I-VI [kenarında *Fetâvâ Ḳāḍîḫân* ve *el-Fetâva'l-Bezzâziyye* ile]; Kahire 1282, 1323). *el-ʿÂlemgîriyye*'yi ilk defa Abdullah Rûmî Çelebi Farsça'ya tercüme etmiştir. Bazı müelliflerin belirttiğine göre Âlemgîr'in kızı Zîbünnisâ tarafından yaptırılan bu tercüme pek itibar görmemiş olmalıdır ki mevcut herhangi bir nüshasına rastlanmamıştır. Eserin daha sonra Muhammed Necmeddin Ali Han (ö. 1814) tarafından yapılan kısmî Farsça tercümesi *Kitâbü'l-Ḥudûd ve Kitâbü'l-Cinâyât* ise basılmıştır (Kalküta 1813). Seyyid Emîr Ali Melihâbâdî'nin (ö. 1917) *Fetâvâ-i Hindiyye* adıyla yaptığı Urduca tercüme de matbu olup baş tarafında önemli bilgiler ihtiva eden 300 sayfalık bir mukaddime vardır (I-X, Leknev; Lahor 1964). İngilizce'ye yapılan kısmî tercümeleri de şunlardır: N. B. E. Baillie, *The Moohummudan Law of Sale* (London 1850); a.mlf., *The Land Tax of India* (London 1853); a.mlf., *A Digest of Moohummudan Law* (London 1875, 1887; Lahor 1957); Mahomed Ullah İbn S. Jung, *The Muslim Law of Preemption* (Allahabad University Studies, 1931, VII/1, 1-334). Eser, Mustafa Efe tarafından *Fetâvâyı Hindiyye* adıyla Türkçe'ye de tercüme edilmiştir (I-XVI, Ankara 1984-1988).

BİBLİYOGRAFYA :

el-Fetâva'l-Hindiyye, Bulak 1310, I, 3; Brockelmann, *GAL*, II, 549; *Suppl.*, II, 604; Serkîs, *Muʿcem*, I, 497-498; Ahmed Mahmûd Sâdâtî, *Târîḫu'l-müslimîn fî şibhi'l-ḳārreti'l-Hindiyye ve ḥaḍâretühüm*, Kahire 1959, II, 197, 259; J. Schacht, *Indroduction to Islamic Law*, Oxford 1964, s. 294; Zübeyd Ahmed, *el-Âdâbü'l-ʿArabiyye fî şibhi'l-ḳārreti'l-Hindiyye* (trc. Abdülmaksûd Muhammed Şalkāmî [baskı yeri ve yılı yok]), I, 108-109; Abdülhay el-Hasenî, *eş-Şeḳāfetü'l-İslâmiyye fi'l-Hind* (nşr. Ebü'l-Hasan Ali en-Nedvî), Dımaşk 1403/1983, s. 107, 110-111; Sâqi Must'ad Khan, *Maâsir-i ʿÂlamgiri* (trc. Jadunath Sarkar), New Delhi 1986, s. 316; Anwar Ahmad Qadri, "The Fatāwā-i Ālamgīrī", *JPHS*, XIV/3 (1966), s. 188-199; Ali Himmet Berki, "Fetâvâyı Âlemgiriyye", *İTA*, I, 277; *Mv.Fİ*, I, 55-56; Hayreddin Karaman, "Âlemgiriyye", *İBA*, I, 169; A. S. Bazmee Ansârî, "al-Fatāwā al-ʿĀlamgīriyya", *EI²* (Fr.), II, 857; a.mlf. — Muhammed İshak, "Fetâvâ ʿÂlemgîrî", *UDMİ*, XV, 145-155.


Ahmet Özel

ALEMÎ
(العلمي)

Alemüddin Süleyman'a
(ö. 790/1388)
nisbet edilen
Kudüs'ün eski ailelerinden biri.

Ailenin soy itibariyle Kuzey Afrikalı meşhur sûfî Abdüsselâm b. Meşîş'e (ö. 625/1228) ulaştığı rivayet edilmektedir. Başka bir rivayette ise bu ailenin Türkmen asıllı olduğu ileri sürülmüştür.

Alemüddin Kudüs'te "nâibü's-saltana" unvanı ile valilik yapmıştı. Mûsâ (ö. 802/1399) ve Ömer (ö. 806/1403) adlı iki oğlu sırasıyla kendisine halef olmuşlar, Kudüs ve Halep'teki vakıflara nâzırü'l-haremeyn olarak nezaret etmişlerdir. Aile mensuplarından bazıları, 1453'e doğru Eşref İnal'ın Memlük Sultanlığı'nı eline geçirmesine kadar emîr-i hâcib görevini üstlenmiştir.

Alemî ailesinden yukarıda adı geçen devlet adamlarının yanı sıra birçok mutasavvıf ve âlim yetişmiştir. Bunlardan Şeyh Muhammed b. Ömer el-Alemî (ö. 1038/1628) Suriye bölgesinde devrinin en tanınmış mutasavvıflarından biri idi. Oldukça büyük bir nüfuza sahip olan Şeyh Alemî'nin, hıristiyanlarca kutsal sayılan Zeytindağı'ndaki Makām-ı Urûc yakınlarında bir cami inşa etmek istemesi ortaya bazı problemler çıkarmıştı. Şeyh Alemî devrin Osmanlı şeyhülislamı Esad Efendi'nin desteğini sağlayarak tamamladığı camiye (1025/1616), şeyhülislâmın hâtırasını yaşatmak düşüncesiyle Esadiyye adını vermiş, vefat ettiğinde de buraya defnedilmiştir. Şeyh Muhammed'in *Tâʾiyye, Feyżu Fetḥi'r-raḥmân, Meʿâlimü't-taṣdîḳ fî maʿrifeti duḫûli't-ṭarîḳ* adlı eserleri ve bir de divanı vardır.

XVIII. yüzyılda Kudüs'e uğrayan Arap seyyahları Mescid-i Aksâ'da ders veren Alemî ailesine mensup birçok Hanefî kadısının bulunduğundan bahsederler. Alemî ailesine mensup tanınmış âlimlerden Nâsırüddin Muhammed b. Hıdır (ö. 948/1541), Şemseddin Muhammed b. Ali er-Rifâî (ö. 1018/1609), Hasan b. Muhammed (ö. 1055/1645), Muhammed et-Tihâmî (ö. 1130/1718'den sonra), Ali b. Îsâ (ö. 1315/1897'den sonra), Feyzullah el-Hasenî, Abdüsselâm b. Muhammed (ö. 1323/1905) ve Abdullah b. Muhammed (ö. 1355/1936) özellikle zikredilebilir.

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

BİBLİYOGRAFYA :

Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser*, I, 396; IV, 318; Harîrîzâde, *Tibyân*, II, vr. 300ª-301ᵇ; Hüseyin Vassâf, *Sefîne*, I, 246; Brockelmann, *GAL*, II, 449; *Suppl.*, II, 470; *Îzâhu'l-meknûn*, I, 277; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifîn*, XII, 171; W. A. S. Khalîdî, "al-'Alamî", *EI²* (İng.), I, 352.

 MEHMET ŞEKER

ALEMÎ, Abdüsselâm b. Muhammed

(عبدالسلام بن محمد العلمي)

Abdüsselâm b. Muhammed b. Ahmed el-Hasenî el-Alemî el-Fâsî (ö. 1905)

Faslı tabip ve astronomi aletleri yapıcısı.

1834 yılı civarında Fas'ta doğdu; soyu itibariyle, hicrî VII. yüzyılda tasavvufun Fas'taki baş temsilcisi sayılan Abdüsselâm b. Meşîş'e (ö. 625/1228) dayanmakta ve onun kabrinin bulunduğu Cebelialem'e nisbetle Alemî diye anılmaktadır. İlk tahsilinden sonra, Afrika'da parlak bir geçmişe sahip ilim ve kültür merkezlerinden biri olan Karaviyyin Medresesi'nde okudu. Babası Muhammed b. Ahmed el-Alemî ile Ebû İshak İbrâhim et-Tâdelî'den ilm-i mîkāt (ibadet vakitlerini tesbit ve tayin etme ilmi) dersleri aldı. Çalışmalarına bu konuda yazılan eserleri inceleyerek başladı. İlk icadı, *Ebde'u'l-yevâkīt* adlı eserinin başlarında bahsi geçen "ca'betü'l-âlem" ve "üstüvânetü'l-âlem" isimlerini verdiği usturlaba benzer bir alettir. Mahiyeti hakkında fazla bilgi bulunmayan ve Fas bölgesi dikkate alınarak yapılan bu aleti, zamanının sultanı Mevlây Muhammed'e takdim etti (1866). Ertesi yıl bunun biraz daha gelişmiş şekli olan "rub'u'ş-şuâ ve'z-zıl" adını verdiği ikinci icadını da yine sultana arzetti ve bu orijinal hediyelerle dikkatini çektiği Mevlây Muhammed tarafından Karaviyyin Medresesi'ne ilm-i mîkāt hocası ve dîvânü'l-müderrisîne üye tayin edildi.

XIX. yüzyılın ikinci yarısında Fas'ta ziraî, teknik, sınaî ve ilmî sahalarda kalkınma hamleleri başlatılarak tıbbî ve tabiî ilimlerde ilerleme kaydedilmiş, eğitimin canlandırılması ve geliştirilmesi için de yeni medreseler açılıp eleman ihtiyacını karşılamak gayesiyle Avrupa'nın ve Doğu'nun çeşitli ilim merkezlerine öğrenciler gönderilmişti. Zamanında bilhassa İslâmî araştırmaların yeniden canlandığı Mevlây Hasan tarafından tıp tahsili için Mısır'a gönderilen Abdüsselâm el-Alemî burada Kasrü'l-aynî Tıp Medresesi'ni başarıyla bitirerek icâzetnâme aldı (1874). Daha sonraları Ahmed Urâbî Paşa'nın Mısır'da İngilizler'e karşı yaptığı savaşta (1882) ölen bazı askerlerin cesetleri üzerinde yapılan otopsilerde ve yaralılara tatbik edilen cerrahî müdahalelerde hazır bulunmuş, Fas'a dönüşünde Mevlây Hasan'ın maiyetine girerek özel doktoru olmuştur. Geleneksel tıp ile modern tıp arasındaki geçişi temsil eden Alemî, hayatının bundan sonraki döneminde daha çok tıpla meşgul olmuş, açtığı özel muayenehanesinde kısa bir süre çalıştıktan sonra belden aşağısına nüzül inmiş (1887) ve ölümüne kadar hayatını evinde sürdürmüştür. Yetiştirdiği talebeleri arasında *Ziyâ'ü'n-nibrâs*'ın musahhihi Abdülkerîm b. Arabî Binnîs, Muhammed b. Ali el-Ağzâvî ve Muhammed b. Ebû Bekir el-Câmiî sayılabilir.

Eserleri. 1. *Ziyâ'ü'n-nibrâs fî halli müfredâti'l-Antâkî bi-lugati (ehli) Fâs* (Fas 1318/1900; Rabat 1407/1986). Dâvûd-i Antâkî'nin (ö. 1008/1599) *Tezkiretü üli'l-elbâb* adlı farmakoloji kitabının şerhidir. *Tezkire*'de yer alan ilâçları Fas'ta bilinen isimleriyle açıkladığı bu şerhe ayrıca bir mukaddime, bir hâtime ve bir de zeyil yazmıştır. Mukaddimede ilâçları altı gruba ayırarak insan bünyesinde yaptıkları etkileri ele almış, hâtimede *Künûzü's-sıhha*'da geçen bazı yeni, kimyevî ve Batı dillerinde kullanılan ilâç adlarını açıklamış, zeylinde ise tıp tahsili sırasında edindiği tıbbî tecrübelerini kısaca anlatmıştır. **2.** *el-Bedrü'l-münîr fî 'ilâci'l-bevâsîr.* Basurun tedavisi hakkında yazılan bu eser bir mukaddime, iki makale ve bir hâtimeden ibaret olup *Ziyâ'ü'n-nibrâs*'ın kenarında basılmıştır (Fas 1318/1900). **3.** *Miftâhu't-teşrîh.* Özellikle otopsiyi anlatan yetmiş sekiz beyitlik anatomi ile ilgili bir manzumedir (urcûze); *Ziyâ'ü'n-nibrâs*'ın sonunda basılmıştır (Fas 1318/1900). **4.** *el-Esrârü'l-muhkeme fî halli rumûzi'l-kütübi'l-müterceme.* Bu eserinde müellif Arapça'ya tercüme edilen tıbbî eserlerdeki yabancı asıllı terimleri açıklamaya ve yeni elde edilen bazı ilâçları tanıtmaya çalışmıştır. **5.** *et-Tebsıra fî sühûleti'l-intifâ' bi-mecriyyâti't-Tezkire.* Dâvûd-i Antâkî'nin *Tezkire*'sinde zikredilen ilâçları hastalıklara göre tertip ederek hekimlere bir hastalığın tedavisinde kullanılabilecek ilâçları aynı bölüm içerisinde bulabilme imkânı sağlamıştır. **6.** *Ebde'u'l-yevâkīt 'alâ Tahrîri'l-mevâkīt.* Abdülazîz b. Abdüsselâm el-Vezzânî'nin manzum *Tahrîrü'l-mevâkīt*'ine yazdığı şerhtir. Eser, Abdurrahman b. Ömer el-Ba'kīlî'nin *Katfü'l-envâr* adıyla Abdurrahman b. Ebû Gālib el-Câderî'nin *Ravzatü'l-ezhâr fî 'ilmi vakti'l-leyl ve'n-nehâr* adlı eserine yazdığı şerhin kenarında basılmıştır (Fas 1326/1908); yazma bir nüshası da Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'dedir (Teymûr, Riyâze, nr. 132/2). Alemî, bu şerhe mukaddime olarak kaleme aldığı *Düstûru Ebde'i'l-yevâkīt* adındaki müstakil risâlesinde, daha çok kendi zamanında tercüme edilen eserlere dayanarak cebir, geometri, fizik, astroloji, astronomi ve coğrafya gibi ilimleri on yedi grupta ele alıp bunların esas ve prensiplerini izah etmiştir. Bu eserin, onuncu bölümünden (ilm-i hey'et) sonrası eksik olan altmış dört sayfalık bir nüshası Hamed el-Menûnî'de, tamamına yakın bir nüshası da Merrâküşülhamrâ muvakkiti Muhammed b. Abdülvehhâb b. Abdürrâzık'ın kütüphanesindedir. **7.** *Hâşiye 'ale'r-Risâleti'l-fethiyye.* İlm-i mîkāt konusunda, Sıbtu'l-Mardînî'nin *er-Risâletü'l-fethiyye fi'l-a'mâli'l-ceybiyye* adındaki eserinin hâşiyesidir. **8.** *İrşâdü'l-hıl li-tahkīki's-sâ'a bi-rub'i'ş-şu'â' ve'z-zıl.* Namaz vakitlerinin tesbitine dair yaptığı "rub'u'ş-şuâ ve'z-zıl" adlı aletin resminin bulunduğu ve kullanılışının açıklandığı küçük hacimdeki bu risâlesini müellif tıp tahsili için gittiği Mısır'da bastırmıştır (ts.). Eserin bir mukaddime ve dört babdan meydana gelen yedi varaklık yazma bir nüshası Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'dedir (Mîkāt, nr. 207). Yine aynı yerde muhafaza edilen "rub' rasadî âfâkī" adında bakırdan yapılmış bir aleti daha bulunmaktadır.

Alemî'nin, astronomi ve tıp alanları dışında, satrancı öğreten kırk beyitlik bir manzumesi daha vardır (Rabat, el-Hizânetü'l-âmme, koleksiyon nr. D 3408, s. 255).

BİBLİYOGRAFYA :

Abdüsselâm b. Muhammed el-Alemî, *Ziyâ'ü'n-nibrâs fî halli müfredâti'l-Antâkî bi lugati Fâs*, Rabat 1407/1986, s. 3-4, 151-153; Serkîs, *Mu'cem*, II, 1283; Brockelmann, *GAL Suppl.*, II, 217-218; Abbas b. İbrâhim, *el-İ'lâm bi men halle Merrâküş ve Ağmât mine'l-a'lâm* (nşr. Abdülvehhâb b. Mansûr), Rabat 1977, VIII, 490-491; *Fihrisü'l-mahtûtâti'l-'ilmiyyeti'l-mahfûza bi Dâri'l-Kütübi'l-Mısriyye* (nşr. David A. King), Kahire 1981, I, 676; (1986), II, 293-295, 575; Hamed el-Menûnî, *Mezâhiru yakazati'l-Mağribi'l-hadîs*, Beyrut 1405/1985, I, 136, 159-166, 237-244; Ziriklî, *el-A'lâm* (Fethullah), IV, 8; Ed., "'Abd al-Salām b. Muhammad", *EI² Suppl.* (İng.), s. 10.

 KASIM KIRBIYIK

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

ALEMİYYE

(العلمية)

Abdullah eş-Şerîf b. İbrâhim el-Alemî'ye (ö. 1089/1678) **nisbet edilen bir tarikat.**

Tarikatın kurucusu Şeyh Abdullah el-Alemî Kuzey Afrika'da (Mağrib) Arâiş ve Tıtvân (Tetuan) şehirleri arasında bulunan Cebelialem yakınlarındaki Tâzûrt (تازورت) köyünde doğdu (1005/1596). Aslen Vezzânlı geniş ve köklü bir aile olan Alemîler'e mensuptur. Adını Cebelialem'den alan ailenin soyu Kuzey Afrikalı ünlü sûfî Abdüsselâm b. Meşîş'e (ö. 625/1228) ulaşır. Şeyh Alemî eğitimini Fas'ta tamamladıktan sonra Masmûde bölgesindeki Şakra köyüne yerleşti ve ölümüne kadar burada yaşadı. Zühd ve takvâsının yanı sıra cesareti, ata binme, kılıç kullanma ve okçuluktaki ustalığı ile meşhur oldu. *Selvetü'l-enfâs* müellifi, Şeyh Alemî'nin kabrinin büyük bir ziyaretgâh olduğunu ve ölüm yıl dönümünde Mağrib'in her tarafından insanların türbesini ziyarete geldiklerini bildirir. Torunlarından Abdullah b. Tayyib, Şeyh Alemî ve ailesi hakkında *er-Ravzü'l-münîf fi't-ta*ʿ*rîf bi-evlâdi mevlânâ* ʿ*Abdullâh eş-Şerîf* adlı bir eser kaleme almıştır. Ziriklî bu eserin kendisinde bulunduğunu söyler. Şeyh Alemî ile, soyu yine Abdüsselâm b. Meşîş'e ulaştığı rivayet edilen ve Kuzey Afrika'dan Kudüs'e göç edip orada köklü bir aile kuran Alemüddin Süleyman'a (ö. 790/1388) nisbet edilen Alemî ailesi arasında herhalde uzak da olsa bir akrabalık bağı bulunmalıdır (bk. ALEMÎ). Ziriklî ise bu konuda aksi kanaattedir.

Şeyh Alemî'nin otuz iki yıl **kutub***luk makamında bulunduğunu söyleyen Harîrîzâde, onun Muhammed b. Süleyman el-Cezûlî'ye (ö. 870/1465) ulaşan tarikat silsilesini nakleder. Buna göre Alemiyye, Şâzeliyye'nin bir kolu olan Cezûliyye'nin şubelerindendir. Tarikatın **evrâd*** ve **ezkâr***ı Şeyh Alemî'nin *Ṣalâtü'l-ümmiyye*'si ile Şeyh Ahmed b. Abdülfettâh'ın *Risâletü'ṣ-ṣalât*'ından meydana gelir (metinleri için bk. Harîrîzâde, II, 300ᵃ-301ᵇ). Bunların yanı sıra Ebü'l-Hasan eş-Şâzelî'nin *Ḥizbü'l-baḥr, Ḥizbü'l-kebîr* ve *Ḥizbü'ṣ-ṣaġîr*'i de okunur.

BİBLİYOGRAFYA:

Hüseyin Vassâf, *Sefîne*, I, 246; Harîrîzâde, *Tibyân*, II, vr. 300ᵃ-301ᵇ; Muhammed b. Ca'fer el-Kettânî, *Selvetü'l-enfâs fî men uḳbire mine'l-*ʿ*ulemâ*ʾ *ve'ṣ-ṣuleḥâ*ʾ *fî Fâs*, Fas 1316, I, 103-105; Muhammed b. Tayyib el-Kādirî, *Neşrü'l-meşânî li-ehli'l-ḳarni'l-hâdî* ʿ*aşer ve'ş-şânî*, Fas 1315, II, 30; Ziriklî, *el-*ʿ*Alâm* (Fethullah), VI, 63-64.


NİHAT AZAMAT

ALEMŞAH KÜMBETİ

Sivrihisar'da XIV. yüzyıla ait bir türbe.

Kapısı üstündeki Arapça kitâbeden anlaşıldığına göre, İlhanlı Beyi Sultan Şah için bir mescid ve bir medrese ile birlikte 728 (1327-28) yılında Melikşah tarafından yaptırılmıştır. Son yıllarda da önemli ölçüde bir tamir görerek harap olmaktan kurtarılmıştır.

Türbenin sekizgen gövdesi muntazam işlenmiş kesme mermer taşlarından yapılmış, üstü tuğladan yine sekiz dilimli bir piramit külâhla örtülmüştür. İki taraflı merdivenle çıkılan üst mekâna zengin süslemeli bir niş içine açılmış kapıdan girilir. Bir duvarında mihrap olan bu mekânın altında esas mezar odası bulunmaktadır. Nisbetleri bakımından biraz dar ve geometrik motiflerin hâkim olduğu çerçevelerle sınırlanmıştır. Bu çerçevelerde dal kıvrımları aralarında hayvan kabartmaları yer almaktadır.

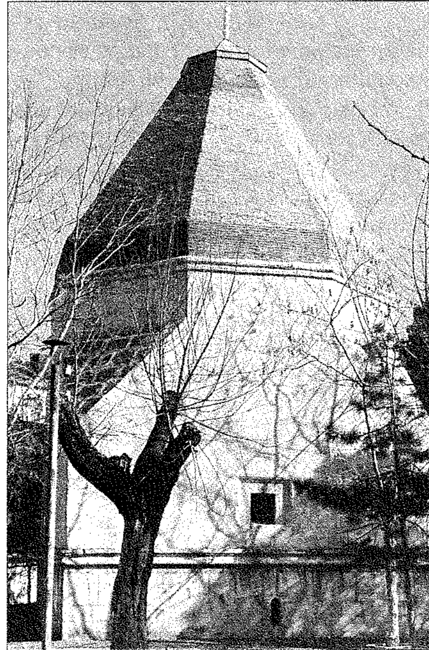
Alemşah Kümbeti Anadolu Selçuklu türbe mimarisinin devamı sayılan bir yapı olmakla beraber, süslemesindeki bazı motifler Orta Asya geleneklerine işaret etmektedir.

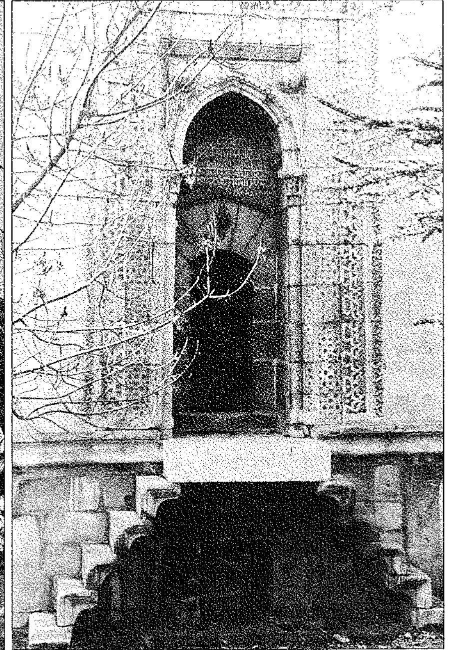
BİBLİYOGRAFYA:

Tahsin Özalp, *Sivrihisar Tarihi*, Eskişehir 1960, s. 72; Hamza Gündoğdu, "Sivrihisar Alemşah Kümbeti'nin Mimarisi, Geometrik ve Plastik Süslemeleri Üzerine", *VD*, XVI (1982), s. 135-142.


SEMAVİ EYİCE

Alemşah Kümbeti ve kümbetin oyma işlemeli taçkapısı - Sivrihisar / Eskişehir





ALEMÜDDİN el-BİRZÂLÎ

(bk. BİRZÂLÎ).

ALEVÎ

(العلوي)

Hz. Ali'ye bağlılık noktasında birleşen çeşitli dinî ve siyasî gruplar için kullanılan bir terim.

Sözlükte "Ali'ye mensup" anlamına gelen kelimenin çoğul şekli Aleviyye ve Aleviyyûn'dur. Alevî terimi İslâm kültür tarihinde Hz. Ali soyundan gelenler mâ-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. -- Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

nasında, ayrıca siyasî, tasavvufî ve itikadî anlamda kullanılagelmiştir. Hz. Ali soyundan, oğulları Hasan, Hüseyin, Muhammed b. Hanefiyye, Ömer ve Abbas vasıtasıyla gelenlere Alevî denilmiştir (Makrîzî, I, 8). Emevîler'in son dönemlerinden itibaren Hz. Ali'nin soyundan gelenler, özellikle Hasan ve Hüseyin'in neslinden olanlar için şerif, seyyid, emîr gibi lakaplar yanında Alevî nisbesi de kullanılmaya başlamış ve bu husus daha sonraki devirlerde devam etmiştir. Günümüzde de aynı nesle bağlı olanlar bu nisbeyi kullanmaktadır (*el-Ḳāmûsü'l-İslâmî*, V, 463-466). Emevî ve Abbâsî devirlerinde iktidara karşı Hz. Ali soyuna mensup çevrelerde beliren hareketlerde Alevî nisbesi kendini göstermiş, fakat bazan da Hz. Ali soyu ile hiçbir bağı bulunmayan çevreler, sadece hareketlerine nüfuz ve yaygınlık kazandırmak amacıyla kendilerini Alevîliğe nisbet etmişlerdir. 255 (869) yılında Basra'da ortaya çıkan Zenc İhtilâli buna bir örnek teşkil eder (bk. Mes'ûdî, VIII, 58).

İslâm siyasî tarihinde ise bu terim ilk defa hilâfetle ilgili anlaşmazlıklar sırasında kullanılmaya başlamıştır. Hz. Peygamber'in vefatını müteakip ortaya çıkan ve üçüncü halifenin öldürülmesinden sonra da şiddetlenen hilâfet münakaşalarında Ali tarafını tutanlara el-Aleviyye veya şîatü Alî (Ali'ye bağlı olanlar, Ali taraftarları), bunların karşısındaki gruplara da el-Ömeriyye, el-Osmâniyye (Ömer ve Osman'a, dolayısıyla Ebû Bekir'e bağlı olanlar) denilmiştir (bk. Abdüsselâm M. Hârûn, *el-ʿOsmâniyye* [Câhiz], Takdim, s. 5; Câhiz, s. 19, 187; Kādî Abdülcebbâr, II, 377, 380). Bu anlamıyla Alevî terimi Hz. Ali taraftarlarından oluşan siyasî topluluğu ifade eder. Bununla birlikte, Abbâsîler'in iktidarı boyunca merkezî idarenin zayıflaması sonucu İslâm dünyasının muhtelif yerlerinde ortaya çıkan ve mahallî idareyi ellerine geçiren veya müstakil devletler kurabilen sülâleler de kendilerinin Hz. Ali soyuna mensup olduklarını göstermek üzere Alevî nisbesini kullanmışlardır. Fas'ta İdrîsîler ve bizzat Alevî nisbesini taşıyan sülâle, Mısır'da Fâtımîler, Yemen'de Süleymânîler ve Ressîler, Kuzey İran'da Zeydîler, Âmül'de Hasenîler ve İspanya'da Hammâdîler Alevî devletler olarak görülürse de (bk. Bosworth, s. 25, 59, 63) bunların çoğunun gerçekte Hz. Ali'nin soyu ile bağları bulunmadığı bugün bilinmektedir.

Alevî terimi tasavvufta bazı tarikatların ortak adı olarak da kullanılmıştır. Tasavvufun XI. yüzyıldan itibaren tarikatlar şeklinde teşkilâtlanmasından sonra bunlardan bazıları silsilelerini çeşitli maksatlarla Hz. Ali'ye dayandırdıkları için "Alevî tarikatlar" diye tanınmışlardır. Kādiriyye ve Rifâiyye bunlardandır. Bazıları da -Nakşibendiyye gibi- silsilesini Hz. Ebû Bekir'e dayandırdıklarından "Bekrî" diye anılmışlardır (Trimingham, s. 262-263).

Bununla birlikte alevî teriminin asıl anlamını kazandığı ve yaygın olarak kullanıldığı saha, Hz. Ali hakkında beslenen inançlara dairdir. Genellikle Şiîler ve Şîa içinde yer aldıkları kabul edilen bazı mezhepler Alevî nisbesini alırlar. Nitekim Zeydiyye, İsnâaşeriyye gibi mutedil Şiîler'in yanında Beyâniyye, İsmâiliyye ve Bâtıniyye mensupları Alevî diye bilinirler. Fakat çağımızda asıl Alevîler olarak tanınan iki itikadî mezhep vardır. Bunlardan biri, bugün genellikle Lübnan, Suriye, Hatay yörelerinde varlığını sürdüren Nusayrîlik, diğeri ise XIII. yüzyılda Anadolu'daki etnik ve sosyal-dinî kaynaşmaların bir sonucu olarak ortaya çıkan ve XVI. yüzyılda Safevîler'in propagandası ile gelişen Kızılbaşlık'tır. Bu mezhebe bağlı olanlar Osmanlı arşiv belgeleri ve vekāyi'nâmelerinde **kızılbaş*** veya **Râfizîler*** diye geçmesine rağmen bunlar kendilerine Alevî nisbesini vermişlerdir (bk. Öztelli, s. 188-189).

BİBLİYOGRAFYA :

Câhiz, *el-ʿOsmâniyye* (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1374/1955, s. 19, 187; Abdüsselâm M. Hârûn, *el-ʿOsmâniyye* [Câhiz], Takdim, s. 5; Nevbahtî, *Fıraḳu'ş-Şîʿa* (nşr. H. Ritter), İstanbul 1931, s. 15-16; Taberî, *Târîḫ* (Ebü'l-Fazl), IV, 283, 326, 340-341, 493-495; Mes'ûdî, *Mürûcü'ẕ-ẕeheb* (Abdülhamîd), VIII, 58; Malatî, *et-Tenbîh ve'r-red*, s. 18, 156; Kādî Abdülcebbâr, *Tes̱bîtü delâʾili'n-nübüvve* (nşr. Abdülkerîm Osman), Beyrut, ts., II, 377, 380, 535, 553; Bağdâdî, *el-Farḳ* (Abdülhamîd), s. 250; Şehristânî, *el-Milel* (Kîlânî), I, 174; İbnü'l-Murtazâ, *Ṭabaḳātü'l-Muʿtezile*, s. 126; Makrîzî, *İttiʿâẓü'l-ḥunefâʾ*, Kahire 1967, I, 8; J. S. Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford 1971, s. 262-263; C. Öztelli, *Pir Sultan Abdal*, İstanbul 1971, s. 188-189; Bosworth, *İslâm Devletleri Tarihi*, s. 25, 59, 63, 91; Altan Gökalp, *Têtes Rouges et Bouches Noires*, Paris 1980; W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri* (trc. E. Ruhi Fığlalı), Ankara 1981, s. 92; E. Ruhi Fığlalı, *Çağımızda İtikādî İslâm Mezhepleri*, Ankara 1983, s. 200 vd.; *el-Ḳāmûsü'l-İslâmî*, V, 463-466; Abdülbâkî Gölpınarlı, "Kızıl-baş", *İA*, VI, 789-795; W. Kadi, "ʿAlawī", *EIr.*, I, 804-806.

 AHMET YAŞAR OCAK

ALEVİYYE

(bk. ALEVÎ).

ALEVİYYE

(العلوية)

Ebü'l-Abbas Ahmed b. Mustafa el-Alevî (ö. 1934) tarafından kurulan, Derkāviyye tarikatının Fas-Cezayir kollarından biri (bk. AHMED el-ALEVÎ).

ALEVİYYE

(العلوية)

Fas'ta hüküm süren Hasenî şeriflerinden Filâlî hânedanının diğer adı (bk. FİLÂLÎLER, HASENÎLER).

ALEVİYYE

(العلوية)

Ali evlâdı tarafından kurulan ve 864-1526 yılları arasında Taberistan, Deylem ve Gîlân'da hüküm süren bir hânedan (bk. HASAN el-ALEVÎ, HASAN el-UTRÛŞ, ZEYDÎLER).

ALEVİYYE

(العلوية)

Hz. Ali'ye nisbet edilen bir tarikat.

Sûfîlere göre Hz. Peygamber ilk dört halifeye değişik usullerle zikir telkininde bulunduğu için her birine birer tarikat nisbet edilmiştir. Daha sonra ortaya çıkan tarikatlar bu usullere göre zikirlerine yön ve şekil vermişlerdir. Tasavvuf tarihinde Sıddîkıyye, Ömeriyye, Osmâniyye ve Aleviyye adı verilen bu tarikatlardan Sıddîkıyye ve Aleviyye tarikatları önem kazanmış, genellikle hafî zikri esas alan tarikatların Hz. Ebû Bekir'e, cehrî zikri (bk. ZİKİR) benimseyenlerin ise Hz. Ali'ye mensup olduklarına inanılmıştır.

Hz. Ali ve soyunun yer aldığı tarikat silsilelerine "silsiletü'z-zeheb" (altın halka) adı verilmektedir. Bu tür silsilelerde şu isimler yer alır: Hz. Ali, Hz. Hüseyin, Zeynelâbidîn, Muhammed Bâkır, Ca'fer es-Sâdık, Mûsâ el-Kâzım, Ali er-Rızâ, Ma'rûf-ı Kerhî, Serî es-Sakatî, Cüneyd-i Bağdâdî, Ebû Ali er-Rûzbârî, Ebû Ali el-Kâtib, Ebû Osman el-Mağribî, Ebü'l-Kāsım el-Gürgânî, Ebû Ali el-Fârmedî, Yûsuf-i Hemedânî, Abdülhâlik-ı Gucdüvânî. Bu silsilede yer alan ilk yedi şahıs, İsnâaşerî ve Ca'ferî Şiîleri'nin de kabul ettikleri on iki imamın ilk yedisidir.

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

Harîrîzâde, Abbâdiyye, Haddâdiyye ve Ayderûsiyye tarikatlarını Aleviyye'nin kolları olarak zikreder (bk. *Tibyan*, I, vr. 31ª). Bunlardan Abbâdiyye Abdullah b. Muhammed el-Abbâd'a (ö. ?), Haddâdiyye Abdullah b. Alevî el-Haddâd'a (ö. 1132/1720), Ayderûsiyye Abdullah b. Ebû Bekir el-Ayderûs'a (ö. 914/1508) nisbet edilir.

BİBLİYOGRAFYA :

Reşahât Tercümesi, s. 13-14; Zebîdî, *ʿİkd*, s. 116; a.mlf., *İthâfü'l-asfiyâ'*, s. 221; Harîrîzâde, *Tibyân*, I, vr. 23ª-32ᵇ, 274ᵇ; II, vr. 268ᵇ, 275ᵇ-290ª; *Tomar-Melâmîlik*, s. 23; *Tomar-Kādiriyye*, s. 10; *Tomar-Halvetiyye*, s. 2; Mehmet Ali Aynî, *Tasavvuf Tarihi*, İstanbul 1341, s. 199-200; Kâmil Mustafa eş-Şeybî, *eṣ-Ṣıla beyne't-taṣavvuf ve't-teşeyyuʿ*, Kahire 1969, s. 438.

 SÜLEYMAN ULUDAĞ

ALEVİYYE

(العلوية)

Alevî oğullarından Muhammed b. Ali b. Muhammed'e (ö. 653/1255) **nisbet edilen bir tarikat.**

Hadramut'ta yaşayan Alevî oğullarının soyu, Alevî b. Ubeydullah b. Ahmed el-Ureyzî (VI/XII. asır) vasıtasıyla Ca'fer-i Sâdık'a ulaşır. Ubeydullah'ın oğlu Alevî'ye nisbetle onun soyundan gelenlere **Bâ Alevî*** (Benî Alevî, Âl-i Bâ Alevî) denilmiştir. Şillî, *el-Meşreʿu'r-revî fî menâkıbı Benî ʿAlevî* adlı eserinde bu aile hakkında geniş bilgi verir. Fazl b. Gavs el-Alevî, *İzahu'l-esrâr*'da tarikatın **evrâd*** ve **ezkâr***ının âyet ve hadislerden derlendiğini, mensuplarının herkesten farklı şekilde giyinmemeye dikkat ettiklerini söyleyerek görünüş ve şekil açısından onlarla ulemâ arasında bir ayrılık bulunmadığını belirtir. Gavs el-Alevî'ye göre Aleviyye tarikatı mensupları şer'î emirlere eksiksiz bağlı olanları, keşf ve kerâmet sahibi olup olmamalarına bakmaksızın velî sayarlar.

BİBLİYOGRAFYA :

Şillî, *el-Meşreʿu'r-revî fî menâkıbı Benî ʿAlevî*, Kahire 1319; Fazl b. el-Alevî, *İzâhu'l-esrâri'l-ʿulviyye ve minhâci's-sâdeti'l-ʿAleviyye*, Kahire 1316; O. Löfgren, "Bā ʿAlawī", *EI²* (İng.), I, 828-830.

 SÜLEYMAN ULUDAĞ

ALEYHİSSELÂM

(عليه السلام)

Peygamberlerden biri anıldığında söylenmesi gereken "Allah'ın selâmı üzerine olsun" anlamında bir tâzim ifadesi (bk. SALÂT).

ALFABE

(bk. ELİFBÂ).

ALFRAGANUS

Ünlü astronomi bilgini Ferganî'nin Ortaçağ Latin literatüründeki adı (bk. FERGÂNÎ).

ALGORİTMA

(bk. LOGARİTMA).

ALINCAK

Sovyet Azerbaycanı'nda, Nahcıvan-Culfa yolu üzerinde yüksek bir tepede kurulan, Selçuklular devrinden kalma bir kale.

Alancık şeklinde de kaydedilen Alıncak Kalesi'nin adı çeşitli kaynaklarda, Irak Selçukluları'nın son sultanı Tuğrul Bey ile emîrleri arasındaki mücadelelerden bahsedilirken geçmektedir. Kale, hükümdar ailesi için tehlike zamanlarında sığınak olarak kullanılmıştır. XIII. yüzyılda İran Moğolları'nın ve XV. yüzyılın başlarında Timur'un idaresi altında bulunan Alıncak, daha sonra Celâyirliler'in ve Karakoyunlular'ın eline geçti. Karakoyunlu Hükümdarı İskender, Timur'un oğlu Şâhruh'a yenilince Alıncak Kalesi'ne sığınmak zorunda kaldı (1435). Bir müddet sonra Timur'un himayesindeki Cihanşah tarafından alınan kale Azerbaycan'ı zapteden Akkoyunlular'ın eline geçti. Akkoyunlu Hükümdarı Sultan Yâkub, Şah İsmâil'in babası Şeyh Haydar'ın isyanını bastırdığında, bütün aileyi aralarında İsmâil de olduğu halde Alıncak Kalesi'nde göz hapsinde tuttu. Daha sonra Safevîler'in hâkimiyetine geçen kale, Kanûnî Sultan Süleyman'ın Irakeyn Seferi sırasında ilk defa Osmanlı idaresine girdi (1534). Sonradan tekrar Safevîler'in eline geçmiş ve XVI. yüzyıl sonlarında Nahcıvan ile birlikte Osmanlılar tarafından yeniden zaptedilmiştir. Ancak Şah Abbas, Azerbaycan bölgesini Osmanlılar'dan geri aldığı sırada (1603) Alıncak Kalesi'ni de ele geçirmişti.

Bugün harabe halinde bulunan ve *Dede Korkut Kitabı*'nda da adı geçen Alıncak, Evliya Çelebi tarafından Nahcıvan bölgesinin en sağlam ve önemli kalesi olarak anılmaktadır. Kuleli bir sur ile iç ve dış hisarlardan ve her hisarı çeviren çeşitli burçlardan meydana gelen Alıncak Kalesi, Ortaçağ'daki müslüman askerî mimarinin karakteristik özelliklerini taşımaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, II, 240; *Ahbârü'd-devleti's-Selcûkıyye* (nşr. Muhammed İkbâl), Lahor 1933, s. 181; Clavijo, *The Court of Timour at Samarcand*, New York 1970, s. 84; M. Fahrettin Kırzıoğlu, *Osmanlılar'ın Kafkas-Elleri'ni Fethi (1451-1590)*, Ankara 1976, s. 148-149, 375, 384; M. Fuad Köprülü, "Alıncak", *İA*, I, 302-304; V. Minorsky, "Alindjak", *EI²* (İng.), I, 404.

 İDRİS BOSTAN

ALÎ

(العلي)

Allah'ın isimlerinden (esmâ-i hüsnâ) **biri.**

"Yükseklik ve yücelik; şan, şeref, kuvvet ve kudret sahibi olmak" mânasındaki **ulüv** ve **alâ'** kökünden türetilmiş bir sıfat olup Kur'ân-ı Kerîm'de sekiz yerde Allah'ın ismi olarak geçer. Bunların beşinde **kebîr**, ikisinde **azîm**, birinde de **hakîm** ismiyle beraber yer alır. Kebîr ile azîm, alî isminin mânasını teyit etmekte, hakîm ise çeşitli yollarla peygamberlere bildirilen vahyin yüce Allah'ın hikmetine uygun bir şekilde tecelli ettiğini vurgulamaktadır (bk. eş-Şûrâ 42/4). Alî, Allah'ın isimlerinden biri olarak meşhur esmâ-i hüsnâ hadisinde yer aldığı gibi (bk. İbn Mâce, "Duʿâ'", 10) Resûl-i Ekrem'in kendi dualarında (bk. *Müsned*, IV, 54), ayrıca Hz. Ali'ye öğrettiği duada da (bk. Tirmizî, "Daʿavât", 82) yer almıştır.

Alî ismi esmâ-i hüsnânın içinde, "yücelik ve hükümranlıkta kendisine eşit veya kendisinden daha üstün bir varlık bulunmayan, mutlak olarak yüce olan, örf, akıl ve din açısından övgüye değer bütün müsbet nitelikleri kendisinde toplayan, yine örf, akıl ve din açısından yerilmiş bulunan ve ulûhiyyetle bağdaşmayan bütün menfi niteliklerden münezzeh bulunan kemal sahibi ulu Allah" anlamına gelir (bk. Cürcânî, *et-Taʿrîfât*, "ʿalî li-nefsih" md.). Alî isminin ve bunun gibi yücelik (ulüv) mânası ifade eden, naslarda Allah'a nisbet edilmiş bulunan diğer kavramların nasıl anlaşılması ve yorumlanması gerektiği konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Arşın üzerinde olmak (istivâ'), gökte bulunmak (fi's-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

semâ'), kullarının üstünde olmak (fevka ibâdih) gibi ilk bakışta mekân çağrışımı yapan ve duyu bilgisinin ifade ettiği mânalara delâlet eder gibi görünen nasları ilâhî kudret, ilim ve hâkimiyetle te'vil edenler bulunduğu gibi bu metodu benimsemeyenler de olmuştur. Fakat önemsiz bazı gruplar hariç, te'vil metodunu benimsemeyenler de Allah'a hiçbir zaman mahlûka ait sıfat ve özellikler nisbet etmemişlerdir. Bu inceliği göstermek üzere Râgıb el-İsfahânî alî isminin yer aldığı bir âyeti açıklarken, "Allah öylesine yücedir ki âlimlerin tanıtımı, âriflerin bilgisi O'nu kuşatamaz" (*el-Müfredât,* "ʿalâ" md.) demek suretiyle alî ismini, "zât, mâhiyet ve sıfatları bakımından beşerin idrak gücünü aşan yücelik ve mükemmellikte olan varlık" şeklinde yorumlamıştır (ayrıca bk. **İSTİVÂ, ULÜV**).

Hiçbir yücelik, kudret ve üstünlük düşünülmez ki Allah ondan da üstün olmasın. Var oluşu başkasından değil kendinden (vâcib) olmak, yaratılmış değil yaratıcı (hâlik) olmak, etkilenen değil etkileyen (müessir) olmak, zâtında ve sıfatlarında kemal derecesinde bulunmak gibi insan aklının düşünebileceği bütün yücelikler en mükemmel derecede Allah'ta, sadece O'nda bulunduğunda şüphe yoktur. İşte İslâm inancında tanrı kavramı zât, sıfat ve fiilleriyle mükemmelliği ifade eden bir kavramdır.

Alî ve benzeri isim ve sıfatların ifade ettiği yüceliğin Allah'a nisbeti üç ayrı şekilde düşünülebilir: **1.** Yücelik ve kudrette hiçbir şeyin Allah'a denk olmaması. Bu durumda alî tenzîhî sıfatlarından olur. **2.** İlâhî kudret ve yüceliğin her şeye hâkim olması. Bu durumda ise alî mânevî sıfatlardan biri sayılır. **3.** Allah Teâlâ'nın her şeyi fiilen tasarrufu altında bulundurup idare etmesi. Buna göre de alî fiilî sıfatlar grubuna girer.

"En üstün, en kudretli" anlamına gelen **a'lâ** (الأعلى) ismi de, meşhur esmâ-i hüsnâ hadisinde yer almamakla birlikte, Kur'an'da doğrudan ve dolaylı olarak **rab** ismiyle birlikte Allah'a nisbet edilmiştir (bk. el-A'lâ 87/1; el-Leyl 92/20). Hz. Peygamber genellikle dualarına a'lâ ism-i celîlini de ihtiva eden bir "tesbih" ile başlardı (bk. *Müsned,* IV, 54). Yine onun tavsiyesiyle namaz secdelerinde a'lâ isminin yer aldığı bir tesbih tekrarlanır (bk. Ebû Dâvûd, "Şalât", 147, 149; Tirmizî, "Mevâkīt", 79).

BİBLİYOGRAFYA:

Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât,* "ʿalâ" md.; İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye,* "ʿalâ" md.; Cürcânî, *et-Taʿrîfât,* "ʿalî li-nefsih" md.; Müsned, IV, 54; İbn Mâce, "Duʿâʾ", 10; Ebû Dâvûd, "Şalât", 147, 149; Tirmizî, "Daʿavât", 82, "Mevâkīt", 79; Halîmî, *el-Minhâc fî şuʿabi'l-îmân* (nşr. Hilmi Muhammed Fûde), Beyrut 1399/1979, I, 190; Gazzâlî, *el-Makṣadü'l-esnâ,* Beyrut, ts. (Dârü'l-Kütübi'l-ilmiyye), s. 80-82; Fahreddin er-Râzî, *Levâmiʿu'l-beyyinât,* s. 259-261; İbn Teymiyye, *Mecmûʿu fetâvâ,* V, 121-122; İsmail Hakkı İzmirli, "A'lâ", *İTA,* I, 259.


Bekir Topaloğlu

ÂLÎ

(العالى)

Bir hadisin râvisi ile Hz. Peygamber arasındaki isnad zincirini meydana getiren güvenilir râvi sayısının en az olmasını ifade eden terim (bk. İSNAD).

ALİ

(علی)

Ebü'l-Hasen Alî b. Ebî Tâlib el-Kureşî el-Hâşimî (ö. 40/661)

Hz. Peygamber'in damadı, Hulefâ-yi Râşidîn'in dördüncüsü.

Hicretten yaklaşık yirmi iki yıl önce (m. 600) Mekke'de doğduğu rivayet edilmektedir. Babası Hz. Peygamber'in amcası Ebû Tâlib, annesi de Fâtıma bint Esed b. Hâşim'dir. Ebû Tâlib'in en küçük oğludur. Mekke'de baş gösteren kıtlık üzerine Hz. Peygamber amcası Ebû Tâlib'in yükünü hafifletmek için onu himayesine almış, Hz. Ali beş yaşından itibaren hicrete kadar onun yanında büyümüştür. Hz. Muhammed'in peygamberliğine ilk iman edenlerdendir. Ancak Hz. Hatice ile aynı zamanda veya ondan hemen sonra yahut da Hz. Hatice ve Hz. Ebû Bekir'den sonra iman ettiği hususu, Ehl-i sünnet ile Şiîler arasında tartışılan bir konudur (bk. Câhiz, *el-ʿOsmâniyye,* s. 3-13). Bu sırada yaşının dokuz, on veya on bir olduğu rivayet edilir. Bu durumda onun Hz. Hatice'den sonra, yaşına göre, çocuklar arasında ilk inanan ve Hz. Peygamber'le birlikte ilk namaz kılan kimse olduğu ağırlık kazanmaktadır. Hz. Ali'nin hicretten önceki hayatı hakkında kaynaklarda fazla bilgi yoktur. Ancak hayatı, menkıbevî ve efsanevî rivayetlerle örülü Şiî kaynaklarda doğumundan itibaren en ince teferruatına kadar ve zengin kerametlerle dolu olarak anlatılır (bk. *Aʿyânü'ş-Şîʿa,* I, 323-562; İbn Şehrâşûb, I, 287 vd.; II, 3-377; III, 2-100).

Mekke müşriklerinin eza ve cefalarını gittikçe artırmaları ve hatta kendisini öldürme hazırlıklarına girişmeleri üzerine Medine'ye hicret etmeye karar veren Hz. Peygamber, Hz. Ali'yi, kendisini öldürmeye gelecek müşrikleri oyalamak ve yokluğunu gözlemek maksadıyla Mekke'de bırakmıştır. O da geceyi Peygamber'in yatağında geçirerek onun evde olduğu kanaatini uyandırmıştır. Daha sonra da Hz. Peygamber'in kendisine bıraktığı emanetleri sahiplerine iade edip yine onun emri uyarınca Resûlullah'ın kızı Fâtıma, kendi annesi Fâtıma ve yanındakilerle Mekke'den ayrılarak Kubâ'da Hz. Peygamber'e yetişmiştir. Hicretin beşinci ayında muhacirler ile ensar arasında yakınlık ve dayanışma sağlamak amacıyla kurulan **muâhât*** sırasında Hz. Peygamber Ali'yi kendisine kardeş olarak seçmiş, hicretin 2. yılının son ayında da onu kızı Fâtıma ile evlendirmiştir. Bu evlilikten Hasan, Hüseyin ve ölü doğan Muhsin adlı erkek çocukları ile Zeyneb ve Ümmü Külsûm adlı kız çocukları olmuştur. Hz. Ali Hz. Fâtıma'nın sağlığında başka evlilik yapmamıştır. Fâtıma'nın vefatından sonra ise birçok defa evlenmiş ve çok sayıda çocuğu dünyaya gelmiştir (bk. **ALİ EVLÂDI**).

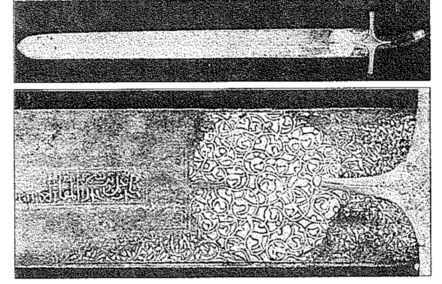
Hz. Ali Bedir, Uhud, Hendek ve Hayber başta olmak üzere hemen hemen bütün gazve ve seriyyelere katılmış, bu savaşlarda Resûl-i Ekrem'in sancaktarlığını yapmış ve daha sonraları menkıbevî bir üslûpla rivayet edilen büyük kahramanlıklar göstermiştir. Uhud'da ve Huneyn'de çeşitli yerlerinden yara almasına rağmen Hz. Peygamber'i bütün gücüyle korumuş, Hayber'de ağır bir demir kapıyı kalkan olarak kullanmış ve bu seferin zaferle sonuçlanarak yahudilere galebe çalınmasında büyük payı olmuştur. Fedek'te Benî Sa'd'a karşı gönderilen seriyyeyi (6/628) ve Yemen'e yapılan seferi (10/632) sevk ve idare etmiştir. Bu sonuncu sefer üzerine Benî Hemdân kabilesi Müslümanlığı kabul etmiştir. Tebük Gazvesi'nde ise Hz. Peygamber'in vekili olarak Medine'de kalmıştır.

Hz. Ali, Hz. Peygamber'e kâtiplik ve vahiy kâtipliği yapmış, Hudeybiye Antlaşması'nı da o yazmıştır. Evs, Hazrec ve Tay kabilelerinin taptıkları putlarla Mekke'nin fethinden sonra Kâbe'deki putları imha etme görevi ona verilmiştir. Hicretin 9. (631) yılında hac emîri olarak tayin edilen Hz. Ebû Bekir'e Mina'da yetişip o sırada inmiş bulunan Tevbe süre-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

sinin ilk yedi âyetini okumak, ayrıca müşriklerle müslümanların bu yıldan sonra hacda bir arada bulunamayacağını ve hiç kimsenin Kâbe'yi çıplak tavaf edemeyeceğini bildirmek üzere Peygamber tarafından görevlendirilmiştir. Hz. Peygamber vefat ettiğinde cenazenin yıkanması ve benzeri hizmetleri, vasiyeti üzerine Hz. Ali ile Resûlullah'ın yakın akrabasından Abbas, oğulları Fazl ve Kusem ile Usâme b. Zeyd yapmışlardır. Bu sırada Benî Sâide avlusunda toplanan ensar ve muhâcirîn Hz. Ebû Bekir'i halifeliğe seçince Ali ona, Hz. Fâtıma'nın altı ay sonra vuku bulan vefatına kadar biat etmemiştir. Hz. Ali'nin hilâfet makamında gözü olup olmadığı konusu, yahut Ebû Bekir'in hilâfete seçilmesini bir oldu bitti şeklinde değerlendirmesi, Ehl-i sünnet ile Şiîler arasında oldukça tartışmalıdır. Ancak durum ne olursa olsun o, Hz. Ebû Bekir'in halifeliğe seçilişinden sonra hilâfet konusunda hiçbir şekilde hak iddiasında bulunmadığı gibi Ebû Bekir'e biat eden ashâb-ı kirâm da halife seçiminde, Şiîler'in iddia ettiği nasla tayin veya veraset faktörünü göz önünde bulundurmamıştır. Onlar Ebû Bekir'i, gelişmekte olan İslâm devletinin savunma ve yayılmasını gerçekleştirebilecek, birliği ve düzeni koruyabilecek kabiliyette oluşu, Kureyş'e mensubiyeti, yaşı ve tecrübesi sebebiyle etrafında saygı uyandırışı, İslâmiyet'i kabuldeki önceliği ve Resûlullah'ın en yakın arkadaşı oluşu gibi vasıflarına dayanarak halife seçmişlerdir.

Hz. Ali ilk üç halife döneminde ne bir idarî görevde bulunmuş, ne de yapılan savaşlara katılmıştır. Sadece Halife Ömer'in Filistin ve Suriye seyahati sırasında Medine'de askerî vali olarak kalmış, Medine'de ikamet edip dinî ilimlerle uğraşmayı diğer görevlere tercih etmiştir. Kur'an ve hadis konusundaki derin ilminden dolayı hem Hz. Ebû Bekir'in hem de Ömer'in özellikle fıkhî meselelerde fikrine müracaat ettikleri bir sahâbî olmuştur. Hz. Ömer zamanında, Hz. Peygamber'in Mekke'den Medine'ye hicret ettiği günün İslâm tarihi için başlangıç kabul edilmesine dair teklif de onun tarafından yapılmış ve kabul edilmiştir. İkinci halife Ömer'in 23 (644) yılında âzatlı bir köle tarafından hançerlenmesi üzerine, vefat etmeden önce halife seçimi işini havale ettiği şûranın bir üyesi de Ali idi. O, bu şûra tarafından halifeliğe getirilen Hz. Osman zamanında cereyan eden bazı karışıklıklarla ona karşı girişilen hareketleri desteklememekle beraber, başta Talha b. Ubeydullah ve Zübeyr b. Avvâm olmak üzere bir kısım ashapla birlikte zaman zaman çeşitli tenkitlerde bulunmuştur. Halifeyi bazı icraatı, özellikle şer'î cezaların tatbik edilmemesi sebebiyle Kur'an ve Sünnet'ten uzaklaşmakla suçlamıştır. Hz. Ali'nin tenkit ettiği konular arasında, Hürmüzân'a farklı bir kısas uygulaması, içki içen ve sarhoş olarak namaz kıldıran Kûfe Valisi Velîd b. Ukbe'yi ancak ısrar karşısında cezalandırması, hac sırasında Mina'da seleflerinin aksine namazı iki yerine dört rek'at kıldırması, Şam Valisi Muâviye b. Ebû Süfyân'ın icraatını açıktan tenkit ettiği için Ebû Zer el-Gıfârî'yi Rebeze'ye sürmesi gibi hususlar sayılabilir. Ali b. Ebû Tâlib bu son vak'a üzerine Hz. Osman'a açıkça karşı çıkmış ve hatta halifeye rağmen Ebû Zer'i oğullarıyla birlikte Medine'den uğurlamıştır.

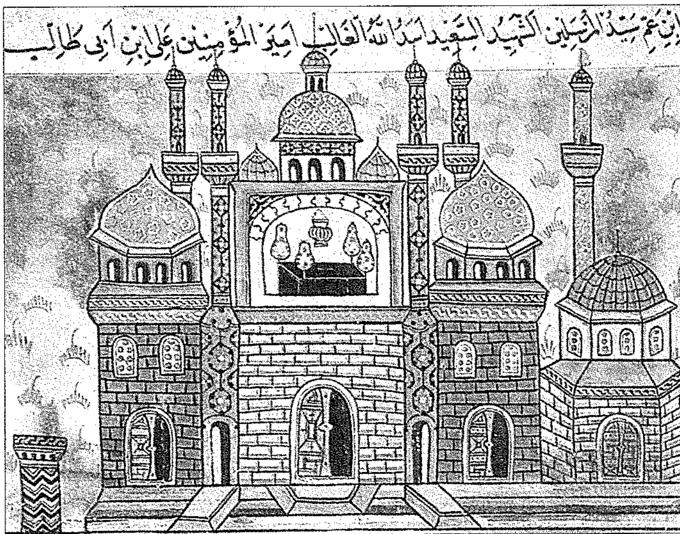


Hz. Ali'nin kılıçlarından biri ve bu kılıçtan bir detay (Topkapı Sarayı Müzesi Mukaddes Emanetler Bölümü, nr. 31 / 138)

Hz. Ali, Talha ve Zübeyr gibi önde gelen sahâbîlerin halifeyi bu tarzda tenkit etmiş olmaları, Mısır, Basra ve Kûfe'den yola çıkarak Medine'ye gelen ve idareye karşı ayaklanan isyancıları cesaretlendirmiş ve onlara bu sahâbîlerle görüşmelerde bulunma ve hatta halifenin hal'inden sonra hilâfet makamına geçme teklifini yapma cüretini vermiştir. Üç büyük sahâbî kendilerine yapılan bu teklifi şiddetle reddetmiş, bilhassa Hz. Ali isyancıları teşebbüs etmekte oldukları işten vazgeçirmek için ciddi ikaz ve nasihatlarda bulunmuştur; ancak onların halifenin evini kuşatmalarına engel olamamıştır. Olayların gelişmesi üzerine de oğulları Hasan ile Hüseyin'i halifenin evinin önünde nöbetçi olarak bırakmış ve ona karşı baştan beri sürdürdüğü yardımlarını esirgememiştir. Bütün bu tedbirlere rağmen halife isyancılar tarafından şehid edilmiştir (35/656).

Hz. Osman şehid edilince Ümeyye soyuna mensup olanlar Medine'den süratle uzaklaşmış ve böylece şehir bütünüyle isyancıların hâkimiyetine girmiştir. Daha sonra Abdullah b. Ömer, Sa'd b. Ebû Vakkās, Mugîre b. Şu'be, Muhammed b. Mesleme ve Üsâme b. Zeyd'in de aralarında bulunduğu ashap mescidde toplanarak yeni halife seçimine gitmişlerdir. Ali b. Ebû Tâlib kendisine yapılan hilâfet teklifini orada bulunan Talha ve Zübeyr'e yöneltmiş, fakat ısrar üzerine biatı kabul etmiştir. Bu biatın tarihi hakkında kaynaklarda farklı rivayetler bulunmaktadır. Bir kısmına göre (Taberî, I, 3066) biat Hz. Osman'ın şehid edildiği gün (18 Zilhicce / 17 Haziran), bir kısmına göre ise (İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 192) beş gün sonra oluşmuştur.

Biattan sonra Hz. Ali'yi bekleyen en önemli mesele, Hz. Osman'ın katillerinin cezalandırılması idi. Ancak ortada belirli



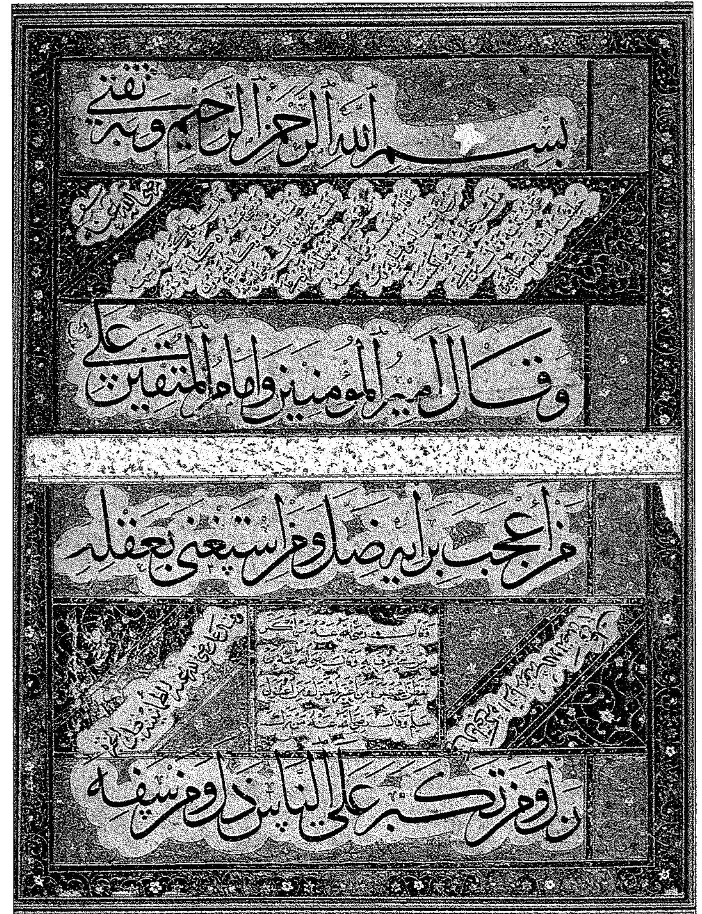
Matrakçı Nasuh'un Hz. Ali'nin mescid ve türbesini gösteren minyatürü (*Beyân-ı Menâzil-i Sefer-i Irâkeyn*, İÜ Ktp., TY, nr. 5964, vr. 58b)

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

bir katil yoktu. Sayıları binleri bulan bir kalabalık (Dîneverî, s. 163), "Osman'ı hepimiz öldürdük" diyorlardı. Halifenin şehre, tamamen hâkim durumda olan âsilerle hemen başa çıkamayacağı açıktı. Bu durumda ortalığın yatışmasını beklemek en doğru yoldu. Yeni halifeyi bu karara sevkeden muhtemel âmillerden biri de kendisine fiilen yalnız Medine'de biat edilmiş olması, diğer vilâyetlerde durumun henüz aydınlığa kavuşmamış bulunması idi. Nitekim Şam valisi ve Hz. Osman'ın yeğeni Muâviye, kendisini biata davet için gelen elçiye, Ali'nin isyancıların suç ortağı olduğunu iddia ederek red cevabı vermiş ve Osman'ın kanını dava edeceğini göstermişti. Bunun üzerine Hz. Ali, önceleri Hz. Osman'a karşı muhalefeti desteklerken şimdi kendisini halife olarak tanımak istemeyen Hz. Âişe'yi, ayrıca dört ay sonra Âişe'nin saflarına katılan Talha ve Zübeyr'i itaata davet için acele kuvvet toplamak ve Basra üzerine yürümek zorunda kaldı. Hz. Osman'ın katillerini cezalandırmayı samimi olarak isteyen, ancak uygun şartların doğmasını beklediği anlaşılan halifeye karşı Muâviye'nin gösterdiği bu menfi tutumun, ayrıca Mekke'de bulunan Emevî ailesi mensuplarının yanında yer alan bazı sahâbîlerin bu davranışlarının gerçek sebeplerini izah edebilmek, mevcut bilgilerle mümkün görünmemektedir.

Hz. Âişe'nin önderliğindeki ordu ile hilâfet ordusu basra önlerinde Hureybe mevkiinde karşılaştı (15 Cemâziyelâhir 36/9 Aralık 656). Tarihte Cemel Vak'ası adıyla meşhur olan savaş sonunda Hz. Ali galip geldi, Talha ve Zübeyr de dahil olmak üzere pek çok müslüman öldü. Bu savaşta ölenlere çok üzülen ve cenaze hizmetlerini bizzat yürüten halife, Âişe'yi hanımlardan oluşan bir heyet refakatinde Medine'ye gönderdi. Beytülmâldeki paraları ve savaş meydanında ele geçen mal ve silâhları ordusuna ganimet olarak dağıttıktan ve kendisine karşı harekete geçenlerle hesaplaştıktan sonra Muâviye'yi tekrar biata davet etti, fakat sonuç alamadı. Bu yüzden müslümanlar bu defa Sıffîn'de karşı karşıya geldiler (Zilhicce 36/Haziran 657). Süvari ve piyade kuvvetlerinin üç ay süren ve tarafları oldukça bıktıran mücadeleleri, "leyletü'l-herîr" adıyla meşhur olan 9-10 Safer 37 (27-28 Temmuz 657) gecesi cuma sabahına kadar bütün şiddetiyle devam etti. Halife, ünlü kumandanı Mâlik el-Eşter vasıtasıyla Muâviye ordusuna son ve öldürücü darbeyi indirmek üzere iken ümidini kaybeden Muâviye savaş meydanından kaçmaya karar verdi (Müberred, III, 1232; Taberî, I, 3330), fakat Mısır fâtihi Amr b. Âs imdadına yetişerek iki taraf arasındaki ihtilâfın halledilmesi için Allah'ın kitabının hakemliğine başvurulması tavsiyesinde bulundu. Bunun üzerine Muâviye büyük Şam mushafını beş mızrağın ucuna bağlatarak taşıttı, askerleri de yanlarında bulunan mushafları mızraklarının ucuna bağlayarak, "Ey Iraklılar! Savaşı bırakalım; Allah'ın kitabı aramızda hakem olsun!" diye bağırdılar. Bu hareket Ali b. Ebû Tâlib'in ordusundaki **kurrâ***nın üzerinde Amr'ın beklediği tesiri icra etti, halife bunun bir hile olduğu hususundaki ikazlarına rağmen ordusuna söz dinletemedi ve kurrâdan bir çoğunun ısrarıyla hakem kararına başvurulması teklifini kabule mecbur kaldı. Hz. Ali istemeyerek Ebû Mûsâ el-Eş'arî'yi hakem tayin etti, Muâviye de Amr b. Âs'ı hakem seçti. Taraflar Sıffîn'de, hakemlerin Allah'ın kitabı, gerektiğinde de Resûlullah'ın sünneti ile hükmetmeleri şartıyla anlaştılar (13 veya 17 Safer 37/31 Temmuz veya 4 Ağustos 657). Ancak 70.000 müslümanın öldüğü Sıffîn Savaşı'nın sonunda hakemlerin belirlenmesine rağmen halifenin ordusundaki Temîmliler'den bazıları, "Lâ hükme illâ lillâh" sloganıyla hakem olayına karşı çıktılar; Hz. Ali'nin hakem tayin etmek suretiyle işlediği hatadan tövbe etmesini ve Kur'ân-ı Kerîm'in buyruğuna uyarak (el-Hucurât 49/9) isyancılarla Allah'ın emrine itaat edinceye kadar savaşmasını istediler. Hz. Ali de Allah'ın bu emrini işin başında kendilerine hatırlatmasına rağmen kendisini dinlemediklerini, şimdi ise karşı tarafla bir anlaşmaya gidildiğini, dolayısıyla Kur'ân-ı Kerîm'in hükmüne göre (en-Nahl 16/91) bu anlaşmayı bozamayacağını bildirdi. Bunun üzerine, çoğunluğu Temîm kabilesine mensup yaklaşık 10.000 civarındaki asker halife ile birlikte Kûfe'ye dönmeyerek Kûfe yakınındaki Harûrâ'ya çekildiler. Halife Harûrâ'ya gidip onlarla konuştu, 6000 kişilik bir grup kendisiyle beraber Kûfe'ye döndü. Geride kalan ve daha sonra Hâricîler diye anılacak olan 4000 kişilik bir kuvvet ise Nehrevan'a gitti.

Bu arada hakemler ilk toplantılarını Ramazan 37 (Şubat 658) tarihinde Suriye-Irak yolu üzerindeki Dûmetülcendel'de yaptılar ve Hz. Osman'ın icraatının,



Hz. Ali'nin güzel sözlerinden derlenerek Nasrullah et-Tayyib tarafından yazılan sülüs-nesih levha (Şah Tahmasb murakkaatı, İÜ Ktp., FY, nr. 1422)

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

katlini gerektirecek bir gayri meşrûluk taşımadığı, dolayısıyla haksız yere öldürüldüğüne dair ilk kararlarını aldılar. Hz. Ali ise kuvvetlerini toplayıp yeniden Muâviye ile savaşmaya hazırlanıyordu. Bu arada Nehrevan'da bulunan Hâricîler'i ikna etmek için kendilerine mektup yazdıysa da sonuç alamadı. Hâricîler'in ashaptan Abdullah b. Habbâb ve hamile karısını sırf kendi görüşlerini paylaşmadığı için hunharca katletmeleri üzerine, Hâricî meselesini hallettikten sonra Şam'a yürümeye karar verdi. Nehrevan'daki Hâricîler Hz. Ali'nin kendilerine yaptığı teklifleri reddederek savaşı başlattılar. 9 Safer 38 (17 Temmuz 658) tarihinde vuku bulan şiddetli çarpışmada Hâricîler'in tamamına yakını hayatlarını kaybettiler. Hz. Ali bu savaştan sonra Şamlılar'a karşı harekete geçmek üzere Nuhayle'de konakladı. Kûfe'de kalan ve ehl-i Nuhayle denilen yaklaşık 2000 kişilik bir Hâricî topluluğuyla konuşarak onlardan ya kendisine iltihak edip Şamlılar üzerine yürümelerini veya geri dönmelerini istediyse de Hâricîler kendisini küfürle itham ederek bu isteğini geri çevirdiler. Yapılan savaşta birçoğu öldürüldü; geri kalanları da Mekke'ye kaçtı. Bütün bu hadiseler üzerine bıkkınlık ve yılgınlığa düşen askerleri artık savaşmak istemediklerini söyleyince, halife Kûfe'ye dönmek ve Muâviye'ye karşı faaliyetlerini durdurmak zorunda kaldı.

Esasen hakemler Dûmetülcendel'deki ilk toplantılarından sonra Şâban 38'de (Ocak 659) Ezruh'ta bir araya geldiklerinde, Ali b. Ebû Tâlib ile Muâviye b. Ebû Süfyân'ın her ikisinin de azledilerek halifenin bir şûra tarafından seçilmesi kararına varmışlardı. Bu karar önce Hz. Ali'nin hakemi Ebû Mûsâ tarafından açıklandı; söz sırası Muâviye'nin hakemi Amr b. Âs'a gelince o hilâfet makamına Muâviye'yi tayin ettiğini bildirdi. Ebû Mûsâ'nın bu karara karşı çıkmasına rağmen durum değişmemiş ve neticede hakem olayı hilâfet meselesini bir çıkmaza götürmüş, İslâm dünyasını da birtakım siyasî ve içtimaî huzursuzluklara sürüklemişti. Halkın bir kısmının Hz. Ali'yi, bir kısmının da Muâviye'yi halife olarak tanıması sebebiyle de ikili bir iktidar ortaya çıkmıştı. Hz. Ali hakem olayından sonra Kûfe'ye çekilip Muâviye'ye karşı yeni bir sefer için hazırlıklara başlamış, fakat savaşmaktan bıkmış sebatsız Iraklı askerlerden yeterli destek görememişti. Nihayet büyük gayret sarfederek 40.000 kişilik bir ordu teşkil edebilmiş ve sefere hazırlanmıştı. Ancak Kûfe'de, intikam arzusu ile yanıp tutuşan Hâricî Abdurrahman b. Mülcem tarafından zehirli bir hançerle sabah namazında yaralanmış, aldığı yaranın tesiriyle iki gün sonra 19 veya 21 Ramazan 40'ta (26 veya 28 Ocak 661) vefat etmiş ve Kûfe'ye (bugünkü Necef) defnedilmişti. Bu sırada Muâviye Suriyeliler'in tam desteğini sağlayarak başta Mısır olmak üzere Hz. Ali'nin hâkimiyetindeki birçok yeri ele geçirmiş ve Emevî Devleti'nin temellerini atmıştı.

Ali b. Ebû Tâlib ortaya yakın kısa boylu, koyu esmer tenli, iri siyah gözlü olup sakalı sık ve genişti; yüzü güzeldi, gülümserken dişleri görünürdü. Kendisine Hz. Peygamber tarafından verilen "Ebû Türâb" lakabından başka "el-Murtazâ" ve "Esedullâhi'l-gālib" gibi lakapları da vardır. Çocukluğunda puta tapmadığı için daha sonraları "Kerremallahu vecheh" dua cümlesiyle anılmıştır. Onun, İslâm'ın yayılış tarihinde ve müslümanlar arasındaki ilim, takvâ, ihlâs, samimiyet, fedakârlık, şefkat, kahramanlık ve şecaat gibi yüksek ahlâkî ve insanî vasıflar bakımından müstesna bir mevkie sahip bulunduğunu, Kur'an ve Sünnet'i en iyi bilenlerden biri olduğunu hemen hemen bütün Sünnî ve Şiî kaynaklar ittifakla belirtirler. O aynı zamanda tasavvuf dünyası için de vazgeçilmez bir isim olması sebebiyle İslâm tasavvuf edebiyatında, özellikle Türk kültüründe ayrı bir anlam ve önemle ele alınmıştır. Her şeye rağmen Hz. Ali'nin tarihî şahsiyetini, meziyetlerini ve özelliklerini tam anlamıyla doğru bir şekilde belirleyebilmek çok güçtür; çünkü gerek faaliyetleri gerekse kendisine atfedilen konuşmaları ve şiirleri hakkında son derece farklı rivayetler mevcuttur. Kesin olan husus, onun Kur'an ve Sünnet'e tam anlamıyla bağlı, dünyevî işlerden uzak kalmayı dileyen, İslâm tarihinin Cemel, Sıffîn, Nehrevan gibi talihsiz vak'aları sonunda göz yaşı döküp muhaliflerinin iman ve hidayetleri için dua edecek kadar hassas, takvâ sahibi ve idealist bir mümin olduğudur. Ancak Şiî dünyası, onun İslâm kamuoyunda benimsenmiş olan özellikleriyle yetinmeyip bir fırka olarak teşekküllerindeki esas ve temel unsur olan imâmet vasfı ve hakkı üzerinde ısrarla durur ve bu hususta Kur'ân-ı Kerîm ve Sünnet'in mantığıyla çoğu zaman uyuşmayan pek çok asılsız menkıbeler ve hatta hadisler ileri sürer. Onlara göre Ali b. Ebû Tâlib, bizzat Hz. Peygamber tarafından Allah'ın emriyle kendisinden sonra ümmetin başına imam ve halife olarak tayin edilmiş, Hz. Peygamber de nübüvvetinin ilk yıllarından başlamak üzere muhtelif vesile ve delillerle bu konuyu ümmetine bildirmiş veya göstermiştir. Ancak Şiîler'in bu görüşünü İslâm'ın genel prensipleri ve hukuk anlayışıyla bağdaştırmak mümkün görülmediği gibi, bunun büyük müslüman çoğunluğunun telakkisine ve tarihî gerçeklere de ters düştüğünü söylemek lâzımdır (ayrıca **bk. HİLÂFET, İMÂMET, ŞİA**).

BİBLİYOGRAFYA :

Buhârî, "Ferâʾiż", 3; Müslim, "Cihâd", 51, 52, 54, 56; Vâkıdî, *el-Meġāzî*, II, 562-563; III, 984-988, 1079-1083, ayrıca bk. İndeks; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 245-247, ayrıca bk. İndeks; İbn Sa'd, *eṭ-Ṭabaḳāt*, III, 19-40; Câhiz, *el-ʿOs̱mâniyye* (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1374/1955, s. 3-13; a.mlf., *Risâle fi'l-Ḥakemeyn* (nşr. Ch. Pellat), *el-Meşrıḳ*, LII/4-5, Beyrut 1958, s. 417-491; İbn Kuteybe, *el-Maʿârif* (Sâvî), s. 88-96; Dîneverî, *el-Aḫbârü'ṭ-ṭıvâl* (nşr. Abdülmün'im Âmir), Kahire 1960, s. 163; Müberred, *el-Kâmil* (nşr. M. Ahmed ed-Dâlî), Beyrut 1406/1986, I, 422-429; III, 1079-1080, 1098-1100, 1105-1108, 1114, 1122, 1232, ayrıca bk. İndeks; Ya'kûbî, *Târîḫ*, II, 178-214; Taberî, *Târîḫ* (de Goeje), I, 3066-3476, ayrıca bk. İndeks; İbn Abdürabbih, *el-ʿİḳdü'l-ferîd*, IV, 310-361; Mes'ûdî, *Mürûcü'ẕ-ẕeheb* (Abdülhamîd), II, 358-438; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 190-406; a.mlf., *Üsdü'l-ġābe*, IV, 91-125; Muhibbüddin et-Taberî, *er-Riyâżü'n-naḍire fî menâḳıbi'l-ʿaşere*, Beyrut 1405/1984, III, 103-239; D. M. Donaldson, *The Shi'ite Religion*, London 1933; Tâhâ Hüseyin, *el-Fitnetü'l-kübrâ II: ʿAlî ve benûh*, Kahire 1966; Atâ Mahy-ud-din, *Ali-The Super Man*, Lahore, ts.; Abdülbâki Gölpınarlı, *Mü'minlerin Emîri Hz. Ali*, İstanbul 1978; M. Javad Chirri, *The Brother of the Prophet Mohammed (The İmam Ali)*, Michigan 1979-82, I-II; E. Ruhi Fığlalı, *İbâdiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, Ankara 1983; a.mlf., *İmâmiyye Şîası*, İstanbul 1984; Sulayman Kattanî, *İmam Ali-Source of Light, Wisdom and Might*, Cambridge 1983; Muhammed Seyyid el-Vekîl, *Cevle târîḫiyye fî ʿaṣri'l-ḫulefâʾi'r-râşidîn*, Cidde 1406/1986, s. 417-620; Hans-Jürgen Kornrumpf, "Untersuchungen zum Bild ʿalīs und des frühen Islams bei den Schiiten", *Isl.*, XLV/1-2 (1969), s. 1-63; C. L. Huart, "Ali", *İA*, I, 306-310; L. Veccia Vaglieri, "ʿAlī b. Abī Ṭālib", EI^2 (İng.), I, 381-386; Muhammed Hamîdullah — Murtazâ Hüseyin Fâzıl, "ʿAlî b. Ebî Ṭâlib", *UDMİ*, XIII/2, s. 24-72; I. K. Poonawala a E. Kohlberg, "ʿAlī b. Abī Ṭāleb", *EIr.*, I, 838-848.

Şiî kaynakların başlıcaları şunlardır: Küleynî, *el-Uṣûl mine'l-Kâfî*, Tahran 1368, I-II; Şeyh Müfîd, *Evâʾilü'l-maḳâlât*, Tebriz 1364; a.mlf., *el-İfṣâh*, Necef 1368; İbn Şehrâşûb, *Menâḳıbü Âli Ebî Ṭâlib*, Necef 1375-76/1956, I, 287 vd.; II, 3-377; III, 2-100; Muhammed b. Yûsuf el-Gencî *Kifâyetü'ṭ-ṭâlib fî menâḳıbı ʿAlî b. Ebî Ṭâlib* (nşr. Muhammed Hâdî el-Emînî), Tahran 1404; Ebû Ca'fer Rüstem et-Taberî, *el-Müsterşid*, Necef, ts.; Muhammed Rızâ, *el-İmâm ʿAlî b. Ebî Ṭâlib*, Beyrut, ts.; *Aʿyânü'ş-Şîʿa*, I, 323-562.

 ETHEM RUHİ FIĞLALI

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

İlmî Şahsiyeti. Hz. Ali ashâb-ı kirâm arasında Kur'an, hadis ve özellikle fıkıh alanındaki bilgileriyle kendini kabul ettirmiş bir otoritedir. Rivayet ettiği hadislerin çoğu fıkhî konulara dair olup bunları Hz. Peygamber'den ve Hz. Ebû Bekir, Ömer, Mikdâd b. Esved ve hanımı Hz. Fâtıma'dan duymuştur. Kendisinden de oğulları Hasan, Hüseyin, Muhammed el-Hanefiyye, diğer sahâbîlerden Abdullah b. Mes'ûd, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Ömer, Ebû Hüreyre, Berâ b. Âzib, Ebû Saîd el-Hudrî ve daha başkaları, ayrıca Ebü'l-Esved ed-Düelî, Ebû Vâil Şakîk b. Seleme, Şa'bî, Abdurrahman b. Ebû Leylâ ve Zir b. Hubeyş gibi birçok tâbiî rivayette bulunmuşlardır. Rivayet ettiği hadislerin tamamı 586'dır. Bunlardan yirmisi hem Buhârî hem de Müslim'de yer almakta, ayrıca dokuzu sadece *Ṣaḥîḥ-i Buḫârî*'de, on beşi de *Ṣaḥîḥ-i Müslim*'de bulunmaktadır. Resûl-i Ekrem ile çoğu zaman beraber bulunması sebebiyle rivayet ettiği hadisler içinde onun **şemâil***ine, ibadet ve dualarına dair olanlar daha çoktur. Hz. Peygamber zamanında yazdığı ve devamlı olarak kılıcının kınında taşıdığı bir hadis **sahîfe***si vardı. Bizzat kendisinin belirttiğine göre bu sahîfe diyete dair hükümlerle düşman elindeki bir esiri kurtarmanın yolları, bir kâfir için müslümanın öldürülemeyeceği, Medine'nin Harem bölgesi sınırları gibi konulardaki hadisleri ihtiva etmekteydi (Buhârî, "ʿİlim", 39, "Cihâd", 171, "Cizye", 10, 17). Söz konusu sahîfe, Rifat Fevzi Abdülmuttalib tarafından muhtevası tahlil edilerek *Ṣaḥîfetü ʿAlî b. Ebî Ṭâlib* adıyla Kahire'de yayımlanmıştır (1406/1986). Hz. Ali, Kur'ân-ı Kerîm ile bu sahîfenin dışında Hz. Peygamber'den özel bir tâlimat almadığını ve başka bir şey yazmadığını ısrarla belirtmiştir (bk. Müslim, "Eḍâḥî", 43-45). Hilâfeti zamanında, hadislerin dikkatle rivayet edilmesini temin maksadıyla, Hz. Peygamber'e aidiyetini kesin olarak bilmediği hadisleri nakledenlere, onları Resûl-i Ekrem'den duyduklarına dair yemin ettirirdi (Tirmizî, "Tefsîr", 4). Herkesçe bilinen hadislerin rivayet edilmesi gerektiğini söyler, bu vasfı taşımayan ve güvenilmeyecek derecede zayıf olan (**münker***) rivayetlerle meşgul olmayı menederdi.

Kur'ân-ı Kerîm konusundaki derin bilgisinden faydalanmak isteyenleri kendisine soru sormaya teşvik eder, âyetlerin nerede ve ne zaman nâzil olduğunu çok iyi bildiğini söylerdi. Zira Hz. Peygamber daha hayatta iken Kur'ân-ı Kerîm'in tamamını ezberlemiş bulunan ve onun meselelerine hakkıyla vâkıf olan sayılı sahâbîlerden biri de o idi. Ne yazık ki aşırı taraftarları hadis konusunda yaptıkları gibi tefsir ilminde de ona birçok görüş nisbet ettikleri için, Kur'an tefsirine dair güvenilebilir pek az kanaati kaynaklara intikal edebilmiştir. Ondan rivayet edilen tefsire dair bilgilerin güvenilir üç **tarik***i şöyledir: 1. Hişâm b. Hassân el-Ezdî - Muhammed b. Sîrîn - Abîde es-Selmânî - Ali b. Ebû Tâlib. 2. Abdullah b. Abdurrahman b. Ebû Hüseyin - Ebü't-Tufeyl Âmir b. Vâsile el-Leysî - Ali b. Ebû Tâlib. 3. Zührî - Ali b. Zeynelâbidîn - babası Hüseyin b. Ali - babası Ali b. Ebû Tâlib. Talebesi Ebû Abdurrahman es-Sülemî, Ali b. Ebû Tâlib'den daha güzel Kur'an okuyan birini görmediğini söylemiştir. Ondan **arz*** yoluyla kıraat öğrenen diğer tâbiîler arasında Ebü'l-Esved ed-Düelî ve Abdurrahman b. Ebû Leylâ da bulunmaktadır.

Ali b. Ebû Tâlib Yemen'de kadılık yapmıştır. Hz. Peygamber Hâlid b. Velîd'den sonra onu bu görevle Yemen'e göndermek istediği zaman, kendisi ilmî durumunun böyle bir vazifeyi başarıyla yürütmeye elverişli olmadığını ileri sürmüş, fakat Hz. Peygamber elini onun göğsüne koyarak kendisini teskin etmiş, Allah Teâlâ'nın ona doğruyu ilham edeceğini ve hakkı söyleteceğini belirterek tereddütlerini gidermiş, orada nasıl hükmetmesi gerektiğini öğretmiştir (Ebû Dâvûd, "Aḳḍiye", 6; Tirmizî, "Aḥkâm", 5; *Müsned*, I, 83, 88, 111, 136, 149, 156). Vedâ haccında Hz. Peygamber'le birlikte haccetmek için Yemen'den yola çıkmış ve Mekke'de buluşmuşlardır. Onun hukuk bilgisi ve hüküm vermedeki başarısı Hz. Ömer tarafından, "En isabetli hüküm verenimiz Ali idi" şeklinde ortaya konulmuştur (Buhârî, "Tefsîr", 2/6). Bu sebeple ilk üç halife önemli meselelerde onun fikrini almayı ihmal etmemişlerdir. Diğer sahâbîler de görüşlerinin doğruluğuna inandıkları için hakkında fikir beyan ettiği dinî bir meseleyi başkalarına sorma ihtiyacını duymamışlardır. Ashabın en âlim simalarından biri olduğu halde ondan İbn Ömer, İbn Abbas gibi genç sahâbîlerden daha az bilgi nakledilmesinin sebebi, hilâfet yıllarının tamamen savaşlarla ve ortaya çıkan fitneleri bastırmakla geçmiş olması, geniş fıkıh ve tefsir bilgilerini genç nesillere aktarmaya fırsat bulamamasıdır. Ötekilerin bu konudaki en büyük avantajları, Hz. Ali'ye nisbetle daha uzun bir ömür yaşamış olmalarıdır. Muhammed Revvâs Kal'acî'nin derleyip yayımladığı *Mevsûʿatü fıḳhi ʿAlî b. Ebî Ṭâlib* (Dımaşk 1403/1983, 648 sayfa) adlı esere bakarak onun İslâm hukuku sahasındaki geniş kültürü hakkında fikir sahibi olmak mümkündür.

Hz. Ali'nin nahiv ilminin esaslarını ortaya koyduğuna dair rivayetin güvenilir bir kaynağı yoktur. **Cifr*** ilminin ona nisbet edilmesi ise tamamen asılsız bir iddiadır.

Fesahati ve üstün hitabeti ile de tanınan Hz. Ali'nin güzel ve hikmetli sözleri kaynaklarda nakledilegelmiştir; fakat onun düşünce ve hitabetine has özelliklerden yoksun siyasî-dinî görünümlü bazı hitabe ve mektupları şair ve edip Şerîf er-Radî (ö. 359/969) tarafından bir araya getirilmiştir (bk. **NEHCÜ'l-BELÂGA**). Şîîler bu eserdeki sözlerin Hz. Ali'ye ait olduğunda şüphe etmedikleri halde Sünnîler bunları haklı olarak tereddütle karşılamakta ve bu rivayetlerin çoğunun onunla bir ilgisi bulunmadığını kabul etmektedirler. Ali b. Ebû Tâlib'e nisbet edilen ve birçok şerhleri yazılan *Envârü'l-ʿuḳûl min eşʿâri vaṣiyyi'r-Resûl* adlı divanın da onunla bir ilgisi yoktur. *Dîvânü emîri'l-mü'minîn ʿAlî b. Ebî Ṭâlib* vb. adlarla anılan bu eser birçok defa basılmıştır (bk. Serkîs, *Muʿcem*, I, 1354). Aynı şekilde ona nisbet edilen *el-Ḳaṣîdetü'z-zeynebiyye, el-Ḳaṣîdetü'z-zebûriyye, el-Ḳaṣîdetü'l-cülcülûtiyye, Muḫammes, Cünnetü'l-esmâ', Münâcât* gibi eserler de bulunmaktadır (bk. Sezgin, II, 279-281). Güvenilir hiçbir kaynakta Hz. Ali'nin herhangi bir eserinden söz edilmediği gibi onun eşsiz fesahat ve belâgatı yanında bu beyitlerin ona aidiyetini kabul etmek de mümkün değildir. Ayrıca Hz. Ali'nin hikmetli sözlerinden derlendiği ileri sürülen *Elf kelime* (Beyrut 1329), *Emsâlü'l-İmâm ʿAlî* (İstanbul 1302), *Ġurerü'l-ḥikem ve dürerü'l-kilem* (Leiden 1774), *Maṭlûbü külli ṭâlib min kelâmi ʿAlî b. Ebî Ṭâlib* (Leipzig 1837) gibi kitaplar da bulunmaktadır.

Hz. Ali'nin hikmetli sözlerinden bazıları şunlardır: "İnsanlara anlayacakları şeyleri (veya hadisleri) söyleyiniz. Aksi halde Allah ve Resulü'nün yalanlanmasına gönlünüz razı olur mu?" "İnsanlar uykudadır; öldükleri zaman uyanacaklardır." "Kişi bilmediğinin düşmanıdır." "Her şey azaldıkça, ilim ise arttıkça kıymetlenir." "Size en büyük âlimin kim ol-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

duğunu haber vereyim mi? Allah'ın kullarına onun yasaklarını cazip göstermeyen, Allah'ın verdiği mühlete aldanıp da onlara ilâhî azaptan kurtulduklarını telkin etmeyen ve O'nun rahmetinden ümit kesilmesine sebep olmayan kimsedir."

Fazileti. **Aşere-i mübeşşere***den olan Hz. Ali'nin fazilet ve menkıbelerine dair rivayetler, Ahmed b. Hanbel'in de dediği gibi, diğer sahâbîler hakkında nakledilen rivayetlerle kıyaslanamayacak kadar çoktur. Bazı ilim adamlarına göre, Hz. Ali'ye muhalif olan Emevî yöneticilerden bir kısmının onun faziletleri hakkında rivayette bulunanları tehdit etmeleri, buna karşılık sahâbîlerin onunla ilgili olarak Hz. Peygamber'den duydukları her sözü, gördükleri her olayı özellikle tesbit etmeye gayret etmeleri bu rivayetlerin çoğalmasına imkân hazırlamıştır. Diğer taraftan Şiîler'le onu bâtıl davaları adına istismar eden fırkalar, fazileti konusundaki sahih haberlerle yetinmemişler, daha onun sağlığında, diğer halifelerden üstünlüğüne dair kendisini bile rencide eden hadisler uydurmuşlardır. Nitekim Şiî âlimlerden İbn Ebü'l-Hadîd, **fezâil*** ile ilgili uydurma hadislerin ilk defa Şiîler tarafından ortaya konduğunu ve Ali b. Ebû Tâlib hakkında pek çok hadis uydurulduğunu söylemektedir (*Şerḥu Nehci'l-belâġa*, III, 26). Gerek onun gerekse ehl-i beytinin fazileti konusunda Kûfeliler'ce 300.000'den fazla hadis uydurulduğuna dair rivayet (İbn Arrâk, I, 407) mübalağalı olsa bile, bu konuda yine de bir fikir vermektedir. İmam Nesâî'yi Hz. Ali'nin faziletlerine dair rivayet edilebilir durumdaki hadisleri *Kitâbü'l-Ḫaṣâ'iṣ fî fażlı ʿAlî b. Ebî Ṭâlib* adlı eserde (Kahire 1308) toplamaya sevkeden önemli sebeplerden biri, onun hakkında pek çok hadisin uydurulmuş olmasıdır. Bununla beraber eserde yer alan Hz. Ali ile ilgili kırk kadar konudaki 200'e yakın rivayetin hepsi de aynı sağlamlıkta değildir. Ahmed b. Hanbel *Kitâbü Feżâ'ili'ṣ-ṣaḥâbe* adlı eserinde (Mekke 1403/1983) Hz. Ali'nin faziletlerine dair rivayetlerden 300 kadarını toplamıştır (II, 563-728). Eseri neşre hazırlayan Vasiyyullah b. Muhammed Abbas'ın titiz çalışmalarından anlaşıldığına göre bu rivayetlerin elliye yakını **sahih***, pek azı **hasen***, on yedisi **mevzû***, geri kalanları da güvenilemeyecek derecede **zayıf***tır.

Hz. Ali'nin faziletleri hakkında aşırı Şiî guruplar (**Gāliyye***) tarafından uydurulan hadislerin önemli bir kısmı İslâmî ölçülerle bağdaşmayacak mahiyettedir. Meselâ öldükten sonra onun dünyaya tekrar döneceğine veya öldürülmeyip hâlâ yaşadığına, onda ilâhî bir özellik bulunduğuna, bulutta gizlendiğine, gök gürültüsünün onun sesi, şimşeğin de kamçısı olduğuna ve Hz. Peygamber'den sonra onun peygamber olarak gönderileceğine dair rivayetler bu kabildendir. Öte yandan Hz. Peygamber ile Hz. Ali'nin aynı nurdan yaratıldıklarına, meleklerin onlar için yedi yıl istiğfar ettiğine, Hz. Ali'nin insanların en hayırlısı olduğunu inkâr edenlerin dinden çıktığına dair rivayetlerle benzeri pek çok haberin Hz. Peygamber tarafından söylenmediği muhakkaktır (İbn Arrâk, I, 351-371, 392-407; Şevkânî, s. 342-384). Kurân-ı Kerîm'deki "sebîl, sırât-ı müstakîm, vesîle, hablüllah, el-urvetü'l-vüskā, nur, hüdâ, hâdî, şâhid, sıddîk, fâruk, iman, islâm, rıdvan, ihsan, cennet" gibi terimlerle Hz. Ali'nin kastedildiğini, bazan Hz. Peygamber'e isnad ettikleri uydurma hadislerle, bazan da İbn Abbas, İmam Bâkır gibi sahâbî ve âlimlere nisbet ettikleri yorumlarla ispatlamaya çalışmışlardır (İbn Şehrâşûb, III, 71-103). Hz. Ali'ye bağlılıkta İslâmiyet'le bağdaştırılamayacak tarzda aşırı davranan fırkalar içinde onun Hz. Peygamber'e denk veya ondan üstün olduğuna inananlar bulunduğu gibi, onu Hz. Peygamber'i nebî olarak gönderen ilâh kabul edenler de vardır (*EIr.*, I, 845-846). Bu sebeple Ali ile ilgili olarak uydurulan haberler birbirinden farklı karakterler arzetmektedir.

Hz. Ali'nin faziletlerine dair, yukarıda zikredilenler gibi asılsız olmamakla beraber, muhaddislerin birçoğu tarafından zayıf olarak değerlendirilen rivayetler de vardır. Bunlardan biri şöyledir: Bir gün Hz. Peygamber'e kızartılmış bir kuş takdim edilmişti. O da Allah Teâlâ'ya, "Bunu benimle yemek üzere en sevdiğin kulunu gönder" diye dua etti. Derken Ali geldi; birlikte yediler (Mübârekfûrî, X, 223-225; diğer rivayetleri için bk. Heysemî, IX, 125-126; İbn Hacer el-Askalânî, *el-Meṭâlibü'l-ʿâliye*, IV, 61-63). Hadisin çeşitli rivayetlerinde Hz. Âişe'nin veya Enes b. Mâlik'in, kendi yakınlarından birinin bu şerefe nâil olmasını istedikleri için kapıya kadar gelmesine rağmen Ali'yi içeri almadıkları, fakat sonunda onu kabul etmek zorunda kaldıkları anlatılmaktadır. Tirmizî hadisin zayıf (garîb) olduğunu söylemektedir. Hz. Ali ile ilgili olarak hadis âlimlerinin üzerinde en çok tartıştığı rivayetlerden biri de "أنا مدينة العلم..." hadisidir. Hz. Peygamber'den sonra ilim ve hikmet kaynağının Ali olduğunu ifade eden bu haber, "أنا مدينة العلم وعلى بابها" veya "أنا دارالحكمة وعلى بابها" gibi değişik lafızlarla da rivayet edilmiştir. Hz. Ali'nin Resûlullah'tan **gayb*** ilmini öğrendiği, ondan mânevî ilimler tahsil ettiği, bu sebeple de ilim öğrenmek isteyenin mutlaka ondan feyiz alması gerektiği iddiası bu rivayete dayandırıldığı gibi, hilâfetin sadece Ali ve evlâdına ait bir hak ve imtiyaz olduğu görüşü de bu ilim telakkisiyle desteklenmektedir. Ancak daha Resûl-i Ekrem'in sağlığında ve sonraki devirlerde kıraat, tefsir, hadis, fıkıh gibi dinî ilimlerin muhtelif sahâbîlerden öğrenildiği bilinmektedir. Bu sebeple ilim kapısının sadece Hz. Ali olduğunu ileri sürmek isabetli bir görüş değildir. Onun Hz. Peygamber'den özel bir ilim ve tâlimat almadığı da -yukarıda belirtildiği üzere- kendi ifadesiyle sabittir. Dolayısıyla bu hadise dayanarak mânevî ilimlerin sadece onun vasıtasıyla elde edilebileceğini iddia etmek mümkün değildir. Tirmizî hadisin "أنا دارالحكمة" rivayetini almış ("Menâḳıb", 20), bu rivayetin garîb ve münker olduğunu ifade etmiştir. İbnü'l-Cevzî gibi âlimler hadisin mevzû olduğunu belirtirken Hâkim muhtelif rivayetlerini vererek sahih olduğunu ileri sürmüş (*el-Müstedrek*, III, 126-127), Zehebî ise Hâkim'in görüşüne katılmayarak mevzû olduğunda hiçbir şüphe bulunmadığını söylemiştir. İbn Hacer her iki görüşe de katılmayarak hadisin hasen olduğunu ifade etmiştir. *el-Burhânü'l-celî fî taḥḳīḳi intisâbi'ṣ-ṣûfiyye ilâ ʿAlî* adlı eserinde İbn Teymiyye'ye ve diğer bazı âlimlere ağır hakaretler ederek Hz. Ali'ye mânevî velâyetin verildiğini ispata çalışan Ahmed b. Muhammed b. Sıddîk el-Gumârî, söz konusu hadisin sahih olduğuna dair *Fetḥu'l-melîki'l-ʿalî bi-ṣıḥḥati ḥadîs̱i bâbi medîneti'l-ʿilm ʿAlî* adıyla bir kitap yazmıştır (Kahire 1389/1969, 117 s.). Muhaddislere rağmen bu hadisin sahih olduğunu kabul eden tasavvuf erbabı, Hz. Ali'nin yoğun hilâfet işleri sebebiyle tasavvufun esaslarını geniş bir şekilde açıklamaya fırsat bulamamış olsa bile bu ilmin esaslarını Hz. Peygamber'den öğrendiğini, bu esasları ondan da Hasan-ı Basrî'nin elde ettiğini ileri sürerler. Hadis âlimleri bu görüşe de karşı çıkarak Hasan-ı Basrî'nin Hz. Ali'yi kısa bir süre görmekle beraber

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

ona talebelik etmediğini belirtirler (İbn Hacer el-Askalânî, *Tehẕîbü't-Tehẕîb*, II, 263-267).

Hz. Ali'nin faziletine dair sahih hadisler de vardır. Aşırı Şiî gruplar çok defa bu rivayetlerle yetinmeyerek onlara çeşitli ilâveler yapmışlar ve böylece ilk halifenin Ali b. Ebû Tâlib olması lâzım geldiği hususundaki iddialarını güçlendirmek istemişlerdir. Bu nevi rivayetlerin en meşhuru Gadîr-i Hum (غديرخم) hadisidir. Gadîr-i Hum'a dair haberlerin en güvenilir olanı Zeyd b. Erkam'ın rivayet ettiği hadistir. Buna göre, Hz. Peygamber Mekke ile Medine arasında bulunan Hum suyu başında bir konuşma yapmış, Allah'a hemdü senâdan ve ashabına bazı öğütlerde bulunduktan sonra onları vefatını müteakip Allah'ın kitabına sarılmaya ve Ehl-i beyt'ine sahip çıkmaya teşvik etmiştir (Müslim, "Feżâ'ilü'ṣ-ṣaḥâbe", 36; *Müsned*, IV, 366-367). İbn Mâce'nin *es-Sünen*'indeki Berâ b. Âzib'den rivayet edilen zayıf bir hadise göre Hz. Peygamber hacdan dönerken yolda bir yerde konaklamış, namaz kılınacağını ilân ettikten sonra Hz. Ali'nin elini tutmuş, "Ben müminlere kendi canlarından daha yakın değil miyim?" diye sormuş "Evet" cevabını aldıktan sonra da, "Ben kimin dostu isem bu da onun dostudur. Allahım! Onu sevenleri sen de sev, ona düşman olanlara sen de düşman ol!" demiştir (İbn Mâce, "Muḳaddime", 11). Şiî kaynaklarda ise bu olay çok farklı bir şekilde verilmektedir. Onlara göre, Hz. Peygamber hac vazifesini ifa edip Medine'ye dönerken Ali'yi kendisinden sonra halife olarak ilân etmesini emreden âyet nâzil olmuş, fakat Peygamber bu tebligatı, ashap arasında kargaşanın çıkmayacağı uygun bir zamanda yapmak düşüncesiyle biraz geciktirmeyi düşünmüş, bunun üzerine sahâbîler dağılıp gitmeden tebliğ etmesi gerektiğine dair ikinci bir âyet nâzil olmuştur. Allah Teâlâ, "Ey Resulüm! Rabbinden sana indirileni tebliğ et, eğer bunu yapmazsan, O'nun elçiliğini ifa etmemiş olursun; Allah seni insanlardan koruyacaktır" (el-Mâide 5/67) âyetini bu maksatla inzal etmiştir. Hz. Ali'nin halife tayin edildiğini tebliğ etmekten dolayı kendisine herhangi bir zarar gelmeyeceğini anlayan Hz. Peygamber Gadîr-i Hum'da konaklama emri vermiştir. Yüksekçe bir yere çıkıp Ali'yi sağına almış, yakında rabbine kavuşacağını belirttikten sonra Allah'ın kitabı ile Ehl-i beyt'ine sarıldıkları takdirde doğru yoldan sapmayacaklarını söylemiş, daha sonra Hz. Ali'nin pazılarından tutarak, "Ben kimin dostu isem bu Ali de onun dostudur. Allahım! Onu dost bilene dost, düşman bilene düşman ol; ona yardım edene yardım et, onu yardımsız bırakanı da perişan et!" demiştir. Öğle namazını kıldırdıktan sonra Ali'nin emîrü'l-mü'minîn selâmı ile selâmlanarak tebrik edilmesini emretmiş, Peygamber zevceleri de dahil olmak üzere kadın erkek bütün sahâbîler onu kutlamışlardır (*Aʿyânü'ş-Şîʿa*, I, 290). Bu konudaki uydurma rivayetlerden birine göre Hz. Peygamber onun halifeliğini, "Ali benim vasîm, kardeşim ve benden sonraki halifemdir. Onun sözlerini dinleyiniz ve ona itaat ediniz" diyerek ilân etmiş, fakat sahâbîler Peygamber'e karşı gelerek bu hadisi gizlemişlerdir (Ali el-Kārî, s. 433). İbn Kesîr Gadîr-i Hum olayına dair bazı rivayetleri *es-Sîretü'n-nebeviyye*'de (IV, 414-426), Heysemî de *Mecmaʿu'z-zevâ'id*'de (IX, 103-109) değerlendirmişlerdir. İbn Kesîr'in belirttiğine göre (IV, 414) Taberî, Gadîr-i Hum'la ilgili bütün rivayetleri iki cilt hacmindeki bir eserde toplamıştır. Öte yandan Hz. Peygamber'in hilâfeti vasiyet yoluyla Ali'ye tahsis ettiğine dair Şiîler tarafından ileri sürülen rivayetlerin de asılsız olduğunu söylemek gerekir. Nitekim bu iddia Hz. Âişe'ye söylendiği zaman, "Tuhaf şey, Resûlullah Ali'ye ne zaman vasiyet etmiş?" diyerek menfi kanaatini belirtmiştir (Buhârî, "Vaṣiyyet", 1; "Meġāzî", 83; Müslim, "Vaṣiyyet", 19). Hanımlarının bazı işlerini idare etmek ve borçlarını ödemek üzere ona vasiyette bulunmasının ise (Heysemî, IX, 112-114) bu mânadaki vasiyetle ilgisi yoktur. Hz. Ali'nin hücresi dışında, ashâb-ı kirâma ait olup da Mescid-i Nebevî'ye bakan bütün kapıların kapatılması konusundaki hadislerden (bk. Tirmizî, "Menâḳıb", 20; *Müsned*, I, 175; II, 26; IV, 369; Heysemî, IX, 114-115) hareketle Hz. Peygamber'in onu zımnen halife tayin ettiği mânasını çıkarmak da doğru değildir. Zira Ali'ye ait hücrenin diğer hücreler gibi dışarıya da açılan bir kapısı bulunmadığı için onun mescide bakan kapısına dokunulmamıştır. Hz. Peygamber'in, "Ey Ali! İkimizden başkasının cünüp olarak bu mescidde yürümesi doğru değildir" (Tirmizî, "Menâḳıb", 20) demesinin sebebi de tıpkı Hz. Peygamber gibi mescidin bitişiğinde oturmasından dolayıdır. Resûl-i Ekrem bu hadiseden yıllarca sonra, vefatından birkaç gün önce Hz. Ebû Bekir'in hücresi dışındaki kapıların kapatılmasını emrettiğine göre (Buhârî, "Ṣalât", 80, "Feżâ'ilü aṣḥâbi'n-nebî", 3, "Menâḳıbü'l-enṣâr", 45), bu hadisten iddia edilen mânanın çıkarılması mümkün değildir.

Sahih olmakla beraber aynı şekilde istismar edilen hadislerden biri de Resûl-i Ekrem'in Hz. Ali'ye hitaben söylediği, " أنت منى وأنا منك = Sen bana bağlısın, ben de sana" (Buhârî, "Ṣulḥ", 6, "Meġāzî", 43) hadisidir. Buhârî'nin kaydettiği rivayete göre, Hz. Peygamber hicretin 7. yılında yaptığı umreden sonra Mekke'den ayrılırken Hz. Hamza'nın kızı, "Amcacığım, amcacığım!" diye ağlayarak Hz. Peygamber'in arkasından koşmuş, Ali onu alıp Hz. Fâtıma'nın bulunduğu mahfeye koymuştu. Medine'ye vardıklarında Hz. Ali ile kardeşi Ca'fer ve Zeyd b. Hârise'den her biri çocuğu himayelerine almak istemiş, Hz. Peygamber, "Teyze anne sayılır" diyerek çocuğu teyzesiyle evli olan Ca'fer'in himayesine vermişti. Sonra da onların bu insanî hareketini takdir etmek ve gönüllerini almak için Hz. Ali'ye soy, sıhriyet ve karşılıklı muhabbet gibi sebeplerle birbirlerine olan yakınlıklarını ima ederek, "Sen bana bağlısın, ben de sana" demiş; Ca'fer'e, "Sen hem yaratılış hem de huy bakımından bana benzersin" buyurmuş; Zeyd'e de, "Sen bizim kardeşimiz ve dostumuzsun" diye iltifat etmişti. Görüldüğü üzere Resûlullah bu sözleri Hz. Ali'ye vesâyetle ilgisi olmayan bir münasebetle söylemiştir. Bu hadisin farklı bir rivayeti Tirmizî'nin *es-Sünen*'inde bulunmaktadır ("Menâḳıb", 20). Buna göre, Yemen Seferi'nden dönen Ali'yi, bu sefere katılan sahâbîlerden dördü bazı davranışları sebebiyle Peygamber'e şikâyet etmek istemiş, o da, "Ali'den ne istiyorsunuz?" diye üç defa çıkıştıktan sonra, "Ali bendendir, ben de ondan; benden sonra o bütün müminlerin velîsidir" buyurmuştur. Bu hadisteki, "Benden sonra o bütün müminlerin velîsidir" ifadesi, Şiîler'e göre Ali b. Ebû Tâlib'in Hz. Peygamber'den sonra halife olacağını gösterir. Halbuki Tirmizî bu hadisi sadece bir râvinin rivayet ettiğini ve bir başka tarikle geldiğine vâkıf olamadığını söylemiştir. Gerek bu senedde gerekse Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'indeki (IV, 437) senedde Ca'fer b. Süleyman ed-Dubaî adlı aşırı Şiî bir râvi vardır. "Muâviye'nin adı anılınca ona hakaret eden, Ali'nin adı anı-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

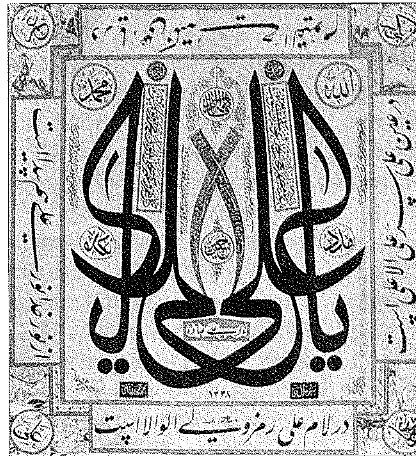
lınca oturup ağlayan" (İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb,* II, 97) bu râvi sebebiyle hadis zayıftır. Gerçi aynı hadisi Ahmed b. Hanbel değişik bir senedle de rivayet etmektedir (IV, 356). Fakat bu senedde de Eclah el-Kindî adlı bir başka Şiî vardır (Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl,* I, 79). Hadisin diğer rivayetlerinde "benden sonra" ifadesinin bulunmayışı (bk. *Müsned,* I, 84, 118, 119, 152, 331; IV, 281, 368, 370, 372; V, 347, 366, 419), bu ilâvenin iki Şiî râviden kaynaklandığı kanaatine ağırlık kazandırmaktadır. Söz konusu ifade sahih olsa bile Hz. Peygamber'in Ali b. Ebû Tâlib hakkındaki dedikoduları ortadan kaldırmak maksadıyla bunu söylediği açıktır. Zaten onun bir dedikodu, bir anlaşmazlık veya itikadı zedeleyecek bir yanlış anlama karşısındaki tutumu hep böyle olmuş, daima olayları anında yatıştırma cihetine gitmiştir.

Sahih olduğu halde istismar konusu edilen hadislerden bir diğeri de şudur: Hz. Peygamber Tebük Seferi'ne giderken Ali'yi Medine'de yerine vekil olarak bırakmış, fakat onun kadınlarla ve çocuklarla kalıp savaşa katılmamaktan dolayı şikâyetçi olduğunu görünce, "Hârûn'un Mûsâ'ya yakınlığı ne ise senin de bana yakınlığın öyledir; yalnız benden sonra peygamber gelmeyecektir" buyurmuştur (Buhârî, "Fezâ'ilü ashâbi'n-nebî", 9, "Meġāzî", 78; Müslim, "Fezâ'ilü's-sahâbe", 30-31). Hz. Mûsâ ile Hârûn arasında kardeşlik ve nübüvvet yakınlığından başka Tûr'a çıktığı sırada belli bir zaman için Benî İsrâil'i idare etmek üzere Hârûn'un Mûsâ'ya vekâlet etmesi münasebeti vardır. Söz konusu hadiste Hz. Peygamber nübüvvet yakınlığının imkânsızlığını belirtmiştir. Geride nesep yakınlığı ve savaşa katılmayan Medine halkını belli bir zaman için idare etmek üzere Hz. Peygamber'e vekâlet etme işi kalmıştır. Nitekim Peygamber'in diğer seferlerinde aynı görevi diğer sahâbîler ifa etmiştir. Buna rağmen söz konusu hadis, Hz. Peygamber'in vefatından sonra hilâfetin Hz. Ali'ye ait olacağına dair Şîa'nın ileri sürdüğü iddiaların önemli dayanaklarından birini teşkil etmiştir (bu konudaki diğer rivayetler için bk. Heysemî, IX, 109-111).

Hz. Ali'nin faziletine dair en güvenilir rivayetlerden biri de şöyledir: Hz. Peygamber Hayber kuşatması sırasında, sancağı bir gün sonra Allah ve Resulü'nü seven birine vereceğini ve zaferin onun eliyle kazanılacağını söylemişti. Bu müjde Ömer b. Hattâb'ı bile heyecanlandırmış, fakat Hz. Peygamber sancağı Ali b. Ebû Tâlib'e vermiş ve fetih gerçekleşmişti (Buhârî, "Cihâd", 102, 121, 143, "Fezâ'ilü ashâbi'n-nebî", 9; Müslim, "Fezâ'ilü's-sahâbe", 32-35). Bir diğer sahih rivayet de Hz. Peygamber'in, Ali b. Ebû Tâlib'i ancak müminlerin sevebileceğine, ona sadece münafıkların kin besleyeceğine dair hadisidir (Müslim, "Îmân", 131). Hz. Peygamber'e ilk inananlardan biri olması, onun evinde ve himayesi altında büyüyüp yetişmesi, en sıkıntılı günlerinde yanıbaşında bulunması, ayrıca hem amcazadesi hem de damadı olması gibi sebeplerle Resûl-i Ekrem'in Hz. Ali'yi gönülden sevmesi ve ona diğer sahâbîlerden farklı iltifatlarda bulunması tabiidir. Bütün bunlar onun faziletli bir sahâbî olduğunu göstermekle birlike İslâm dini için büyük hizmetler ifa eden ve Hz. Peygamber'in çeşitli iltifatlarına mazhar olan Hz. Ebû Bekir, Ömer ve Osman gibi büyük sahâbîlerin üstünlüklerine gölge düşürmez ve bu tür haberlerin sahih olanları bile hilâfet için delil teşkil etmez.

Hz. Ali'nin faziletleriyle ilgili rivayetleri bir araya toplama arzusu ilk asırlardan beri Sünnî, Şiî birçok müellifi bu sahada eser vermeye sevketmiş, onun muhtelif gazvelerdeki kahramanlıklarını ve daha başka özelliklerini ele alan çalışmalar büyük bir yekûn tutmuştur. Fuat Sezgin, konuyla ilgili olarak ilk devirlerden günümüze kadar yazılan eserlerin belli başlılarını tesbit etmiştir (*GAS,* II, 278-279).

Hat sanatında çok yazılmış olan Aziz Efendi'nin celî-sülüs müsennâ "Yâ Ali" levhası (Ekrem Hakkı Ayverdi hat koleksiyonu)



BİBLİYOGRAFYA:

Müsned, I, 83, 84, 88, 111, 118, 119, 136, 149, 152, 156, 175, 331; II, 26; IV, 281, 356, 366-368, 369, 370, 372, 437; V, 347, 366, 419; Buhârî, "'İlim", 39, "Salât", 80, "Sulh", 6, "Vasiyyet", 1, "Cihâd", 102, 121, 143, 171, "Cizye", 10, 17, "Fezâ'ilü ashâbi'n-nebî", 3, 9, "Menâkıbü'l-ensâr", 45, "Meġāzî", 43, 78, 83, "Tefsîr", 2/6; Müslim, "Îmân", 131, "Edâhî", 43-45, "Vasiyyet", 19, "Fezâ'ilü's-sahâbe", 30-31, 32-35, 36; İbn Mâce, "Mukaddime", 11; Ebû Dâvûd, "Akdiye", 6; Tirmizî, "Ahkâm", 5, "Tefsîr", 4, "Menâkıb", 20; Hâkim, *el-Müstedrek,* III, 107-146; Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü Fezâ'ili's-sahâbe,* Mekke 1403/1983, II, 563-728; Nesâî, *Tehzîbü Hasâ'isi'l-İmâm 'Alî* (nşr. Ebû İshak el-Huveynî), Beyrut 1404/1984; Vekî', *Ahbârü'l-kudât,* Beyrut, ts. (Âlemü'l-kütüb), I, 84-97; İbn Şehrâşûb, *Menâkıbü Âli Ebî Tâlib,* Beyrut 1405/1985, III, 71-103; İbn Ebü'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-belâġa,* Beyrut 1374/1954, III, 23, 26; Muhammed b. Yûsuf el-Gencî, *Kifâyetü't-tâlib fî menâkıbi 'Alî b. Ebî Tâlib* (nşr. Muhammed Hâdî el-Emînî), Tahran 1404; İbn Kesîr, *es-Sîre* (nşr. Mustafa Abdülvâhid), Kahire 1964-66 → Beyrut 1396/1976, IV, 414-426; Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz,* I, 10-13; a.mlf., *Mîzânü'l-i'tidâl,* I, 79; a.mlf., *Ma'rifetü'l-kurrâ'* (Beşşâr), I, 25-28; Heysemî, *Mecma'u'z-zevâ'id,* Beyrut 1967, IX, 103-111, 112-115, 125-126; İbnü'l-Cezerî, *Ġāyetü'n-nihâye,* I, 546-547; a.mlf., *Esne'l-metâlib fî menâkıbi seyyidinâ 'Alî b. Ebî Tâlib* (nşr. Muhammed Hâdî el-Emînî), Tahran, ts.; İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî* (nşr. Muhibbüddin el-Hatîb v.dğr.), Kahire 1407/1986, VII, 18-19, 663; a.mlf., *el-Metâlibü'l-'âliye* (nşr. Habîbürrahman el-A'zamî), Küveyt 1393/1973, IV, 61-63; a.mlf., *el-İsâbe,* II, 507-510; a.mlf., *Tehzîbü't-Tehzîb,* II, 97, 263-267; VII, 334-339; Âmirî, *er-Riyâzü'l-müstetâbe* (nşr. Ömer Ebû Hacle), Beyrut 1979, s. 163-176; Hazrecî, *Hulâsatü Tezhîb,* s. 274-275; İbn Arrâk, *Tenzîhü'ş-şerî'a* (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf — Abdullah Muhammed es-Sadîk), Kahire, ts. (Mektebetü'l-Kahire), I, 351-407; Ali el-Kārî, *el-Esrârü'l-merfû'a fi'l-ahbâri'l-mevzû'a* (nşr. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî — Abdülvehhâb Abdüllatîf), Beyrut, ts. (Dârü'l-Mektebeti'l-İlmiyye), s. 342-384, 433; Şevkânî, *el-Fevâ'idü'l-mecmû'a* (nşr. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî — Abdülvehhâb Abdüllatîf), Beyrut ts. (Dârü'l-Mektebeti'l-İlmiyye), s. 342-384; Mübârekfûrî, *Tuhfetü'l-ahvezî,* Medine, ts. (el-Mektebetü's-Selefiyye), X, 211-214, 223-225; Brockelmann, *GAL,* I, 38-39; *Suppl.,* I, 73-76; Serkîs, *Mu'cem,* I, 1354; *A'yânü'ş-Şî'a,* I, 290; Ömer Ferrûh, *Târîhu'l-edeb,* I, 307-313; Muhammed Rızâ, *el-İmâm 'Alî b. Ebî Tâlib,* Kahire 1358/1939 → Beyrut, ts. (Dârü'l-Kütüb), s. 320-322; M. Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn,* Kahire 1381/1961-62, I, 88-91; Ahmed b. Muhammed b. Sıddîk el-Gumârî, *'Alî b. Ebî Tâlib: İmâmü'l-'ârifîn ev el-Bürhânü'l-celî fî tahkîki intisâbi's-sûfiyye ilâ 'Alî,* Kahire 1389/1969; Ö. Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi,* İstanbul 1973-74, I, 216-222; Sezgin, *GAS,* II, 278-281; M. Yaşar Kandemir, *Mevzû Hadisler,* Ankara 1975, s. 32-42; M. Mustafa el-A'zamî, *Küttâbü'n-nebî,* Riyad 1401/1981, s. 96-97; Muhammed Revvâs Kal'acî, *Mevsû'atü fıkhi 'Alî b. Ebî Tâlib,* Dımaşk 1403/1983; I. K. Poonawala — E. Kohlberg, "'Alī b. Abī Ṭāleb", *EIr.,* I, 838-848.

 M. YAŞAR KANDEMİR

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

ALİ

Türk diliyle yazılmış ilk *Kıssa-i Yûsuf* müellifi, mutasavvıf - şair.

Sadece *Kıssa-i Yûsuf* hikâyesi ile tanınan Ali'nin hayatı hakkında hemen hiçbir bilgi yoktur. Eserindeki Orta Asya Hâkāniye Türkçesi'yle Oğuz ve Kıpçak Türkçeleri'ne ait özelliklere bakılarak XII. yüzyılın sonlarıyla XIII. yüzyılın ilk yarısında Hârizm çevresinde yaşamış olduğu söylenebilmektedir.

Çeşitli Türk şivelerine ait değişik özellikler taşıyan eserin dili de farklı yorumlara sebep olmuştur. C. Brockelmann, Ali'nin bu kıssasını Eski Osmanlı Türkçesi'nin ilk eserlerinden sayarken W. Barthold Moğollar devrinde Kırım'da yazılmış olabileceğini belirtmektedir. Fuad Köprülü ise eseri XIV. yüzyıl Kıpçak edebiyatı mahsullerinden saymıştır. Ahmet Caferoğlu, eldeki yazmalarına göre, eserin Hz. Yûsuf kıssasının benimsenmesi sebebiyle ya "Müşterek Orta Asya Türkçesi" etkisi içindeki bazı yerli Türk şivelerinden birine çevrilmesiyle meydana gelmiş, ya da bu dillerde yeniden yazılmış olabileceğini belirtmekte ve karışıklığı buna bağlamaktadır. Nitekim "Kırım dili", yahut "Deşt dili"ne çevrilerek yazılmış olan Dresden ve Berlin nüshaları tamamıyla orijinaldir. Kazan'da birkaç defa basılan *Kıssa-i Yûsuf* (1839, 1899) ise şivece bu üç yazma nüshadan farklıdır. Bütün bunlara rağmen A. Caferoğlu, eserin Orta Asya'da Hârizm'in Oğuzlar'la meskûn bir bölgesinde Oğuz Türkçesi tesiri altında yazılmış olacağını kabul etmektedir. Saadet Çağatay ise, eldeki bilgilerle eserin hangi lehçeyle ve nerede yazıldığı kesin olarak anlaşılamadığından, yeni bilgiler bulunmadıkça meseleye çözüm getirmenin tahminlerden ileri gidemeyeceğini belirtmektedir.

Ali'nin, eserinde rubâî veya hece vezninin bilhassa "Hikmet"lerin yazıldığı 4+4+4=12 ölçüsünü kullanmasından Ahmed Yesevî tesirinde kaldığı ve bu tarzı dinî hikâye edebiyatında ilk defa uyguladığı kabul edilmektedir. Ayrıca yarım kafiyelerin yer aldığı dörtlüklerden meydana gelmesi, dördüncü mısraların redifli bir nakarat halinde tekrarlanması ve lirizmden tamamen mahrum olmaması gibi hususlar, şairin Yesevî taklitçisi olduğunu gösteren özelliklerdir. İran edebiyatında Firdevsî'den beri daima manzum hikâye konusu olarak kullanılan Yûsuf kıssası Türk edebiyatına ilk defa Ali ile girmiştir. Ancak Firdevsî tesirinin çok az olduğu Ali'de Hoca Ahmed Yesevî ve takipçilerinin tesiri kuvvetle hissedilmekte, ayrıca konuyu Kur'ân-ı Kerîm'in verdiği bilgilere uygun biçimde kaleme almış olmasıyla da Firdevsî'den ayrılmaktadır.

Kıssa-i Yûsuf, edebî Oğuz Türkçesi'ne ait izler taşıması, doğrudan Kur'ân-ı Kerîm'deki kıssaya dayanması ve bu konudaki ilk eser olması bakımından önemlidir.

Eserin Gotha, Dresden ve Berlin kütüphanelerinde üç yazma nüshası bulunmaktadır. Gotha yazması şive bakımından ötekilerden farklı olup Ahmet Caferoğlu'na göre Güney Türkçesi'nin Âzerî şivesine meyleden "Dedem Korkut" karakterindedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi,* s. 235; Saadet Çağatay, *Türk Lehçeleri Örnekleri,* Ankara 1950, s. 90; Banarlı, *RTET,* I, 283; W. Barthold, *Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler* [trc. Ragıb Hulusî], İstanbul 1972, s. 133; Ahmet Caferoğlu, *Türk Dili Tarihi,* İstanbul 1977, s. 136-141; C. Brockelmann, "ʿAlī's Qiṣṣa-i Jūsuf der älteste Vorläufer der Osmanischen Literatur", *Abhandlange der Bayerischen Akademia der Wissenschaften,* Berlin 1916, s. 5-8.

 TUNCER GÜLENSOY

ALİ, Hacı

XIV. yüzyılda yaşamış Osmanlı devri Türk mimarı.

Hakkındaki tek bilgi, İznik'te Hacı Hamza Bey b. Ardunşah (Ardumşah, Koyunluoğlu ve Ayverdi'ye göre Erdemşah) için 750 (1349-50) yılında yaptığı türbe kitâbesindeki imzasıdır. Burada adı "el-mi'-mâr el-hâc Ali" olarak kaydedilmiştir. Taeschner'e göre, türbenin çok sade olan mimarisi yanında üstünün sivri bir külâhla örtülü oluşu, mimarın Selçuklu an'anelerinden gelen, belki Konyalı bir usta olduğuna işaret eder. 746'da (1345-46) yapılan yanındaki kubbeli küçük cami (Çukur Cami) ile birlikte türbe, kitâbeli en eski Osmanlı eseri olarak Türk sanat tarihinde özel bir yere sahip idi. Fakat 1930 yılına doğru cami ve türbe İznik Belediyesi tarafından hiçbir iz kalmayacak surette yıktırılmıştır. Cami ve türbenin sülüs hatla yazılmış kitâbeleri şimdi İznik Müzesi'ndedir.

Hacı Ali'nin adının geçtiği İznik Hacı Hamza Camii'nin kitâbesi (İznik Müzesi, Teşhir, nr. 501)



BİBLİYOGRAFYA :

A. Memduh Turgut Koyunluoğlu, *İznik ve Bursa Tarihi,* Bursa 1935, s. 161-162; K. Otto-Dorn, *Das Islamische İznik,* Berlin 1941, s. 18-20, 103; L. A. Mayer, *Islamic Architects and Their Works,* Genève 1956, s. 49; Ayverdi, *Osmanlı Mi'mârîsi I,* s. 179; F. Taeschner, "Beiträge zur frühosmanischen Epigraphik und Archäeologie", *Isl.,* XX (1932), s. 109-116; a.mlf., "Ali, Hacı", *AI,* V (1938), *Suppl.:* I. Preliminary Materials for a Dictionary of Islamic Artists, s. V; Saim Ülgen, "İznik'de Türk Eserleri", *VD,* I (1938), s. 56.

 SEMAVİ EYİCE

ALİ b. ABBAS el-MECÛSÎ

(علی بن العباس المجوسی)

(ö. 384/994 [?])

İranlı tıp âlimi.

Ahvaz'da doğdu. Şiraz'ın meşhur hekimlerinden Ebû Mâhir Mûsâ b. Seyyâr'ın öğrencisi oldu ve ilk çalışmalarını bu şehirde yaptı. Mecûsî bir aileden geldiği için bu nisbeyle tanındı. Büveyhîler'den Adudüddevle'nin sarayında hekimlik yaptı ve bu hükümdara ithaf ettiği *Kâmilü'ṣ-ṣınâ ʿati'ṭ-ṭıbbiyye* veya kısaca *el-Kitâbü'l-Melekî* (hükümdar kitabı) adlı eseriyle meşhur oldu. Ölüm tarihi tam olarak bilinmemekte, 982-995 yılları arasında vefat ettiğine dair değişik rivayetler bulunmaktadır.

İbn Sînâ'nın *el-Ḳānûn fi'ṭ-ṭıb* adlı eserinden önce tıp dünyasında büyük yankılar uyandıran *Kâmilü'ṣ-ṣınâ ʿa* da onun gibi XIII. yüzyıla kadar Avrupa'da ve İslâm dünyasında klasik bir ders kitabı olarak okutuldu. Batı'da *Liber Regius* (hükümdar kitabı) adıyla bilinen ve iki bölümden meydana gelen eserin ilk yarısı nazariyata, ikinci yarısı ise pratik tıp bilgilerine ayrılmıştır. Ali b. Abbas bu eserinde İbn Sînâ'dan önce psikoterapinin önemini vurgulamış ve psikoloji

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

ile tıp arasındaki münasebete dikkat çekmiştir. Eser Batı'da ilk defa Constantine d'Africain (XI. yüzyıl) tarafından Latince'ye tercüme edilmiştir ve bu zatın *Pantechne* (*Liber pantegni*) adlı eseri aslında *Kâmilü'ṣ-ṣınâ'a*'nın özellikle cerrahî bölümlerini içine alan muhtasar bir tercümesinden ibarettir. Salerno okulunda ders kitabı olarak okutulan bu tercüme daha sonra *Constantini Africani operum reliquia* (Bale 1539) içinde yayımlandı. *Kâmilü'ṣ-ṣınâ'a*'nın bütününü 1127 yılında Antakyalı Stephan Latince'ye çevirdi ve eser önce *Liber regalis dispositio nominatus ex arabico venetiis* (Venedik 1492), daha sonra da *Liber totius medicinae necessariae continens, quem Haly filius Abbas edidit regique inscripsit* (Lyon 1523) adıyla neşredildi. Orijinal Arapça metni Lahor (1283) ve Bulak'ta (I-II, 1294) basılan eserin birinci bölümünün anatomiye ait ikinci ve üçüncü "makale"leri Râzî ve İbn Sînâ'nın konuyla ilgili risâleleriyle birlikte P. de Koning tarafından Fransızca'ya tercüme edildi (*Trois traités d'anatomie arabe*, Leiden 1903). Diğer bazı bölümleri de çeşitli Batı dillerine tercüme edilen (bk. Sarton, s. 677) *Kâmilü'ṣ-ṣınâ'a*'nın birçok yazma nüshası mevcut olup (bk. Sezgin, III, 321) bunlardan İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ndeki, ilk yarıyı teşkil eden XIII. yüzyıla ait bir nüsha (AY, nr. 6375) ile ikinci yarıyı teşkil eden XV. yüzyıla ait bir nüshanın (AY, nr. 4713) birleştirilmiş vaziyette ve üç cilt halinde tıpkıbasımı yapılmıştır (Frankfurt 1985). *Kâmilü'ṣ-ṣınâ'ati't-tıbbiyye* XIV. yüzyılda da *Tercüme-i Kâmilü's-sınâa* adıyla Aydınoğlu Umur Bey adına kısmen Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Otuz bab olarak tertip edilen eserde müfret devalar, tiryaklar, müshiller, haplar, fitiller, tabletler, tozlar, yakılar, yağlar, şerbetler, göz ilâçları, cerahatı giderecek ilâçlarla bazı hastalıklardan bahseden kısımlar yer almaktadır. *Tercüme-i Kâmilü's-sınâa*'nın yazma bir nüshası Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Kütüphanesi'ndedir (nr. 819).

Ali b. Abbas el-Mecûsî'nin *Kâmilü'ṣ-ṣınâ'ati't-tıbbiyye* adlı eserinin zahriyesi (Süleymaniye Ktp., Hacı Beşir Ağa, nr. 514)



BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'l-Kıftî, *İhbârü'l-'ulemâ'*, Kahire 1326, s. 155-156; İbn Ebû Usaybia, *'Uyûnü'l-enbâ'*, Kahire 1884, I, 236-237; *Keşfü'z-zunûn*, II, 1680; Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 423; Sezgin, *GAS*, III, 320-322; V, 345-346; Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, s. 20-21; M. Ullmann, *Die Medizin im Islam*, Leiden 1970, s. 140-146; Bedi N. Şehsuvaroğlu, *Eczacılık Tarihi Dersleri*, İstanbul 1970, s. 282-283; G. Sarton, *Introduction*, New York 1975, I, 677-678; Muhammed Züheyr el-Bâbâ, "el-Akrabâzînât", *Proceedings of the First International Symposium for the History of Arabic Science*, Haleb 1977, I, 587-593; *Türkiye Kütüphaneleri İslâmî Tıp Yazmaları Kataloğu*, İstanbul 1984, s. 341-342; X. Gretschischeff, "Die Augenheilkunde des Ali Abbas (X. Jahrhundert), Zum erstenmal ins Deutsche übertragen", *Augenheilkunde im Islam* (nşr. Fuat Sezgin), Frankfurt 1986, IV, 81-115; J. G. Thierfelder, "Beweis dass das Almaleki des Ali Ben Abbas und das Pantechum des Ishak Ben Soleiman identisch und Letzterer der wahre Verfasser des Werkes sei", *Beitrage zur geschichte der Arabisch-Islamische Medizin* (nşr. Fuat Sezgin), Frankfurt 1987, s. 60-64; Sami Hamarneh, "Al-Majusi, Abu'l-Hasan 'Ali İbn 'Abbâs", *DSB*, IX (1981), s. 40-42; C. Elgood, "'Alī b. al-'Abbās", *EI²* (İng.), I, 381; L. Richter-Bernburg, "'Alī b. 'Abbās Majūsī", *EIr.*, I, 837-838.

 AYŞEGÜL DEMİRHAN ERDEMİR

ALİ b. ABDULLAH b. ABBAS

(علي بن عبدالله بن العباس)

Ebû Muhammed Alî b. Abdillâh b. el-Abbâs b. Abdilmuttalib es-Seccâd el-Hâşimî (ö. 118/736)

Hz. Peygamber'in amcası Abbas'ın torunu, tâbiî.

Abdullah b. Abbas'ın en küçük oğludur. Hz. Ali'nin şehid edildiği gün (17 Ramazan 40/24 Ocak 661) dünyaya geldiği için babası tarafından kendisine Ali adı ve Ebü'l-Hasan künyesi verildi. Halife Abdülmelik b. Mervân, Hz. Ali'nin hem adını hem künyesini taşımasını hazmedemediğini söyleyerek onun künyesini Ebû Muhammed olarak değiştirdi. Annesi, Kinde hükümdar ailesinden Zür'a bint Mişrah'tır. Ali b. Abdullah Hz. Peygamber'in ailesinden seçkin bir sima olduğu için büyük bir itibara sahipti. **Sikâye*** ve **rifâde*** vazifelerini babasından sonra o yürüttü. Harre Savaşı'nda Yezîd'in halifeliğini kabul etmeyerek Abdullah b. Hanzale'ye biat eden Medine halkı ile Emevîler'e karşı savaştı. Savaştan sonra Suriye ordusunun kumandanı Müslim b. Ukbe el-Mürrî'nin huzuruna çıkarılarak Yezîd'e biat etmesi istendi, fakat biat etmedi. Buna rağmen kötü muameleye mâruz kalmadı. Emevî Halifesi Abdülmelik devrinde Dımaşk'a gitti ve halife tarafından iyi karşılandı. Ancak Halife Velîd onu 95 (713-14) yılında Dımaşk'tan uzaklaştırdı. Ali b. Abdullah Suriye hac yolu üzerindeki Humeyme'ye yerleşti ve orada öldü. Abbâsî halifelerinin atası olan Ali b. Abdullah'ın oğlu Muhammed, Abbâsî hareketini bu şehirde başlatmıştır.

Ali b. Abdullah babası gibi çok dindardı. Hemen bütün kaynaklarda günde bin rekât namaz kıldığı, bu sebeple de çok secde eden ve secde ettiği uzuvları nasır tutan kimse anlamında "es-seccâd" ve "zü's-sefinât" lakabı ile meşhur olduğu kaydedilir. Faziletli ve kültürlü bir kimse idi. Simasının fevkalâde güzelliği ile de tanınırdı. Yirmi kadar oğlu ve birkaç kızı olmuştur. Babası Abdullah b. Abbas'tan başka Ebû Hüreyre, Ebû Saîd el-Hudrî, Abdullah b. Ömer gibi sahâbîlerden hadis rivayet etmiştir. Rivayetleri fazla olmamakla beraber *Sahîh-i Buhârî* dışındaki diğer muteber hadis kitaplarında yer almıştır. Kendisinden de beş oğlu, ayrıca İbn Şihâb ez-Zührî, Mansûr b. Mu'temir, Medine kadısı Sa'd b. İbrâhim ve başkaları rivayette bulunmuşlardır.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Sa'd, *et-Tabakāt*, V, 312-314 vd.; Halîfe b. Hayyât, *Târîh* (Ömerî), s. 183, 363; Ya'kūbî, *Târîh*, II, 274, 290, 321 vd.; Müberred, *el-Kâmil* (nşr. Muhammed Ahmed ed-Dâlî), Beyrut 1406/1986, I, 124, 337-338; II, 756-761; Taberî, *Târîh* (de Goeje), II, 16, 1592; Mes'ûdî, *Mürûcü'z-zeheb* (Abdülhamîd), III, 70, 107, 238; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, II, 23; III, 419; IV, 120; V, 198, 256-257; İbn Hallikân, *Vefeyât*, III, 274-278; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ'*, V, 252-253, 284-285; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, VII, 357-358; J. Wellhausen, *Arap Devleti ve Sukûtu* (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1963, s. 238; K. V. Zettersteen, "Ali", *İA*, I, 306; a.mlf., "'Alī b. 'Abd Allāh b. al-'Abbās", *EI²* (İng.), I, 381.

 HAKKI DURSUN YILDIZ

ALİ b. ABDURRAHMAN es-SADEFÎ

(bk. İBN YÛNUS, Ali b. Abdurrahman).

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

ALİ b. AHMED el-İMRÂNÎ

(علي بن أحمد العمراني)

Alî b. Ahmed el-İmrânî el-Mevsılî
(ö. 344/955-56)

Matematikçi ve astrolog.

Doğum yeri ve yılı bilinmemekle beraber Mevsılî nisbesinden Musul'da doğmuş olabileceği tahmin edilmektedir. Kaynaklarda, fazilet ve ilim sahibi bir insan olarak şöhret yaptığı, insanların kendisinden ilim öğrenmek ve zenginliğiyle ünlü kütüphanesinden faydalanmak için uzak beldelerden Musul'a geldikleri kayıtlıdır. Eserleri aritmetik, geometri ve astroloji üzerinedir. Bunlar arasında, Mısırlı matematikçi Ebû Kâmil Şücâ' b. Eslem'in *Kitâbü'l-Cebr ve'l-muḳābele* adlı eserine yaptığı şerh ile uğurlu günlerin nasıl seçileceğine dair kaleme aldığı *Kitâbü'l-İḫtiyârât* adlı astrolojik çalışması en tanınmış olanlarıdır. *el-İḫtiyârât*, 1134 yılında Barselona'da Abraham Judaeus tarafından *De electionibus* adıyla Latince'ye tercüme edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, Beyrut 1398/1978, s. 394; İbnü'l-Kıftî, *İḫbârü'l-ʿulemâʾ*, Kahire, ts. (Mektebetü'l-Mütenebbî), s. 156-157; H. Suter, *Die Mathematiker*, Leipzig 1900, s. 56-57; Ebü'l-Kāsım Kurbânî, *Zindegînâme-i Riyâżîdânân-ı Devre-i İslâmî*, Tahran 1365, s. 321; Sezgin, *GAS*, V, 281, 291; VII, 166; Ziriklî, *el-Aʿlâm*, V, 57; M. Ullmann, *Die Natur-und Geheimwissenschaften im Islam*, Leiden 1972, s. 331-332; G. Sarton, *Introduction*, New York 1975, I, 632.

 SARGON ERDEM

ALİ AKLÎ EFENDİ

(bk. AKLÎ ALİ, Tablîzâde).

ALİ el-A'LÂ

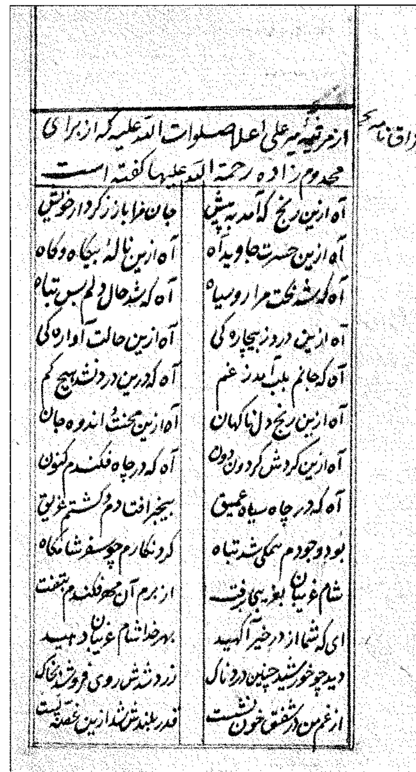
(علي الأعلى)

Şeyh Ebü'l-Hasen Alî el-A'lâ el-İsfahânî
(ö. 822/1419)

Hurûfîliğin kurucusu Fazlullah-ı Hurûfî'nin başhalifesi.

Halîfetullah Ali el-A'lâ ismiyle şöhret bulan Ebü'l-Hasan-ı İsfahânî'nin, kendisini yüceltmek için, Kur'ân-ı Kerîm'de geçen (bk. el-Bakara 2/255; el-Hac 22/62; Lokmân 31/30; Sebe' 34/23) **el-aliyyü'l-azîm** (العلي العظيم) ve **el-aliyyü'l-kebîr** (العلي الكبير) ibarelerinden faydalanarak Ali adına, "en yüce" anlamına gelen **el-a'lâ** (الأعلى) sıfatını eklediği anlaşılmaktadır. Emîr Seyyid Ali ismiyle de anılmaktadır. Çok genç yaşta Fazlullah-ı Hurûfî'ye intisap etti. Fazlullah'ın katli ve Hurûfîliğin İran'da Timurlular döneminde sıkı bir takibata uğramasından sonra Suriye'ye kaçarak Şam üzerinden Anadolu'ya geçti. Anadolu'da, mensubu bulunduğu Hurûfîlik fırkasının inancını yaymak maksadıyla, Fazlullah-ı Hurûfî'nin *Câvidânnâme*'sini esas alarak *Tevḥîdnâme* ve *Ḳıyâmetnâme* adlı iki manzum eser telif etti. Kardeşiyle beraber Anadolu'da çeşitli yerlere seyahatler yaparak Hurûfî inançlarını yaymaya çalıştı. Anadolu'da bulunduğu yıllarda bir süre kaldığı Hacı Bektaş Tekkesi'nde tekke mensuplarına *Câvidânnâme*'yi ve Hurûfî inancını "Hacı Bektâş-ı Velî tariki" olarak tanıttı. Hatta *Câvidânnâme*'de yer alan ve ilâhî emirleri Hurûfîlik inancına uygun bir şekilde yorumlayan bölümleri dervişlere sır olarak öğretti ve bunları gizli tutmalarını istedi. Uzun süre Anadolu'da kaldıktan sonra İran'a dönen Ali el-A'lâ, Nahcivan yakınlarında Alıncak'ta öldü ve Fazlullah-ı Hurûfî'nin yanına defnedildi.

Eserleri. Ali el-A'lâ'nın Farsça olarak kaleme aldığı eserlerinin tamamının ana kaynağı, Fazlullah-ı Hurûfî'nin kurduğu ve bir sistem haline getirdiği Hurûfîliğin "kutsal kitabı" kabul edilen *Câvidânnâme*'dir. Çeşitli kütüphanelerde yazmalar halinde ve hepsi manzum olan bu eserler şunlardır: **1.** *Tevḥîdnâme.* Şirazlı Ali-şah adlı bir gencin isteği üzerine kaleme alınan bu eser, *Câvidânnâme*'den mülhem olmakla birlikte, müellifi ve Hurûfîlik inancı hakkında başka bilgiler de ihtiva etmektedir. **2.** *Fıráḳnâme.* Fazlullah-ı Hurûfî'nin kızı için yazılmış bir mersiyedir. Eserde sözü edilen Mahdum Zâde, Hurûfîler'den Emîr Nûrullah'ın annesi, Fazlullah'ın da kızıdır. **3.** *Merşiye-i Birâder.* Ali el-A'lâ'nın kardeşinin öldürülmesi veya ölmesi üzerine yazılmıştır. **4.** *Merşiye-i Seyyid Kemâleddîn Ḥüseyin.* Hurûfî ileri gelenlerinden Seyyid Kemâleddin Hüseyin'in öldürülmesi dolayısıyla yazılan bu mersiyede maktulün nerede ve kimin fetvasıyla öldürüldüğü anlatılmaktadır. **5.** *Ḳıyâmetnâme.* Fazlullah-ı Hurûfî'nin öldürülmesini anlatan bu eserde, aynı zamanda Bektâşîliğin Hurûfîlik üzerindeki etkisini gösteren "gülbank" da bulunmaktadır. **6.** *Mesnevî.* Muhtemelen *Ḳıyâmetnâme*'nin devamı mahiyetinde bir eserdir (henüz yayımlanmamış bu eserlerin yazma nüshaları için bk. Gölpınarlı, s. 133-138; Dihhudâ, "Ḥurûfiyyân" md.).



Ali el-A'lâ'nın *Fıráḳnâme* adlı eserinin ilk sayfası (İÜ Ktp., FY, nr. 1158, vr. 41b)

BİBLİYOGRAFYA :

Dihhudâ, *Luġatnâme*, "Ḥurûfiyyân" md.; Emir Gıyâseddin, *İstivânâme*, Millet Ktp., Ali Emîrî, FY, nr. 269, vr. 1a; Mîr Fâzılî, *Risâle*, Millet Ktp., Ali Emîrî, FY, nr. 990, vr. 63a; *Mecmûʿa*, Millet Ktp., Ali Emîrî, FY, nr. 1039, vr. 92a; Hoca İshak Efendi, *Kâşifü'l-esrâr ve dâfiu'l-eşrâr*, İstanbul 1291, s. 4-5; Abdülbâki Gölpınarlı, *Hurûfîlik Metinleri Kataloğu*, Ankara 1973, s. 14-15, 133-138; Hüsamettin Aksu, *Emîr Gıyâseddin Muhammed el-Esterâbâdî ve İstivânâmesi* (doktora tezi, 1981), İÜ Ed. Fak.; H. Ritter, "Studien zur Geschichte der Islamischen Frömmigkeit, II: Die Anfänge der Ḥurûfîsekte", *Oriens*, VII/1, Leiden 1954, s. 1-54; H. Algar, "ʿAlī al-Aʿlā", *EIr.*, I, 858.

 HÜSAMETTİN AKSU

ALİ el-ASGAR

(bk. ZEYNELÂBİDÎN).

ALİ AŞKÎ BEY

(ö. 1882 [?])

Türk dinî eserler bestekârı ve şair.

İstanbul'da doğdu ve orada yaşadı. Beylikçi Hacı Sâlih Ağa'nın oğlu olduğu için Beylikçizâde lakabı ile tanındı. Babasından kalan mal varlığı sayesinde ra-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

hat bir hayat yaşadı. Edebiyat ve mûsiki çevrelerinde bulunarak kendisini yetiştirdi. Mûsikideki hocası, bestekâr Zekâi Dede'dir. Kırk yaşlarında, tahminen 1878-1882 yılları arasında Lüleburgaz'da vefat etti.

Ali Aşkî Bey, Türkçe ve Arapça manzumeleri ile edebiyatta da kabiliyetini göstermiş, ancak şiirlerinin toplandığı bir divana bugüne kadar rastlanmamıştır. Mevleviyye tarikatı müntesibi olup asıl şöhretini dinî besteleri ile yapmıştır. Bunlardan hüseynî-aşiran Mevlevî âyini unutulmuş, nikriz âyini ise ölümü ile yarıda kalmıştır. S. Nüzhet Ergun *Türk Musikisi Antolojisi*'nde onun on dört eserinin güftesini vermiştir. Yılmaz Öztuna ise zamanımıza on beş ilâhisinin ulaştığını bildirmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Türk Mûsikîsi Klasiklerinden İlâhîler (İstanbul Konservatuarı neşriyatı), İstanbul 1933, II, 109; Ergun, *Antoloji*, II, 406, 463-464, 613-617; Şengel, *İlâhîler*, II, 36-37, 77; III, 128; IV, 61, 98-99; Töre, *İlâhîler*, VI, 8; R. Ekrem Koçu, "Ali Aşki Bey", *İst.A*, II, 624-625; Öztuna, *TMA*, I, 77.

 NURİ ÖZCAN

ALİ ATVEL

(bk. KARABAŞ VELİ).

ALİ AZİZ EFENDİ

(bk. AZİZ ALİ EFENDİ).

ALİ b. BÂLÎ

(bk. ALİ ÇELEBİ, Hısım).

ALİ BÂŞ HANBE

(علي باش حنبه)

(ö. 1918)

Tunus kurtuluş hareketinin öncülerinden biri.

Türk asıllı bir ailedendir. Tunus'ta Zeytûne Üniversitesi'nde öğrenim gördükten sonra Paris'te hukuk tahsilini tamamladı ve avukat olarak yurduna döndü. Tunus'ta Fransız hâkimiyetine karşı halkın uyandırılması için, Jöntürkler'den ilham alarak 1906'da Tunusü'l-fetât (Genç Tunus) hareketini başlattı. Fransız emperyalizmine karşı mücadele hareketinin öncüsü olan Ali Bâş Hanbe, bu gayesini gerçekleştirebilmek için arkadaşları ile birlikte *Le Tunisien* adıyla haftalık bir gazete çıkardı (1907). 1909'da Arapça olarak da çıkmaya başlayan bu gazete ile Tunuslular'ın meşrû haklarını savunmayı ve hür fikirleri yaymayı gaye edindi; böylece Kuzey Afrika'yı birleştirmeye çalıştı. 1911'de İtalyanlar'ın Trablusgarp'ı işgallerine karşı Tunuslular'ı mücadeleye sevkettiğinden Fransızlar tarafından tutuklandı ve daha sonra sürgün edildi. Bir süre sonra İstanbul'a giderek bazı idarî görevler aldı. 1916'da Hariciye Nezâreti'nde çalıştı ve sadâret müsteşarlığına kadar yükseldi. İstanbul'da bulunduğu sırada da memleketindeki kurtuluş hareketleriyle ilgisini sürdürdü. Ekim 1918'de İstanbul'da öldü.

BİBLİYOGRAFYA :

Le Tunisien, sy. 172, Tunus 1911; Mohammed Bach-Hamba, *La Justice Tunisienne: Organisation et Fonctionnement actuels Projets de Reorganisation*, Genève 1917; Ziriklî, *el-Aʿlâm*, V, 72; Abdel Kebir Darghouth, *Du Pacha à son descendant*, Tunus 1977, s. 52-69; A. H. Green, *The Tunisian Ulema 1873-1915*, Leiden 1978, s. 199-200, 208, 216-217; Sâdık ez-Zemerlî, *Aʿlâm Tûnisiyyûn* (trc. Hamâdî es-Sâhilî), Beyrut 1986, s. 141-158; K. J. Perkins, *Tunisia*, Colorado 1986, s. 93-94; Jamil M. Abu'n-Nasr, *A History of the Maghrib in the Islamic Period*, Cambridge 1987, s. 296-297, 355.

 MEHMET ŞEKER

ALİ BEDEVÎ

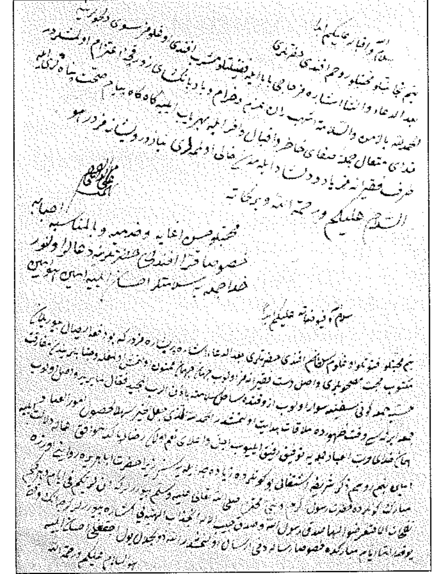
(bk. BEDEVÎ, Şeyh Ali).

ALİ BEHCET EFENDİ

(1727-1822)

Mutasavvıf, Nakşibendî ve Mevlevî şeyhi.

Konya'da doğdu. Ulemâdan Ebûbekir Efendi'nin oğludur. Dedesi Hasan Efendi'den tahsil ve terbiye gördü. Karahisar'a (Afyon) giderek Divâne Mehmed Çelebi Dergâhı postnişini olan akrabası Alâeddin Çelebi'den *Mesnevî*, *Mektûbât*, *ʿAvârifü'l-maʿârif* gibi tasavvuf klasiklerini okudu. Daha sonra medrese tahsili yaptı ve kadı oldu. Çeşitli yerlerde ve bir müddet Ankara'da kadılık görevinde bulunduktan sonra istifa ederek tekrar Afyon'a gitti. Alâeddin Çelebi'ye intisap etti, çilesini tamamladı ve "sikke" giydi. 1796 yılında, Bursa'da faaliyet gösteren Kādirî ve Nakşibendî şeyhi Abdülkādir-i Geylânî soyundan Kerküklü Seyyid Mehmed Emin Efendi'ye intisap ederek Nakşibendiyye, Kādiriyye, Kübreviyye, Çiştiyye ve Şüttâriyye tarikatlarından icâzet aldı. Şeyh Mehmed



Ali Behcet Efendi'nin el yazısıyla bir mektubu
(İÜ Ktp., İbnülemin, nr. 3223, vr. 38b)

Emin Efendi'nin müntesiplerinden olup Bursa'da sürgün hayatı yaşayan ve daha sonra affedilen Sadrazam Burdurlu Derviş Mehmed Paşa'nın tavsiyesiyle II. Mahmud tarafından İstanbul'a davet edildi ve III. Selim'in yaptırdığı Üsküdar'daki Selimiye Nakşibendî Dergâhı şeyhliğine tayin olundu (1816). Tasavvuf tarihinde birbirine zıt temayüllere sahip Nakşibendiyye'den Müceddidiyye ile Mevleviyye tarikatlarına mensup olmakla birlikte Nakşibendî şeyhi olarak faaliyet gösterdi. II. Mahmud devrinin önemli devlet adamları, âlim ve aydınları katında büyük bir nüfuza sahip oldu. Kendisine intisap eden Hâlet Efendi, Pertev Paşa, Kethüdâzâde Ârif, Şeyhülislâm Turşucuzâde Ahmed Muhtar bunlar arasında sayılabilir.

XIX. yüzyılda Mevlevî-Nakşî yakınlaşmasında önemli bir yeri olan Şeyh Ali Behcet Efendi ölümüne kadar irşad faaliyetinde bulunarak **tâlip***lere tefsir, hadis, fıkıh, *Mesnevî* ve *Mektûbât* okuttu. Sadece dört kişiye (İbrâhim Hayrânî, Mülkiye Nâzırı Pertev Paşa, Ahmed Buhârî Dergâhı şeyhi Rıfkı Efendi ve Hacı Ahmed) hilâfet verdi. Büyük oğlu yetişinceye kadar halife olarak yerine İbrâhim Hayrânî Efendi'yi bıraktı. Kabri Selimiye Camii hazîresindedir.

Hüseyin Vassâf, Ali Behcet Efendi'nin *Risâle-i Ubeydiyye-i Nakşibendiyye*, *Behcetü's-sülûk*, *Sırrü'l-mîâd*, *Terce-*

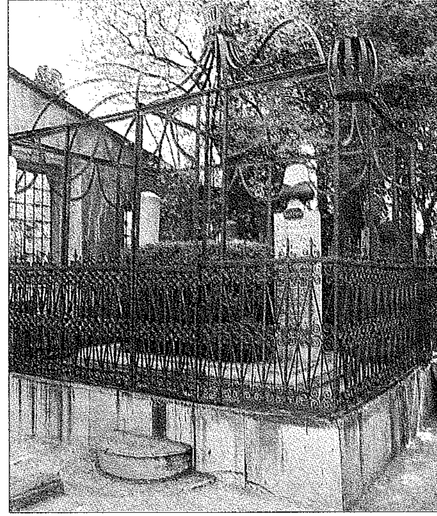
Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

me-i Hâl-i Ricâl-i Çiştiyye, Risâle-i Hâliyye ve Rûhâniyye, Divançe ve *Vâridât-ı Kalbiyye* adlı eserleri olduğunu kaydetmektedir. Bunlardan, Nakşibendiyye'nin **sülûk*** usulünden bahseden ve kendisinin Nakşibendî-Mevlevî silsilesini veren *Risâle-i Ubeydiyye-i Nakşibendiyye* basılmıştır (İstanbul 1260). Kendi el yazısıyla üç mektubu ve bir manzumesi İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ndedir (İbnülemin, nr. 3223).

BİBLİYOGRAFYA :

Fatîn, *Tezkire*, s. 306; Hüseyin Vassâf, *Tercüme-i Hâl-i Hazreti Şeyh Ali Behcet Konevî*, İÜ Ktp., İbnülemin, nr. 2760/4; a.mlf., *Sefîne*, II, 100-108; *Osmanlı Müellifleri*, I, 47; Cemaleddin Server Revnakoğlu, *Ali Behcet Efendi Dosyası*, Divan Edebiyatı Müzesi, nr. B 232; Zâkir Şükrü, *Mecmûa-i Tekâyâ* (Tayşi), s. 27; İ. Hakkı Konyalı, *Âbideleri ve Kitâbeleriyle Üsküdar Tarihi*, İstanbul 1976, I, 264-269; Butrus Abu Manneh, "The Naqshbandiyya-Mujaddidiyya in the Ottoman lands in the early 19th Century", *WI*, XXII/1-4 (1982), s. 1-36.

 NİHAT AZAMAT





Ali Behcet Efendi'nin Selimiye Camii hazîresindeki mezarı ve mezartaşı - Üsküdar / İstanbul

ALİ BEY, Bulutkapan

(ö. 1187/1773)

XVIII. yüzyılın ikinci yarısında bir süre Mısır'a hâkim olan Kölemen beyi.

Abaza asıllıdır. Osmanlı kaynaklarında "Bulutkapan", arşiv belgelerinde "Büyük", Arap kaynaklarında ise, "el-Kebîr" lakapları ile anılır. Osmanlı arşiv belgelerinde geçen "Büyük" lakabı, onu çağdaşı olan Mısır beylerinden "Küçük" lakabı ile anılan diğer Ali Bey'den ayırmak için kullanılmıştır.

Küçük yaşta Mısır'a götürüldü ve orada İbrâhim Kethüdâ'nın hizmetine girdi. Kısa zamanda efendisinin itimadını kazanarak Kahire'de Osmanlı valisinin başkanlığındaki hükümet divanını teşkil eden beylerden biri oldu. İbrâhim Kethüdâ'nın ölümünden sonra zenginleşerek birçok köle satın alıp onları yüksek mevkilere getirmek suretiyle nüfuzunu arttırmaya çalıştı. İlk defa 1758'de Mısır beyleri tarafından Kahire şeyhülbeledliğine seçildi ve aynı zamanda hac kervanı emirliğine getirildi (BA, *Mısır Mühimmesi*, VII, 193/417; 197/421). Ancak muhalifleri ile giriştiği mücadeleler yüzünden durumunu uzun süre koruyamadı ve bu sıkıntılı devrelerde Osmanlılar'la iyi geçinmeyi tercih etti. Nitekim 8 Nisan 1759'da, Mısır'da Osmanlılar'a bağlı kalacaklarını taahhüt eden beyler arasında onun da adına rastlanmaktadır (BA, *Mısır Mühimmesi*, VII, 345/758). Hatta rakipleri tarafından Kahire'den uzaklaştırılıp Gazze'ye çekilmek zorunda kaldığı devrelerde bile Osmanlılar'la iyi münasebetlerini sürdürdü. 1761'de, Mısır'daki asayişsizliğin önlenmesi için tertip edilecek orduya katılmasına ve şeyhülbeled olarak tayin edildiğine dair kendisine gizli bir emir gönderildiyse de (BA, *Mısır Mühimmesi*, VIII, 50ᵃ/202, 203; BA, *MD*, nr. 162, s. 260), daha sonra bu harekât Mısır beylerinin bağlılıklarını bildirmeleri üzerine ertelendi. Bununla birlikte faaliyetlerini sürdüren Ali Bey, muhtemelen Osmanlılar'ın desteğini de sağlayarak yeniden Kahire'ye döndü. Ancak 1763'te rakiplerinin muhalefeti ile tekrar uzaklaştırıldı. Ardından Humam şeyhinin yardımıyla yeniden Kahire'ye dönüp nüfuzlu beyleri ve muhaliflerini bertaraf etmeye çalıştıysa da Hüseyin Bey ile giriştiği mücadeleyi kaybedip 9 Mart 1766'da Akkâ'ya gitmek mecburiyetinde kaldı (BA, *Mısır Mühimmesi*, VIII, 98ᵃ⁻ᵇ/394-395). Burada kader arkadaşı ve müttefiki Zâhir el-Ömer ile tanıştı. Onun desteği ile Kahire'ye dönerek 24 Ekim 1767'de rakiplerini yenmeyi başardı ve otoritesini kuvvetle tesis etti (BA, *Mısır Mühimmesi*, VIII, 140ᵇ/523). Bu mücadeleler sırasında kendisinin en yakın yardımcıları, vaktiyle köle olarak hizmetine giren damadı ve evlâtlığı Ebü'z-Zeheb Muhammed Bey ile Cezzâr Ahmed Bey oldu.

Önceleri şeklen Osmanlılar'a bağlı görünen Ali Bey Mısır'da müstakil bir devlet kurmak arzusundaydı. Bu sırada Osmanlı Devleti'nin 1768 Rus savaşı ile meşgul olmasını fırsat bilerek Mısır valisini görevden aldı. 1770 Haziranında Ebü'z-Zeheb Muhammed Bey'i Hicaz'ı zaptetmeye gönderdi ve Mekke'yi ele geçirdi. Mekke şerifi olarak tayin ettiği Abdullah'tan "sultan" unvanını aldı. Bağımsız bir devlet kurma yolunda Batılı devletlerden de yardım istedi; önce Venedikliler'e başvurarak Osmanlılar'a ait adaları onlara peşkeş çektiği gibi, Akdeniz'de faaliyet gösteren Rus donanması kumandanı Alexi Orlof'a müracaatla, Suriye'de girişeceği harekâtta kendisini destekledikleri takdirde Kudüs'ü ve mukaddes yerleri onlara terkedeceğini bildirdi. Suriye'nin fethine memur ettiği Ebü'z-Zeheb Muhammed Bey, Zâhir el-Ömer'in de yardımıyla Şam üzerine yürüdü. Şam Valisi Osman Paşa şehri terketmek mecburiyetinde kaldı. Ancak Ebü'z-Zeheb, Osmanlılar'a bağlı olduğu anlaşılan Ali Bey'in yakın adamlarından İsmâil Bey'in tesiriyle, askerin yorgunluğunu ileri sürerek Mısır'a döndü. Onun bu hareketinden şüphelenen Ali Bey Ebü'z-Zeheb'i ortadan kaldırmak istediyse de Ebü'z-Zeheb Yukarı Mısır'a kaçarak burada kuvvet toplamaya başladı. Bunun üzerine Ali Bey İsmâil Bey'i Ebü'z-Zeheb'in üzerine gönderdi. Ancak İsmâil Bey Ebü'z-Zeheb ile savaşmayarak ona katıldı. Ali Bey bu müşterek kuvvetler önünde tutunamadı ve ikinci defa Suriye'ye kaçtı (Nisan 1772). Akkâ'da, eski dostu Zâhir el-Ömer'den ve Rus filosu kumandanı Orlof'tan yardım temin ederek tekrar Mısır'a girdi. Ancak Sâlihiyye mevkiinde Ebü'z-Zeheb Muhammed Bey'e mağlûp oldu ve yaralandı (8 Mayıs 1773). Kısa bir süre sonra da, bir rivayete göre aldığı yaraların tesiriyle, başka bir rivayete göre ise yaralı iken zehirlenerek öldü.

Oldukça maceralı bir hayat süren ve dört yıl Mısır'a hâkim olan Ali Bey, durumunu sağlamlaştırmak için birtakım

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

reformlara da teşebbüs etmiştir. Bunlar arasında, emri altındaki birlikleri yeni sisteme göre eğitmeyi planlaması ve kuvvetlerini ateşli silâhlarla donatması başta gelir. Ayrıca, kurduğu hazine ile Mısır'ın gelirini kontrolü altına almaya ve ticareti kendi lehine geliştirmeye çalışmıştır. Askerî ve iktisadî yönden güçlendikten sonra zengin kabilelerin ve nüfuzlu beylerin topraklarını eline geçirmiş, idareyi doğrudan doğruya kendi tekeline almaya gayret etmiştir. Bütün bu hareketleriyle de Kavalalı Mehmed Ali Paşa döneminin âdeta bir zemin hazırlayıcısı olduğu söylenebilir.

BİBLİYOGRAFYA :

BA, *Mısır Mühimmesi*, VII, 193/417, 197/421, 345/758; VIII, vr. 50ᵃ/202, 203, vr. 98ᵃ⁻ᵇ/394-395, vr. 140ᵇ/523; BA, *MD*, nr. 162, s. 260; Çeşmizâde, *Târih* (nşr. Bekir Kütükoğlu), İstanbul 1959, s. 63-69, 83-86; Şem'dânîzâde, *Mürî't-tevârîh* (Aktepe), II/A, s. 96; II/B, s. 103-105; Vâsıf, *Târih*, II, 212-213, 215-217, 257; Cebertî, *ʿAcâʾibü'l-âsâr*, I, 430-434; Cevdet, *Târih*, I, 309-321; S. Luisigan, *A History of the Revolt of Aly Bey Against the Ottoman Porte*, London 1783; M. Savary, *Letters sur l'Egypte*, Paris 1786, II, 208-273; C. Volney, *Voyage en Egypte et en Syrie* (nşr. J. Gaulmeir), Paris 1959, s. 77-91, 256-259; A. L. Marsot, *Egypt in the Reign of Muhammed Ali*, Cambridge 1984, s. 10-16, 21, 41, 50, 61, 80, 100, 124-126; N. A. Koenig, "Ali Bey", *İA*, I, 316-318; G. Wiet, "ʿAlî Bey", *EI²* (İng.), I, 391-392.

 FERİDUN EMECEN

ALİ BEY CAMİİ

Bulgaristan Karlıova'da XV. yüzyıla ait bir cami.

Karlıoğlu Ali Bey tarafından yaptırıldığı sanılmaktaydı. Ancak Ali Bey'in 801 (1398-99) tarihli vakfiyesinde Karlıova'daki (Karlova) caminin adı geçmemektedir. Osman Keskioğlu ve Taha Özaydın ise bu caminin Sultan Cem'in lalası Ali Bey tarafından 890'da (1485) yaptırıldığını ileri sürerler. Bu husus evvelce F. Babinger tarafından Karlıoğulları ailesi hakkında yapılan bir araştırmada da açıkça belirtilerek caminin yapılış tarihi ve kurucusunun adını veren bir kitâbesi bulunduğuna işaret edilmiştir. Bu duruma göre cami bir XV. yüzyıl sonu eseridir. 1877 Osmanlı-Rus Harbi'nde Ali Bey Camii tahribe uğramış, minaresi yıkılarak kiliseye çevrilmiş, sonra tekrar cami haline getirilmiştir; fakat Balkan Savaşı'nda camiye tekrar el konulmuş ve depo olarak kullanılmıştır. 1966'da gördüğümüzde ise şehrin ortasında bulunan cami kapalı idi ve içine girmek mümkün değildi.

Ali Bey Camii, her birinin etrafı ikişer tuğla ile çerçevelenmiş muntazam iri kesme taşlardan yapılmıştır. Kare harimin üstünü sekizgen sağır kasnaklı bir kubbe örter. Son cemaat yeri sonradan yapılmıştır. Minaresi ise 1966'da yıkıktı. Caminin kıble tarafında altı köşeli bir türbenin yerden ancak 1 m. kadar yüksek olan kalıntısı görülüyordu. E. Hakkı Ayverdi'nin Ali Bey'e ait olduğunu tahmin ettiği bu türbe onun görüşüne göre tamamlanmadan kalmıştı. Fakat Türkler Rumeli'den çekildiğinde yıktırılmış olması da ihtimal dışı sayılamaz kanaatindeyiz.

BİBLİYOGRAFYA :

M. Tayyib Gökbilgin, *XV-XVI. Asırlarda Edirne ve Paşa Livası*, İstanbul 1952, s. 394 ve sondaki vakfiyeler kısmı s. 226-227; Ayverdi, *Avrupa'da Osmanlı Mi'mârî eserleri IV*, s. 44-45; F. Babinger, "Beitraege zur Geschichte von Qarly-Eli, vornehmlich aus Osmanischen Quellen", *Eis Mnemen Spyridonos Lambrou*, Atina 1933, I, 140-149; aynı yazı, *Aufsaetze und Abhandlungen zur Geschichte Südosteuropas und der Levante*, München 1962, I, 370-377; Osman Keskioğlu - Taha Özaydın, "Bulgaristan'da Türk-İslâm Eserleri", *VD*, XVII (1983), s. 116.

 SEMAVİ EYİCE

ALİ b. BÜNDÂR es-SAYRAFÎ

(bk. SAYRAFÎ, Ali b. Bündâr).

ALİ b. CA'D

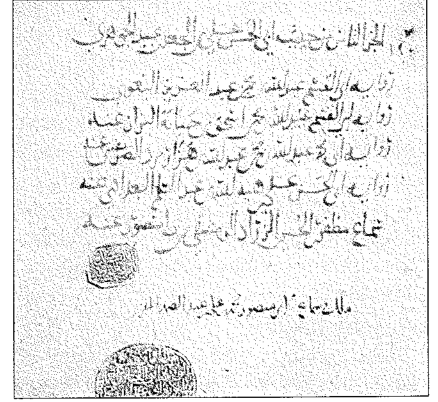
(علي بن الجعد)

Ebü'l-Hasen Alî b. el-Ca'd el-Cevherî (ö. 230/844-45)

Bağdatlı muhaddis.

Maden (cevher) ticaretiyle meşgul olduğu için el-Cevherî nisbesiyle tanınır. Bağdat'ta doğdu. İbn Ebû Zi'b, Süfyân es-Sevrî ve Mâlik b. Enes gibi muhaddislerden, özellikle de Şu'be b. Haccâc'dan hadis okudu. Bağdat muhaddisleri arasında Şu'be'nin hadislerini en iyi bilen kimse olarak tanınır. Buhârî, Ebû Dâvûd, Ebû Hâtim, İbn Ebü'd-Dünyâ vb. muhaddisler kendisinden hadis rivayet ettiler. Kitaplarında yazılı olan bütün hadislerini ezberden okuturdu.

Kur'an'ın mahlûk olduğunu (bk. HALKU'l-KUR'ÂN) söyleyenlere karşı çıkamayacağını ifade etmesi, sahâbe ve seleften bazılarına dil uzatması sebebiyle Ahmed b. Hanbel gibi âlimler ondan hadis rivayet etmeyi uygun görmemişlerdir. Müslim, Ali b. Ca'd'ın güvenilir bir muhaddis olduğunu kabul ettiği halde



Ali b. Ca'd'ın *el-Hadîs* adlı cüzünün zahriyesi (Köprülü Ktp., nr. 372/2, vr. 36ᵃ)

Sahîh'ine onun hiçbir hadisini almamıştır. Buhârî onun Şu'be'den rivayet ettiği hadislerden on üçünü *Sahîh*'ine almış, Ebû Dâvûd da *es-Sünen*'inde bazı rivayetlerine yer vermiştir.

Ali b. Ca'd'dan en çok hadis rivayet eden talebesi Ebü'l-Kâsım el-Begavî, hocasının hadislerini *el-Caʿdiyât* adıyla bir araya getirmiştir. *Müsned* adlı bir eseri Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye (hadis, nr. 2240) ve Zâhiriyye (hadis, nr. 625) kütüphanelerinde on üç cüz halinde bulunmaktadır. *el-Hadîs* adlı bir diğer eserinin sekiz ve dokuzuncu cüzleri ise Köprülü Kütüphanesi'ndedir (nr. 372/2, 3).

BİBLİYOGRAFYA :

Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, VI, 266; Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, XI, 360-366; Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, I, 399-400; a.mlf., *Aʿlâmü'n-nübelâʾ*, X, 459-468; *Tehzîbü't-Tehzîb*, VIII, 289-293; Sezgin, *GAS*, I, 105.

 KEMAL SANDIKÇI

ALİ b. CA'FER

(bk. İBNÜ'l-KATTÂ' es-SIKILLÎ).

ALİ CÂFER KÜMBETİ

Kayseri'de XIV. yüzyıla tarihlenen bir türbe.

Kimin için yaptırıldığı bilinmemekte, sadece Ali Câfer adında, tarihî şahsiyeti meçhul bir kişiye izâfe edilmektedir. A. Gabriel, bu kümbetin 750 (1349-50) yılına doğru yapılmış olabileceğini bir ihtimal olarak ileri sürmüş, birçokları da bu

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

tarihi kesin olarak kabul etmişlerdir. İçinde Sırçalı Kümbet'in de bulunduğu mezarlıkta olan Ali Câfer Kümbeti'nde, külâh eteğinde Bakara sûresinden bir âyet yazılmış olup başka bir kitâbe yoktur. Yapı eğer gerçekten XIV. yüzyıl ortalarına ait ise bu takdirde Eretnaoğulları'nın bu bölgedeki hâkimiyeti sırasında yapılmış olmalıdır.

Ali Câfer Kümbeti sekizgen bir plana göre inşa edilmiştir. Bu cins yapılarda nâdir rastlanan bir özellik olarak kapısının dışında küçük bir giriş mekânı vardır. H. Ethem Eldem tarafından ileri sürüldüğü gibi, bu giriş mekânının sonradan eklenmediği A. Gabriel tarafından ispatlanmıştır. İçten de sekizgen olan esas mekânı bir kubbe örter. Bunun üstünde ise yine sekiz köşeli piramit biçiminde bir külâh vardır. İçinde duvarların sekiz cephesinden, kemerler, istiridye kabuğu biçiminde küçük tromplar ve prizma şeklinde bir silme ile kubbe yuvarlağına geçilir. Türbenin üç cephesinde birer pencere açılmıştır. Esas taban yıkılmış olduğundan evvelce içinde bulunması gereken sandukadan hiçbir iz kalmamıştır.

Çok intizamlı kesme taş kaplı olarak yapılmış Ali Câfer Kümbeti yüksek bir kaide üstüne oturmaktadır. Asil ve zarif hatların hâkim olduğu bu türbede yalnız pencere çevreleriyle kapı, taşlar işlenmek suretiyle bezenmiştir. Kapı mukarnaslı bir tacın altında açılmıştır. Anadolu'daki Türk yapı sanatının güzel örneklerinden olan Ali Câfer Kümbeti'nin giriş mekânının hemen hemen bütünü yıkılmış durumda idi. Ayrıca külâhın yarısının taşları dökülmüş ve iç dolgu meydana çıkmıştı. Ancak son yıllarda bu tarihî eserin sanat değeri anlaşılmış ve 1977 yılında büyük ölçüde tamir edilmiştir. Halen mülkiyeti Kayseri Belediyesi'ne ait bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

Halil Ethem [Eldem], *Kayseriyye Şehri*, İstanbul 1332, s. 109; a.mlf., *Kayseri Şehri* (haz. Kemal Göde), Ankara 1982, s. 131; A. Gabriel, *Monuments Turcs d'Anatolie*, Paris 1931, I, 81-82.

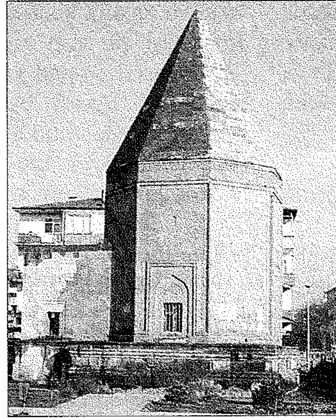
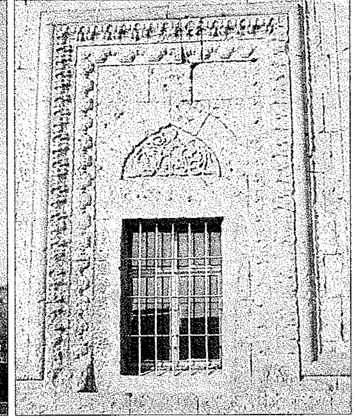
 SEMAVİ EYİCE

ALİ CANİP YÖNTEM

(bk. YÖNTEM, Ali Canip).

ALİ CEMÂLİ EFENDİ

(bk. ZENBİLLİ ALİ EFENDİ).

Ali Câfer Kümbeti ve bu kümbetin penceresinden bir detay - Kayseri

ALİ ÇELEBİ, Hısım

(ö. 992/1584)

Osmanlı âlimi ve biyografi yazarı.

934'te (1527-28) doğdu. Ali b. Bâlî diye meşhur olup ulemâdan Alanyalı Uzun Bâlî Efendi'nin oğludur. İlmiye mesleğinde yetişti ve bazı medreselerde müderrislik yaptı. Bir ara Manisa müftüsü olan Ali Çelebi 1583 yılında Maraş kadılığına tayin edildi; ertesi yıl orada öldü. Mezarı Alâüddevle Camii avlusundadır.

Fazla sessizliğinden ve yumuşaklığından dolayı "munuk, mınık" veya "manık" ve Ahîzâde Efendi neslinden gelmesinden dolayı "hısım" lakaplarıyla da anılan Ali Çelebi, daha çok Taşköprizâde'nin *eş-Şakāʾiku'n-nuʿmâniyye* adlı Arapça eserine yazdığı *el-ʿİkdü'l-manzûm fî zikri efâdıli'r-Rûm* (Atâî, s. 352) veya *el-ʿİkdü'l-manzûm fî ahvâli ʿulemâʾi'r-Rûm* (Atâî, s. 280) adlı zeyl ile tanınır. Bu Arapça eserde, 1560-1574 yılları arasında yaşayan seksen bir âlimin hayat hikâyeleri anlatılmaktadır. Hepsi çağdaşı olan bu şahıslar hakkında verdiği bilgiler birinci elden kaynak niteliğindedir. Daha yazıldığı yüzyılda Ahmed b. İbrâhim tarafından Türkçe'ye çevrilen *el-ʿİkdü'l-manzûm*, İbn Hallikân'ın *Vefeyâtü'l-aʿyân*'ının kenarında yayımlanmıştır (Mısır 1299, 1310). Eser, O. Rescher tarafından Almanca'ya çevrilerek Stuttgart'ta (1934) ve *eş-Şakāʾiku'n-nuʿmâniyye*'nin sonunda da Beyrut'ta (1975) neşredilmiştir. Gerek yurt içinde gerekse yurt dışında pek çok yazma nüshası bulunan *el-ʿİkdü'l-manzûm*, daha sonra Mecdî Mehmed'in *Şakāik* tercümesine mükemmel bir zeyl yazan Nev'îzâde Atâî tarafından takdir edilmiş ve kaynak olarak kullanılmıştır.

Ali Çelebi'nin *Hayrü'l-kelâm fi't-tekassî ʿan ağlâti'l-ʿavâm* adlı Arapça galatat lugatı, müellif hattı bir nüshası (Zâhiriyye, nr. 6386) esas alınarak Hâtim Sâlih ez-Zâmin tarafından neşredilmiştir (Bağdat 1981; Beyrut 1405/1985). Bundan başka *Nâdiretü'z-zemen fî târîhi'l-Yemen* adında bir Yemen tarihi kaleme aldığından söz edilirse de (bk. *Keşfü'z-zunûn*, II, 1920) bu eserin herhangi bir nüshasına rastlanamamıştır. Müellifin ayrıca, *Şerh-i Miftâh* ve *Hidâye*'ye hâşiyeleri, *Dürer ve Gurer*'e dair şerhi ve Şeyh Ömer b. Mehmed eş-Şâmî'nin *Nisâbü'l-ihtisâb* adlı fetva mecmuasının tercümesi ile bazı risâleleri ve Cevherî mahlasıyla yazdığı kasideleri vardır.

BİBLİYOGRAFYA :

Ali b. Bâlî, *Hayrü'l-kelâm fi't-tekassî ʿan ağlâti'l-ʿavâm* (nşr. Hâtem Sâlih ez-Zâmin), *MMİlr.*, XXXII/1-2 (1981), s. 457-513; Atâî, *Zeyl-i Şakāik*, s. 3, 182, 251, 271, 279-280, 331, 352, 387, 391, 415; *Keşfü'z-zunûn*, II, 1057, 1766, 1920; *Hediyyetü'l-ʿârifîn*, I, 749; *Sicill-i Osmânî*, III, 502; *Osmanlı Müellifleri*, III, 85; Babinger (Üçok), s. 125-126; Brockelmann, *GAL*, II, 562; Behçet Gönül, "İstanbul Kütüphaneleri'nde al-Şakâ'ik al-Nu'mâniya Tercüme ve Zeyilleri", *TM*, VII-VIII (1945), s. 156-158.

 ABDÜLKADİR ÖZCAN

ALİ ÇELEBİ, Kınalızâde

(bk. KINALIZÂDE ALİ EFENDİ).

ALİ DEDE, Arapzâde

(ö. 1181/1767)

Şeyh, neyzenbaşı ve bestekâr.

Hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. 1117'de (1705) doğduğu ve hayatının büyük bir kısmını İstanbul'da geçirdiği bilinmektedir. Mevleviyye tarikatına intisap ettikten bir müddet sonra Kasımpaşa Mevlevîhanesi'nin neyzenbaşılığına

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. -- Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

getirildi. 1760'ta Mehmed Şemseddin Dede'nin vefatı üzerine adı geçen mevlevîhanenin şeyhliğine tayin edildi. Bu vazifede iken vefat etti ve aynı mevlevîhanenin hazîresine defnedildi.

Kuvvetli bir mûsiki bilgisine sahip olduğu anlaşılan Ali Dede, bilhassa bestelediği saz eserleri ile şöhrete ulaşmıştır. Ancak eserleri, çok defa, Osmanlı ilim tarihinin tanınmış simalarından bestekâr ve şair Arapzâde Abdurrahman Bâhir Efendi'nin (ö. 1746) besteleri ile karıştırıldığından, zamanımıza ulaşan peşrev ve saz semâilerinin sayısı hakkında kesin bir rakam vermek mümkün değildir.

BİBLİYOGRAFYA :

Kip. *TSM Saz Eserleri*, s. 1, 9, 12, 18, 19, 20, 21, 34, 64, 66, 69; Zâkir Şükrü, *Mecmûa-i Tekâyâ* (Akbatu), IV/3, s. 95; "Arapzade, Ali Dede", *TA*, III, 261; R. Ekrem Koçu, "Ali Dede Efendi (Arabzâde, Serneyzen)", *İst.A*, II, 644.

 NURİ ÖZCAN

ALİ DEDE, Bosnevî

(ö. 1007/1598)

Halvetiyye tarikatı şeyhlerinden, âlim ve mutasavvıf.

Bosna'nın Mostar kasabasında doğdu. Dinî ilim tahsilinden sonra tasavvufa ilgi duyarak Halvetî şeyhlerinden Bosnalı Bâlî Efendi'nin halifesi Nûreddinzâde'ye intisap etti. *Muḥâḍarât* adlı eserinde, Macaristan'da Sigetvar Kalesi civarında Kanûnî için inşa edilen türbede bir süre türbedarlık yaptığını söyleyen Ali Dede, türbenin yanındaki Halvetî Tekkesi'nin şeyhliğinde bulundu ve "türbe şeyhi" unvanıyla tanındı. 1593 yılında III. Murad tarafından makām-ı İbrâhim'i yenilemek göreviyle gönderildiği Mekke'de *Temkînü'l-maḳām fî Mescidi'l-ḥarâm* adlı eserini kaleme aldı. Serdârıekrem Satırcı Mehmed Paşa'nın daveti üzerine katıldığı Varadin Seferi dönüşünde Sigetvar Kalesi yakınlarında vefat etti. Sigetvar'daki makamına defnedildi.

Eserleri. 1. *Muḥâḍarâtü'l-evâʾil ve müsâmerâtü'l-evâḫir.* Süyûtî'nin *Kitâbü'l-Evâʾil*'ini örnek alarak yazılan bu eser "evâil" ve "evâhir" adlı iki bölüme ayrılmış olup ilk bölüm otuz yedi, ikinci bölüm ise dört fasıldan meydana gelmiştir. Eser Bulak (1300), Kahire (1311, 1314) ve Beyrut'ta (1398/1978) basılmıştır. 2. *Ḥavâtimü'l-ḥikem ve ḥallü'r-rumûz ve keşfü'l-künûz.* Eserde tasavvufî ve kelâmî konularda üç yüz altmış meseleyi ele alan müellifin İbnü'l-Arabî'nin tesiri altında kaldığı dikkati çekmektedir. Eserin basılmış nüshasının kenarında Mahmûd el-Âlûsî'nin *el-Ecvibetü'l-ʿIrâḳıyye ʿalâ esʾileti'l-Îrâniyye* adlı kitabı yer almaktadır (Kahire 1314). 3. *Temkînü'l-maḳām fî Mescidi'l-ḥarâm.* III. Murad'a sunulan, Kâbe'nin tamirinin tamamlandığını ve yapılan işleri bildiren rapor mahiyetindeki eserin tek nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir (Esad Efendi, nr. 3814/1, vr. 4-32). Müellif daha sonra aynı eseri Kâbe'nin tarihi ve kutsiyetiyle ilgili bilgileri ekleyerek *Fażlü'l-maḳām ve'l-Mescidi'l-ḥarâm* adıyla yeniden kaleme almıştır. Eserin bu ikinci şekli Kahire Dârü'l-kütübi'l-Kavmiyye'de (nr. 8304) bulunmaktadır. 4. *Risâle fî beyâni ricâli'l-ġayb.* **Ricâlü'l-gayb*** nazariyesini konu alan eserin yazma nüshası Saraybosna Şarkiyat Enstitüsü Kütüphanesi'ndedir (Orijentalni institut iz biblioteke, nr. 904). 5. *Terbîʿu'l-merâtib ve'l-uṣûl.* Eserin bilinen tek nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir (Esad Efendi, nr. 1773). 6. *Tercüme-i Kasîde-i Rûhâniyye.* İbn Sînâ'nın bir kasidesinin Türkçe tercümesi olan eserin yazma nüshası Saraybosna Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi'ndedir (Gazi Husrev-Begove Biblioteke, nr. 2002).

Bursalı M. Tâhir'in zikrettiği *Envârü'l-meşârık* (bk. *Meşâyih-i Osmâniyye'den Sekiz Zâtın Terâcim-i Ahvâli*, s. 16; *Osmanlı Müellifleri*, I, 115), *Sübâʿiyyât fi'l-fürûʿ* ve *er-Risâletü'l-intiṣâriyye* (bk. *Osmanlı Müellifleri*, I, 115) ile Kâtip Çelebi (bk. *Keşfü'ẓ-ẓunûn*, II, 1891) ve Bursalı Tâhir'in zikrettikleri *Mevâḳıfü'l-âḫire ve'l-letâʾifü'l-fâḫire* adlı eserlerin yazma nüshaları bulunamamıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Atâî, *Zeyl-i Şakāik*, s. 60; Muhibbî, *Ḫulâṣatü'l-eser*, III, 200; Peçevî, *Târih*, II, 219-220; Kâtip Çelebi, *Fezleke*, İstanbul 1286, I, 122; *Keşfü'ẓ-ẓunûn*, I, 191, 330, 1891; Bursalı Mehmed Tâhir, *Meşâyih-i Osmâniyye'den Sekiz Zâtın Terâcim-i Ahvâli*, İstanbul 1318, s. 16; *Osmanlı Müellifleri*, I, 115; *Îżâḥu'l-meknûn*, II, 196; *Hediyyetü'l-ʿârifîn*, I, 750-751; Brockelmann, *GAL*, II, 562-563; *Suppl.*, II, 635; H. Sabanović, "Ali-Dede Bošnjak", *Knjizevnost Muslimana bih na Orijentalnim Jezicima*, Sarajevo 1973, s. 96-101; İsmet Kasumoviç, *Filozofsko-Sufijsko Ucenje Ali-Dede Bošnjaka* (doktora tezi, 1987), Sarajevo Filozofski Fakultet; a.mlf., "Dvije Verzije hronike o Mekame-i İbrahimu", *Anali Gazi Husrev-Begove Biblioteke*, XIII-XIV, Sarajevo 1987, s. 153-178.

 M. SERHAN TAYŞİ

ALİ b. EBÛ TALHA

(علي بن أبي طلحة)

Ebü'l-Hasen Alî b. Ebî Talha Sâlim b. el-Muhârik el-Hâşimî

(ö. 143/760)

Tebeü't-tâbiîn neslinin meşhur müfessir ve muhaddislerinden.

Aslen Cezîreli olup Suriye'nin Humus şehrine yerleşti ve ölünceye kadar orada oturdu. Mücâhid, Kāsım b. Muhammed b. Ebû Bekir es-Sıddîk, Muhammed b. Zeyd ve Râşid b. Sa'd'dan hadis rivayet etmiş, kendisinden de Ma'mer, Abdullah b. Sâlim, Dâvûd b. Ebû Hind, Süfyân es-Sevrî, Muâviye b. Sâlih, Ebû Bekir b. Ebû Meryem gibi âlimler rivayette bulunmuşlardır.

Kaynaklarda hayatı ve muhiti hakkında fazla bilgiye rastlanmamaktadır. Ancak Ebû Dâvûd'un Abbâsîler'in Emevîler aleyhindeki imha siyasetini tasvip etmesi sebebiyle onu tenkit ettiği bilinmektedir. İbn Abbas'tan rivayet ettiği ve kendisine izâfeten *Ṣaḥîfetü ʿAlî b. Ebî Ṭalḥa* diye bilinen "tefsir sahîfesi" ile tanınmıştır. Ali b. Ebû Talha'nın bu *Ṣaḥîfe*'si, bir tek isnad zinciri ile nakledilerek hicrî üçüncü asra ulaşmıştır. İbn Abbas (ö. 68/687), Ali b. Ebû Talha, Muâviye b. Sâlih (ö. 158/775) ve Abdullah b. Sâlih'ten (Kâtibü'l-Leys, ö. 223/838) ibaret olan bu isnadı ele alan hadis münekkitleri Ali b. Ebû Talha'nın İbn Abbas'a ulaşmasının mümkün olamayacağını, mutlaka kendisi ile İbn Abbas arasında tâbiîlerden bir şahsın bulunması gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Aradaki bu râvi ile ilgili olarak Mücâhid, İkrime, Saîd b. Cübeyr veya Kāsım gibi isimler üzerinde durulmuş, Zehebî ise bu râvinin Mücâhid olduğunu söylemiştir. Ali b. Ebû Talha'nın, şeyhini atlayarak (mürsel olarak) İbn Abbas'ı zikretmesi tenkit konusu olmakla birlikte hadis münekkitleri, tâbiîlerden rivayette bulunduğu şahısların sika olmasını göz önünde bulundurarak Ali b. Ebû Talha'ya ta'nedilemeyeceğini söylemektedirler. Dolayısıyla hadis kitaplarında İbn Ebû Talha'ya yöneltilen tenkitler isnadın muttasıl olmamasıyla ilgilidir. Bu sebeple onun İbn Abbas'tan bu tefsiri **semâ*** yoluyla almadığı hususunda tenkit edilmesi, eldeki yeni bilgiler ışığında bu tefsirin orijinalitesine halel getirmez (bk. Sezgin, I, 22). İkinci asırda Humus'un büyük bir

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

ilim merkezi olmaması, Ali b. Ebû Talha'nın Humus'tan dışarı çıkmaması, ilim ehli ve ilim merkezleri ile fazla temasta bulunmaması gibi sebeplerle bu sahîfe fazla tanınmamıştır. Ancak Humuslu bir zat olan Muâviye b. Sâlih vasıtasıyla Mısır'a götürülmüş, orada da Abdullah b. Sâlih'in nakli ile daha sonraki eserlere girmiş ve böylece kaybolması önlenmiştir. Tefsir tarihinde mühim bir yer işgal eden bu eser, maalesef bugün tam olarak elimizde mevcut değildir. Zamanında tefsirdeki aşırı **re'y*** hareketlerine karşı bir reaksiyon olarak tefsire itimat olunamayacağını söyleyen Ahmed b. Hanbel bile Ali b. Ebû Talha'nın bu tefsir sahîfesini, "Mısır'da tefsire dair bir sahîfe vardır. Bu sahîfeyi Ali b. Ebû Talha rivayet etmiştir. Bir kimse bu sahîfe için Mısır'a seyahat etse seyahati boşa gitmiş sayılmaz" demek suretiyle övmüştür (*Kitâbü'l-ʿİlel*, I, 94).

Ali b. Ebû Talha'nın bu tefsir sahîfesi, İbn Abbas'tan rivayet yoluyla **tedvîn*** edilenlerin en eskisi ve ondan gelen "tarik"lerin en sağlamı olması bakımından, Kur'ân-ı Kerîm'in tefsiri tarihinde büyük bir öneme sahiptir. Bu değerli tefsir sahîfesini ancak bazı müfessirler görebilmiş, ondan istifade edenler arasında Buhârî, Taberî, İbn Ebû Hâtim ve İbnü'l-Münzir gibi şöhretli şahsiyetlerin bulunması bu sahîfeye atfedilen değeri daha da arttırmıştır.

Müslim, *Ṣaḥîḥ*'inde ("Nikâḥ", 133) **azl***in hükmü hakkında Ali b. Ebû Talha'dan nakledilen bir haberi zikretmektedir. Buhârî ise Mısır'a yapmış olduğu seyahatlerde bu *Ṣaḥîfe*'yi ya doğrudan doğruya Abdullah b. Sâlih'ten veya başkalarından alarak isnadları zikretmeksizin (ta'lîkan) İbn Abbas'a ulaştırmaktadır. Buhârî'nin "ta'lik"leri kısmında, genellikle Kur'an'ın garîb kelimelerinin izahlarında bu *Ṣaḥîfe*'ye atıfta bulunulmaktadır. Taberî ise bu *Ṣaḥîfe*'yi Musanna' b. İbrâhim, Ali b. Dâvûd ve Yahyâ b. Osman vasıtasıyla Abdullah b. Sâlih'ten almıştır. Taberî, Buhârî gibi bu *Ṣaḥîfe*'den sadece Kur'an'ın garîb kelimelerini izah yönünden nakillerde bulunmamış, çeşitli hükümler, nüzûl sebepleri, nâsih ve mensuhla ilgili bilgiler ve diğer haberleri de almıştır. *Ṣaḥîfe*'nin girdiği kaynak eserlerden diğer ikisi de henüz yazma halinde bulunan İbn Ebû Hâtim ve İbnü'l-Münzir'in tefsirleridir.

BİBLİYOGRAFYA :

Müslim, "Nikâḥ", 133; Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü'l-ʿİlel* (nşr. Talat Koçyiğit – İsmail Cerrahoğlu), Ankara 1963, I, 94; Buhârî, *et-Târîḫu'l-kebîr*, VI, 281-282; *el-Cerḥ ve't-taʿdîl*, VI, 191; Ebû Ca'fer en-Nehhâs, *en-Nâsiḫ ve'l-mensûḫ*, Kahire 1338, s. 15; Zehebî, *Mîzânü'l-iʿtidâl*, III, 134; İbn Hacer, *Tehẕîbü't-Tehẕîb*, VII, 339-341; a.mlf., *Fetḥu'l-bârî* (nşr. Tâhâ Abdurraûf Sa'd v.dğr.), Bulak 1300, VIII, 332; Hazrecî, *Ḫulâṣatü Teẕhîb*, s. 275; Süyûtî, *el-İtḳān*, II, 189; Sezgin, *GAS*, I, 22, 26, 27; M. Kâmil Hüseyin, "Ṣaḥîfetü ʿAlî b. Ebî Ṭalḥa", *Muʿcemü ġarîbi'l-Ḳurʾân* (M. F. Abdülbâkī), Kahire 1950, Mukaddime; İsmail Cerrahoğlu, "ʿAli İbn Abî Ṭalḥa'nın Tefsir Sahifesi", *AÜİFD*, XVII (1969), s. 55-82.

 İSMAİL CERRAHOĞLU

ALİ b. EBÜ'r-RİCÂL

(علي بن أبي الرجال)

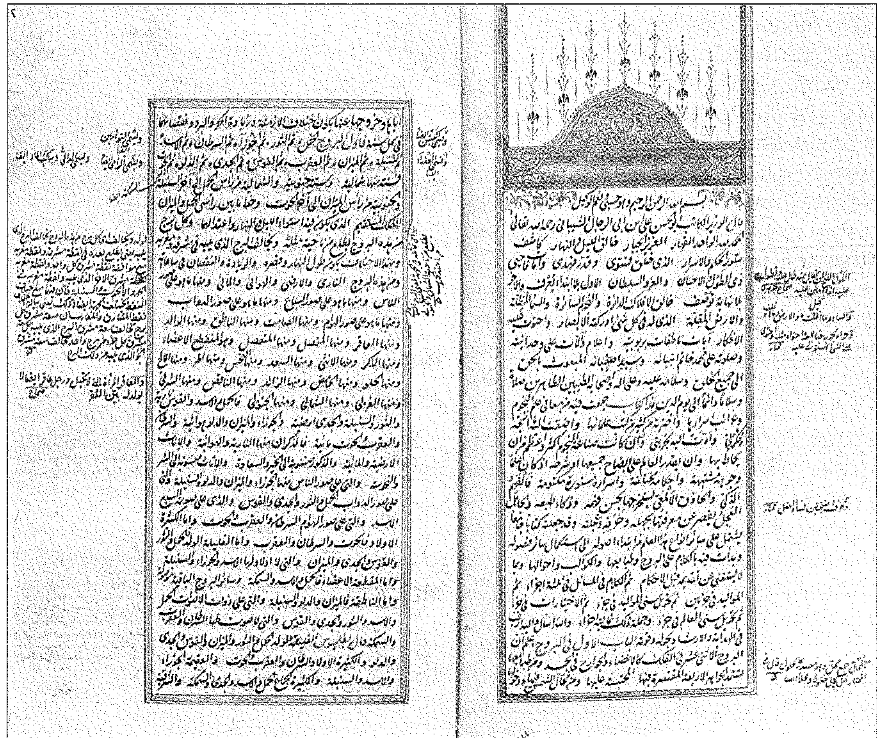
Ebü'l-Hasen Alî b. Ebi'r-Ricâl el-Kâtib eş-Şeybânî el-Mağribî el-Kayrevânî (ö. 432/1040-41 [?])

Astronomi âlimi.

Batı ilim âleminde Abenragel ve Albohazen adlarıyla tanınır. Hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. İspanya'nın Kurtuba şehrinde veya Kuzey Afrika'da doğduğu rivayet edilir. Tunus'ta yetişmiş, Kayrevan sarayında Zîrî Emîri Muiz b. Bâdîs'in hocası ve müneccimi olmuş, aynı zamanda devlet idaresinde de önemli görevler yapmıştır. Muizz'in sarayının önde gelen şairlerinden İbn Reşîk'i himayesine aldığı ve onun da *el-ʿUmde fî meḥâsini'ş-şiʿr ve âdâbih* adlı ünlü eserini kendisine ithaf ettiği bilinmektedir.

Ali b. Ebü'r-Ricâl'in en önemli eseri, astrolojinin ana konuları üzerine düzenlenmiş sekiz kitaptan oluşan *Kitâbü'l-Bâriʿ fî aḥkâmi'n-nücûm* adlı büyük ansiklopedidir. Çeşitli kütüphanelerde birçok yazması bulunan (bk. Sezgin, VII, 187) eser, 1254 yılında Castilla-León Kralı X. Alfonso için Yehuda ben Moşe tarafından eski İspanyolca'ya ve bundan da çeşitli zamanlarda Latince, İbrânîce, eski Portekizce ve diğer bazı Batı dillerine tercüme edilmiştir. Ali b. Ebü'r-Ricâl'in bundan başka *Urcûze fi'l-ḳażâye'n-nücûmiyye* adlı eseri ile bu eserin Ahmed el-Kunfüz el-Kostantinî tarafından yapılan şerhinin de birçok kütüphanede yazmaları bulunmaktadır (bk. Sezgin, VII, 188). *Kitâbü'l-Bâriʿ*de zik-

Kitâbü'l-Bâriʿ fî aḥkâmi'n-nücûm adlı eserin ilk iki sayfası (Süleymaniye Ktp., Damad İbrâhim Paşa, nr. 3843)



Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

rettiği üç eserinden astrometeorolojiye dair *Urcûze fî delîli'r-ra*ᶜ*d*'ın bir tek yazması mevcut olup (Rabat D 1683) *Kitâbü'r-Rumûz* adlı eseriyle *Ḥallü'l-*ᶜ*uḳad ve beyânü'r-raṣad* adlı zîci kayıptır.

BİBLİYOGRAFYA :

H. Suter, *Die Mathematiker*, Leipzig 1900, s. 100, nachräge: 172; a.mlf., "İbn Ebirricâl", *İA*, V/2, s. 729; Brockelmann, *GAL*, I, 356; *Suppl.*, I, 401; Sezgin, *GAS*, VII, 186-188; G. Sarton, *Introduction*, New York 1975, I, 715-716; Abdürrauf Mahlûf, *İbn Reşîḳ el-Ḳayrevânî*, Kahire 1983, s. 29-30, 64-65; a.mlf., "el-ᶜUmde li'bni Reşîḳ el-Ḳayrevânî", *Tİ*, III, 890-892; Ömer Ferrûh, *Târîḫu'l-*ᶜ*ulûm* ᶜ*inde'l-*ᶜ*Arab*, Beyrut 1984, s. 178-180; D. Pingree, "Ibn Abi'l-Ridjāl", *EI²* (İng.), III, 688.

 MUAMMER DIZER

ALİ EFENDİ, Basîretçi
(1838-1912)

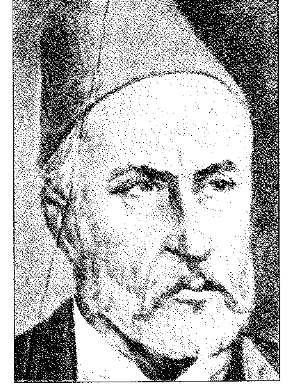
Osmanlı gazetecisi.

İlk Türkçe gazetelerden biri olan *Basîret*'i yayımladığı için Basîretçi Ali Efendi adıyla tanındı. Ailesi hakkında fazla bilgi yoksa da babasının ilmiyeden olduğu ve 1872'de Vidin kadı nâibliğinde bulunduğu bilinmektedir. Ali Efendi önce Enderun'da tahsil görerek sarayda hizmet etti, 1860'ta çırağ edildikten sonra Maliye Nezâreti tahsilât memuru oldu (1863). *Basîret* gazetesini çıkarmak için hükümete başvurdu (1866). Ancak bu sırada Girit İsyanı çıktığından müracaatı beklemeye alındı ve isyan sona erene kadar yayın izni verilmedi. Bunda, azınlık gazetelerinin neşriyatını kontrol altına almakta güçlük çeken hükümetin yeni azınlık gazetelerine yayın imtiyazı vermemek için Ali Efendi'ye verilecek iznin istisna ve emsal teşkil etmemesi düşüncesinin rolü vardır. Daha sonra yayın imtiyazı aldığında devrin âdetine uyularak kendisine 300 altın da yardım edildi. Gazeteyi küçük ebatta dört sayfa olarak, cuma ve pazar hariç haftada beş gün yayımlamaya başladı (20 Şevval 1286/23 Ocak 1870). Gazetenin başlığı altında yer alan "... millet gazetesi" ibaresiyle, "millet" kelimesi bir gazete başlığında ilk defa kullanılmış oldu. Ali Efendi, kendi bilgi ve yazarlık tecrübesi günlük bir gazeteyi yürütecek derecede olmadığından, gazetesine topladığı Subhipaşazâde Âyetullah Bey, Polonyalı mühtedi bir subay olan ferik Subhî Celâleddin Paşa, Hayreddin takma adıyla yazılar yazan Polonyalı mülteci Karski ile adliye mektupçusu Hâlet Bey ve Ahmed Midhat Efendi gibi yazar kadrosuyla *Basîret*'i kısa zamanda devrin en çok ilgi gören yayın organı haline getirdi. Bunda, yayımının ikinci yılında Bağdat mektupçuluğu görevinden istifa ederek *Basîret* yazı heyetine katılan ve çalıştığı dokuz ay boyunca gazeteyi bol havadisle okuyucuyu tatmin eder hale getiren Ahmed Mithat Efendi'nin de rolü vardır. Normal zamanlarda 300 olan baskı adedi, önemli bazı hadiselerde 1000'e kadar yükselirdi. Ali Efendi, 1870-1871 Fransa-Prusya Savaşı sırasında gazetesinde Polonyalı Celâleddin Paşa'nın tesiriyle, savaştan Almanya'nın galip çıkacağını ileri süren yazılar yayımladı. Savaş Almanya'nın galibiyetiyle sona erince Ali Efendi Başvekil Prens Bismarck tarafından Almanya'ya davet edildi. Bu ziyaretten Bismarck'ın kendisine hediye ettiği yeni bir baskı makinesiyle döndü. Bu makine ile gazetesini normal gazete ebadına getirip yeni bir şekil vererek yayımlamaya başladığı gibi Türkçe mizah dergilerinin dokuzuncusu olan *Kahkaha* adıyla bir mizah dergisi de çıkardı (Mart 1875).

Sekiz yıla yakın süren basın hayatında gazetesinin kapatılması ve hapsedilmek gibi cezaları göze alarak zaman zaman hükümetin baskılarına cesaretle

Basîret gazetesinin ilk sayısının birinci sayfası





Basîretçi Ali Efendi

karşı koyan Ali Efendi, bir ara Mısır hidivi İsmâil Paşa'nın bol ihsanları karşılığında Mısır'ın Osmanlı Devleti'nden koparılması siyasetini de müdafaa etti. Bu sebeple devrin *İbret, Hadîka, Tasvîr-i Efkâr, Terakki, İstikbal* ve *Sabah* gibi diğer yayın organlarının sert hücumlarına uğradı. Gazetesiyle Rusya'da yaşayan Müslüman-Türk halkının mücadelesini de destekleyen Ali Efendi, onların haklarını korumak maksadıyla kayda değer bazı yayınlar da yaptı. Sultan Abdülaziz'in saltanatının son günlerinde Sadrazam Mahmud Nedim Paşa'nın matbuata koyduğu ilk resmî sansürü, 11 Mayıs 1876 tarihli gazetesinin ilk üç sayfasını tamamen yazısız, dördüncü sayfasını ise sadece ilânları koyarak yayımlamak suretiyle anlamlı bir şekilde protesto etti.

Çırağan Vak'ası'ndan bir gün önce, bu hadisenin görünürdeki elebaşısı olan Ali Suâvi'nin devletin o günkü politikasıyla ilgili bir makalesini neşredeceğini haber verdiği kısa bir yazısını (bk. ALİ SUÂVİ) yayımladığı için gazetesi kapatıldı ve kendisi de tertibe dahil olduğu kanaatini uyandırdığı gerekçesiyle gözaltına alındı (20 Mayıs 1878). Altı ay süren muhakemeden sonra diğer suçlularla birlikte Kudüs'e sürüldü (Kasım 1878). Devamlı müracaatları sonucunda ancak altı yıl kadar sonra bir daha gazete çıkarmamak şartıyla affedildi ve İstanbul'a dönmesine izin verildi (1884). Ancak Suriye'de bir nahiye müdürlüğüne tayin edilerek hemen İstanbul'dan uzaklaştırıldı. Daha sonraki yıllarda Lâdik (1897), Hayfa (1898), Karaburun (1903), Söke (1904) ve Erdek'te (1907) kaymakamlık yaptı. 1889'da sâniye rütbesine terfi ettirilerek üçüncü dereceden Mecîdî, 1903'te de Osmânî nişanı ile taltif edildi. II. Meşrutiyet'in ilânı üzerine Erdek kaymakamlığından istifa ederek İstanbul'a geldi (Ağustos 1908). *Basîret*'i

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

tekrar yayımlamaya başladı (29 Eylül 1908). Ancak devrin değişen şartları ve sayıları artan yeni gazeteler karşısında tutunamadı, on dokuzuncu sayısından sonra gazeteyi kapatmak zorunda kaldı. Bu ikinci devrede, daha önce tabasbus edercesine hürmetkârane yazılarla övdüğü padişah ve ileri gelen devlet adamları hakkında hakarete varan ağır hitap ve ithamlarla dolu neşriyatta bulunduğu dikkati çekmektedir. Basın dünyasında başarı sağlayamadığı bu devreden sonra Kalamış'taki evine çekildi ve orada öldü.

Ali Efendi'nin, iki devrede 2446+19= 2465 sayı çıkardığı *Basîret*'le daha sonra yirmi altı sayı çıkardığı *Kahkaha*'da (Mart 1875 - Eylül 1875) yayımlanan makalelerinden başka, Sultan II. Abdülhamid'e ve o devrin tanınmış şahsiyetlerine hakaretlerle dolu iki küçük eseri daha vardır. Bunlar, 93 Harbi hakkında kaleme alarak padişaha takdim ettiğini ileri sürdüğü bir lâyiha olan *Yıldız'ın Hatası: Devlet-i Aliyye-Rusya Muhârebesi 1293* (İstanbul 1324) ile kendi gazetecilik hâtıraları yanında devrin bazı siyasî olayları hakkında dikkate değer bilgiler veren *İstanbul'da Yarım Asırlık Vekāyi-i Mühimme* (İstanbul 1325) adlı eserlerdir. Bu son eser sadeleştirilerek *İstanbul'da Elli Yıllık Önemli Olaylar* (İstanbul 1976) adıyla yeniden yayımlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Ali Efendi [Basîretçi], *Basîret ve Kahkaha Koleksiyonları*; a.mlf., *İstanbul'da Yarım Asırlık Vekāyi-i Mühimme*, İstanbul 1325; *Hadîka Salnâmesi*, İstanbul 1289; *Devlet Salnâmesi* (1302, 1324); *Hadîka Gazetesi*, İstanbul 1288/1872, sy. 13, 54; *Sabah Gazetesi*, İstanbul 1293/1876, sy. 34, 75; Vedad Günyol, "Matbuat", *İA*, VII, 369; "Ali Efendi (Basîretçi)", *TDEA*, I, 111-112; Nejat Sefercioğlu, "Basîret", *a.e.*, I, 338-339.

 ZİYAD EBÜZZİYA

ALİ EFENDİ, Çatalcalı

(bk. ÇATALCALI ALİ EFENDİ).

ALİ EFENDİ, Çırçırlı

(ö. 1906)

Türk hattatı.

Fatih'in Çırçır (Haydar) semtinde doğdu. Çırçırlı veya Haydarlı lakabıyla tanınır. Hat sanatını Şefik Bey'den öğrendi. Maliye Nezâreti'ne bağlı bir dairede çalıştı. Derviş mizaçlı, sakin bir zattı. Bir müddet Üsküdar'da oturdu. Bekâr olduğundan hayatının sonlarına doğru Aksaray'daki Şâbâniyye tarikatına mensup Necib Efendi'nin dergâhına yerleşti. Şevval 1324'te (Kasım 1906) burada vefat etti. Kabri Karacaahmet Mezarlığı'ndadır. Kitâbesi Ferid Bey tarafından yazıldığı halde yaptırılamamıştır.

Sülüs, nesih ve bilhassa celî-sülüste üstat idi. Yazı taklidinde ve yazıları **tahrir*** şeklinde çizmekte çok başarılı idi. Taşa hakkedilmiş mühim bir yazısı olan أدّ فرائض الله تكن مطيعا (Allah'ın farz olan emirlerini yerine getir ki, itaat etmiş olasın) hadisi, Saraçhanebaşı Camii'nde iken daha sonra Vakıflar Yazı Müzesi'ne kaldırılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

İbnülemin, *Son Hattatlar*, s. 45-48; Şevket Rado, *Türk Hattatları*, İstanbul, ts., s. 232; M. Uğur Derman, *Türk Hat Sanatının Şâheserleri*, İstanbul 1982, s. 34; R. Ekrem Koçu, "Ali Efendi", *İst.A*, II, 652-653.

 M. UĞUR DERMAN

ALİ EFENDİ, Kemalzâde

(1839-1889)

Şeyh, zâkir ve bestekâr.

Noktacı Kasım Efendi Camii imamı Kemal Efendi'nin büyük oğludur. Babasına nisbetle Kemalzâde lakabıyla tanınır. Edirne'de Sıkçamurat mahallesinde doğdu ve orada yaşadı. Gençlik yılları ile tahsili hakkında bilgi yoktur. Bir müddet debbağlıkla meşgul olduktan sonra vergi dairesinde kolculuk görevinde bulundu. Bu sırada Sa'diyye tarikatına intisap etti. Şeyh Emin Efendi'den tarikat bilgisi ve terbiyesi alarak kendini yetiştirdi ve ondan icâzet aldı.

Tabii bir ses güzelliğine sahip olan ve bazı tekkelerde zâkirlik yapan Ali Efendi'nin bu kabiliyeti, o sıralarda Edirne Evkaf müdürü bulunan mûsikişinas İstanbullu Aynî Efendi'nin dikkatini çekti. Bu suretle ondan mûsikideki temel bilgileri öğrenme imkânı buldu. Noktacı Kasım Efendi Camii'nin tekkeye çevrilmesinden sonra buraya şeyh tayin edildi. 6 Muharrem 1307'de (2 Eylül 1889) vefat etti; mezarı Edirne'de aynı tekkenin hazîresindedir.

Ali Efendi tasavvuftaki önemli mevkiinin yanında mevlidhanlığı ve mûsiki hocalığı ile de tanınmıştır. Yaptığı bestelerle devrin mûsikişinasları arasında yer almış, dinî ve din dışı sahada eserler vermiştir. Öztuna, güfteleri Yûnus Emre'ye ait iki durak, on beş ilâhi ile bir acem beste ve bir ferahnâk şarkı bestelediğini kaydetmektedir. Bestekârlığının yanı sıra mûsiki sazları ile de meşgul olan Ali Efendi'nin aynı zamanda ney üflediği, tanbur ve saz çaldığı da bilinmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Ahmed Bâdî Efendi, *Riyâz-ı Belde-i Edirne*, Beyazıt Devlet Ktp., TY, nr. 10392, s. 585-586; Ergun, *Antoloji*, II, 487; O. Nuri Peremeci, *Edirne Tarihi*, İstanbul 1949, s. 310-311; a.mlf., "Edirne'de Yetişen Mûsikişinaslar", *Damla Mecmuası* (Yeni Seri), sy. 9, Edirne 1948, s. 139; İbnülemin, *Hoş Sadâ*, s. 54; Rakım Ertür, "Geçen Asırda Edirne'de Türk Musikisi", *TMD*, sy. 34 (1950), s. 2-3; Ali Rıza Avni [Tınaz], "Gizli Kalmış Kıymetler: Büyük Ali Bey", *MM*, sy. 151 (1960), s. 590; Öztuna, *TMA*, I, 29-30.

 NURİ ÖZCAN

ALİ EFENDİ, Moralı

(bk. SEYYİD ALİ EFENDİ).

ALİ EFENDİ, Paşmakçızâde

(bk. PAŞMAKÇIZÂDE ALİ EFENDİ).

ALİ EFENDİ, Tanbûrî

(1836-1890 [?])

Bestekâr ve tanbur icracısı.

Midilli'de doğdu. Enis Efendizâdeler'den Hâfız Bekir Efendi'nin oğludur. İlk tahsiline babasından aldığı derslerle başladı, yedi yaşında hâfız oldu. Bir müddet sonra İstanbul'a gitti, tahsilini ora-



Çırçırlı Ali Efendi'nin celî-sülüs bir yazı kalıbı (M. Uğur Derman koleksiyonu)

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

daki medreselerde tamamladı. Bilhassa kıraat ilminde belli bir seviyeye gelerek talebe yetiştirmeye başladı. Sultan Abdülaziz'in tahta çıktığı yıllarda müezzinlik vazifesi ile saraya alındı ve bir müddet sonra da ikinci imamlığa yükseltildi. Bu sıralarda kendisine Kudüs mevleviyeti pâyesi verilen Ali Efendi imamlık vazifesini 1885 yılında saraydan ayrılıncaya kadar devam ettirdi. Daha sonra İzmir'e yerleşti. Mûsikideki eserlerinin büyük kısmını burada besteledi. Hayatının geri kalan yıllarını, İzmir'de ve ara sıra gittiği Manisa'daki meşk toplantılarına devam etmekle ve talebe yetiştirmekle geçirdi. İzmir'de öldü ve Karşıyaka Mezarlığı'na defnedildi. Ölüm tarihi, *Hoş Sadâ* ve *Nazarî Amelî Türk Musikisi*'nde 1890, *Yirminci Yüzyıl Türk Musikisi*'nde 1902 olarak gösterilmektedir. Oğlu Aziz Mahmud Efendi de (ö. 1929) zamanının tanınmış bestekâr ve tanbur üstatlarındandı.

Neo-klasik üslûbu benimseyen ve bestelerindeki romantik ve lirik coşkunluk dolayısıyla "âşık bestekâr" olarak anılan Ali Efendi, devrinin en önemli mûsikişinasları arasında yer almıştır. Mûsikideki ilk hocaları Latif Ağa, Sütlüceli Âsım Bey ve Kemânî Rızâ Efendi'dir. Bir süre sonra Tanbûrî Küçük Osman Bey'den tanbur dersleri almış ve tanbur çalmadaki maharetini, adının bu saz ile beraber zikredilmesi derecesine getirmiştir. Bestekârlığı ve icracılığının yanı sıra bu sahadaki hocalığı ile de tanınmış ve birçok talebe yetiştirmiştir. Bunlar arasında Tanbûrî Cemil Bey ve Râkım Elkutlu en meşhurlarıdır.

Sûzidil makamını büyük ve küçük formlu eserleriyle ihya eden Ali Efendi'nin günümüze biri dinî, yedisi saz ve çoğu şarkı formundaki seksen beş sözlü eseri ulaşmıştır. Bunlardan ancak kırk kadarının notası mevcuttur.

BİBLİYOGRAFYA :

Ergun, *Antoloji*, II, 402, 617; Ezgi, *Türk Musikisi*, III, 5-9; V, 426-429; İbnülemin, *Hoş Sadâ*, s. 49-53; Baki Süha Ediboğlu, *Ünlü Türk Bestekârları*, İstanbul 1962, s. 101-106; Mustafa Rona, *Yirminci Yüzyıl Türk Musikisi*, İstanbul 1970, s. 1-6; Kip, *TSM Sözlü Eserler*, s. 51, 52, 53, 54, 62, 88, 105, 106, 107, 118, 133, 157, 164, 172, 174, 183, 189, 200, 203, 219, 225, 227, 234, 235, 236, 238, 239, 256, 271, 272, 280, 288; a.mlf., *TSM Saz Eserleri*, s. 35, 63, 64; Süheyl Ünver, "İslâm Türk Büyükleri, İsmail Fennî", *İslam-Türk Ansiklopedisi Mecmuası*, II, nr. 83, s. 14-15; "Ali Efendi (Hünkâr İmamı Tanbûrî)", *İstA*, II, 648-650.

 Cinuçen Tanrıkorur

ALİ EFENDİ, Üsküdarlı

(bk. ÜSKÜDARLI ALİ EFENDİ).

ALİ el-EKBER

(علی الاکبر)

Alî b. Hüseyn b. Alî b. Ebî Tâlib
(ö. 61/680)

Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'da şehid edilen büyük oğlu.

Hz. Hüseyin'in diğer oğlu Zeynelâbidîn'in de asıl adı Ali olduğundan, İslâm kültür tarihinde bu iki kardeşin büyüğü Ali el-Ekber, küçüğü de Ali el-Asgar diye şöhret bulmuştur.

Ali el-Ekber'in hayatı hakkında menkıbevî rivayetler dışında yeterli tarihî bilgiler bulunmamaktadır. Annesi, sahâbeden Urve b. Mes'ûd'un torunu Leylâ bint Mürre'dir. Medine'de doğup büyüdüğü bilinmekle birlikte doğum tarihi belli değildir. Kerbelâ Vak'ası esnasında on sekiz veya on dokuz yaşında olduğu ileri sürülmekteyse de o sırada yirmi beşinde bulunduğu yolundaki rivayet daha doğrudur; çünkü Kerbelâ faciasından kurtulan kardeşi Zeynelâbidîn Ali el-Asgar'ın o zaman yirmi üç veya yirmi dört yaşında olduğu bilinmektedir (bk. İbn Sa'd, V, 221). Kaynaklara göre Ali el-Ekber, Kerbelâ'da Tâliboğulları arasında savaş alanına ilk çıkan ve Hz. Hüseyin'in ailesinden ilk şehid edilen kişidir (bk. Dîneverî, s. 254; Taberî, V, 446; İbnü'l-Esîr, IV, 74; Şeyh Müfîd, s. 238 vd.). Kerbelâ'da, "Ben Hüseyin b. Ali'nin oğluyum. Kâbe'nin rabbine yemin ederim ki Hz. Peygamber'e en yakın olan biziz. Evlâtlığın oğlu (Ubeydullah b. Ziyâd) bize hükmedemez!" (Taberî, V, s. 446) diyerek çıktığı on kadar mübârezede yiğitçe dövüştü ve her seferinde karşı taraftan iki üç kişiyi öldürdü. Susuzluktan güçsüz düştüğü bir sırada Mürre b. Münkız tarafından sırtına mızrak saplanarak şehid edildi (10 Muharrem 61/10 Ekim 680). Savaştan sonra başı, diğer Kerbelâ şehidleriyle birlikte önce Ubeydullah b. Ziyâd'a, sonra Şam'a Yezîd b. Muâviye'ye gönderildi. Oğlunun ölümüne son derece üzülen Hz. Hüseyin, "Yavrum, senden sonra dünyam yıkılmıştır!" diyerek göz yaşları dökmüştür. Ali el-Ekber'in naaşı babasının Kerbelâ'daki türbesinin ana kubbesi altına defnedilmiştir.

Ali el-Ekber, Abbâsîler'in son devirlerinden bugüne kadar, özellikle Muharrem âyinleri sırasında bütün İran ve doğu bölgelerinde kazandığı menkıbevî şahsiyetiyle anılır ve Kerbelâ'daki kahramanlıkları hakkında pek çok hikâyeler anlatılır.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Sa'd, *et-Ṭabaḳātü'l-kübrâ*, V, 221; Dîneverî, *el-Aḫbârü't-ṭıvâl*, Kahire 1330, s. 254; Taberî, *Târîḫ* (Ebü'l-Fazl), V, 446-447, 468; Mes'ûdî, *Mürûcü'z-zeheb*, III, 71; Şeyh Müfîd, *el-İrşâd*, Kum, ts., s. 238 vd.; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IV, 74; *Aʿyânü'ş-Şîʿa*, I, 607; J. Calmard, "ʿAlī Akbar", *EIr.*, I, 855-856.

 Ethem Ruhi Fığlalı

ALİ EKBER-i HITÂÎ

(علی اکبر خطائی)

XVI. yüzyıl başlarında Çin'e giden ve gözlemlerini *Ḫıtâʾînâme* adlı Farsça eserinde toplayan Osmanlı seyyahı

(bk. HITÂÎNÂME).

ALİ EKREM BOLAYIR

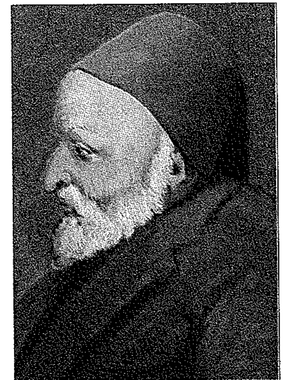
(bk. BOLAYIR, Ali Ekrem).

ALİ EMÎRÎ EFENDİ

(1857-1924)

Daha çok topladığı kitaplarla meşhur olan son devir kitap meraklılarından, Millet Kütüphanesi'nin kurucusu.

Diyarbakır'da doğdu. Şair Sâim Seyyid Mehmed Emîrî Çelebi'nin torunlarından Seyyid Mehmed Şerif Efendi'nin oğludur. İlk tahsilini Diyarbakır'da Sülûkiyye Medresesi'nde yaptı. Amcası Fethullah Feyzi Efendi'den de Farsça dersleri aldı. Daha sonra, dayılarının Mardin sancağı tahrirat ve rüsûmat müdürü bulundukları sırada oraya giderek başta Ahmed Hilmi Efendi olmak üzere bazı müderrislerden üç yıl kadar çeşitli ders-


Ali Emîrî Efendi

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. -- Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

ler aldı; kısa zamanda Arapça ve Farsça'sını ilerletti. Bu arada eski tarzda şiirler yazmaya başladı. 1875'te telgrafçılık kurslarına katılarak telgrafçı oldu. 1876'da V. Murad'ın cülûsu üzerine bir cülûsiyye kaleme aldı. 1878'de Hey'et-i Islâhiyye ile Diyarbakır'a gelen Âbidin Paşa'nın yanına **müsevvid*** olarak girdi; onunlabirlikte Harput, Sivas ve Selânik'e gitti. Daha sonra Sis (Kozan) sancağı âşâr müdürlüğü ile Adana Âşâr Nezâreti başkâtipliği yaptı. Sırasıyla Leskovik, Kırşehir ve Trablusşam sancağı muhasebeciliklerinde, Ma'mûretülazîz (Elazığ) ve Erzurum defterdarlıklarında, Yanya ve İşkodra maliye müfettişliklerinde, Halep defterdarlığı ile Yemen maliye müfettişliğinde bulundu. Bu sırada "rütbe-i ûlâ sınıf-ı sânîsi" nişanı ile taltif edildi; 1908'de II. Meşrutiyet'in ilânından sonra kendi isteği ile emekli oldu. Emekliye ayrıldıktan sonra Millî Tetebbûlar Encümeni, Tasnîf-i Vesâik-i Târihiyye Encümeni başkanlığı ile Târîh-i Osmânî Encümeni üyeliği yaptı. Başbakanlık Osmanlı Arşivi Dairesi Tasnif Komisyonu'nun başında bulunduğu sırada da kendi adına izâfe edilen "Ali Emîrî Tasnifi"ni meydana getirdi. Aynı zamanda Vakıflar Nezâreti'ne uzun "vicdannâme"ler yazdı; eski eserlerin bakımsızlık ve ihmalini dile getirerek amme vicdanını temsil etti. 23 Ocak 1924'te öldü, mezarı Fâtih Camii hazîresindedir.

Hayatı boyunca gittiği her yerde kitap toplayan Ali Emîrî Efendi, ilmî ve edebî faaliyetlerini emekliliğinden sonra daha da hızlandırmıştır. Bir ara, eski bir Oğuz şehri olan Cend'e kadar giderek birçok değerli eser ve vesika toplamış, Kırşehir muhasebecisi iken de masrafları kendisinden, işçiliği dervişlerince karşılanmak üzere Hacı Bektâş-ı Velî Dergâhı'nı tamir ettirmiştir. Orta seviyede bir şair, usta bir münekkit olan Ali Emîrî Efendi'nin asıl büyük yanı, hayatı boyunca toplamış olduğu paha biçilmez değerde kitaplardan oluşan kütüphanesini, Fatih'te Feyzullah Efendi Medresesi'nde kendi kurduğu Millet Kütüphanesi'ne bağışlamasıdır. Bu kütüphaneye çoğu nâdir ve tek nüsha olan 16.000 cilt eser vakfetmiş, ölümüne kadar da bu müessesenin müdürlüğünü yapmıştır. Ali Emîrî'nin önemli hizmetlerinden biri de Kâşgarlı Mahmud'un o zamana kadar ele geçmeyen meşhur *Dîvânü lugāti't-Türk* adlı eserini bulması ve ilim âleminin hizmetine sunmasıdır. Bütün bu faaliyetleri arasında biyografi ve tezkire türünde birçok eser kaleme almış, bazı eski eserleri de "Nevâdir-i Eslâf" adı altında hâşiyelerle yeniden yayımlamıştır.

Belli başlı telif eserleri şunlardır: *Levâmiu'l-Hamîdiyye* (İstanbul 1312); *Cevâhirü'l-mülûk* (Osmanlı padişahlarının şiirlerini toplayan bu eserin sadece ilk fasikülü yayımlanmıştır, İstanbul 1319); *Tezkire-i Şuarâ-yı Âmid* (Diyarbakır'da yetişen 217 şairin biyografisini ihtiva eden bu eserin yetmiş üç şairi içine alan sadece birinci cildi yayımlanmıştır, İstanbul 1327); *Mardin Mülûk-i Artukıyye Târihi ve Kitâbeleri ve Sâir Vesâik-i Mühimme* (Ferdî Kâtib adıyla, İstanbul 1331); *Ezhâr-ı Hakîkat* (İstanbul 1334); *Osmanlı Vilâyât-ı Şarkıyyesi* (İstanbul 1334); *İşkodra Şâirleri; Yanya Şâirleri; Diyarbekirli Bâzı Zevâtın Terceme-i Halleri; Yemen Hâtırâtı; Osmanlı Şâirleri; Mir'âtü'l-fevâid* gibi sayısı otuzu bulan diğer eserleri yayımlanmamış, bunların bazıları ise kaybolmuştur. Ayrıca yazma halinde bir de divanı vardır (Millet Ktp., Ali Emîrî, manzum, nr. 37, 38, 39).

Yayımladığı eserler ise şunlardır: Lütfi Paşa'nın *Âsafnâme*'si (İstanbul 1326); Bayâtî Hasan b. Mahmûd'un *Câm-ı Cem-âyîn*'i (İstanbul 1331); Gıyâseddin Nakkāş'ın *Acâibü'l-letâif*'i (İstanbul 1331).

Ali Emîrî Efendi ayrıca *Osmanlı Târih ve Edebiyat Mecmuası* (31 Mart 1334 - Eylül 1336 arasında 31 sayı; *Târih ve Edebiyat* adıyla 31 Ağustos 1338 - 31 Kânunuevvel 1338 arasında 5 sayı) ile *Âmid-i Sevdâ* (1908-1909, 6 sayı) dergilerini çıkarmış, gerek buralarda gerekse öteki bazı mecmualarda değerli makaleler yayımlamıştır.


Ali Emîrî Efendi'nin Fâtih Türbesi hazîresindeki mezarı - İstanbul

BİBLİYOGRAFYA:

Ali Emîrî, *Tezkire-i Şuarâ-yı Âmid*, İstanbul 1328, I, 65-98; İbnülemin, *Son Asır Türk Şairleri*, I, 298-301; Babinger (Üçok), s. 437-439; Ergun, *Türk Şairleri*, III, 1251; Şevket Beysanoğlu, *Diyarbakırlı Fikir ve Sanat Adamları*, İstanbul 1959, II, 139-142; Levend, *Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 455-456; *TCYK*, s. 376-377; Ahmed Refik [Altınay], "Ali Emîrî Efendi-Hayat ve Âsârı", *TOEM*, 1/78 (1340), s. 45-51; Ali Aksakal, "Ölümünün 60. Yılında Kitap Dostu Ali Emîrî Efendi", *TK*, XXII/250 (1984), s. 25-28; Muzaffer Esen, "Ali Emîrî Efendi", *İstA*, II, 659-662; Fahir İz, "ʿAlī Emīrī", *EI² Suppl.* (İng.), s. 63; M. Serhan Tayşi, "Ali Emîrî Efendi", *TDEA*, I, 9.

 M. Serhan Tayşi

ALİ EMÎRÎ EFENDİ KÜTÜPHANESİ

(bk. MİLLET KÜTÜPHANESİ).

ALİ el-ESVÂRÎ
(علي الأسواري)
(ö. 240/854)

Mu'tezile'nin önde gelen âlimlerinden.

İsfahan'ın Esvârî (veya Esvâriyye, bk. Yâkūt, I, 190-191) köyüne mensup olduğu için bu nisbe ile anıldığı sanılmaktadır. Bazı kaynaklarda kendisinden Ebû Ali künyesiyle de söz edilir. Hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Önceleri Mu'tezile âlimlerinden Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'a intisap ederek onun en seçkin öğrencileri arasında yer almışken daha sonra Bağdat'a gidip burada Nazzâm ile yaptığı münazaralar neticesinde onun fikirlerini benimsemiştir.

Mu'tezile'nin Basra ekolüne mensup olan Esvârî'ye göre Allah'ı zulme, yalana ve **aslah*** olanı terketmeye kadir olmakla vasıflandırmak câiz olmadığı gibi, müminlere ve çocuklara azap etmekle vasıflandırmak da mümkün değildir. Çünkü eksiklik ve ihtiyaç anlamı taşıyan bu vasıflar ulûhiyyet kavramıyla bağdaşmaz. Âlemdeki her şey Allah'ın ezelî ilmine göre meydana gelir. Hiçbir varlık ve olay bu ezelî bilginin dışına çıkamaz (bk. İbn Hazm, V, 64).

Ebü'l-Hüzeyl'in, "Allah, olmayacağını bildiği veya ortaya çıkmayacağını haber verdiği şeyleri de yaratmaya kadirdir"

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

şeklindeki sözlerine karşı çıkan Esvârî'ye göre bu husus şöyle ifade edilmelidir: "Allah eşyayı yaratmaya kadirdir ve Allah bir şeyin olmayacağını bilir veya ortaya çıkmayacağını haber verir." Esvârî, bu düşüncesiyle Allah'ın irade ve kudretini sınırladığı ve beşerî kudreti daha üstün gösterdiği iddia edilerek, muhalifleri tarafından tekfir edilmiştir. Ona göre insanın esası kalbinde bulunan ruhundan ibarettir. Ruhun görülmesi ise imkânsızdır (bk. Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XI, 311). Bazı mezhepler tarihi kaynakları, Esvârî'nin görüşlerini onun adına nisbetle Esvâriyye diye anılan bir fırkaya atfediyorsa da onun bir fırka teşkil edecek genişlikte taraftarlarının bulunduğu tesbit edilememiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Hayyât, *el-İntişâr* (nşr. H. S. Nyberg), Kahire 1925 → Beyrut 1957, s. 23-24; Eş'arî, *Makālât*, İstanbul 1929, I, 203; II, 555, 559, 562; Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî* (nşr. Ahmed Fuâd el-Ehvânî v.dğr.), Kahire 1382/1962, VI/1, s. 127; XI, 311; a.mlf., *el-Muhît bi't-teklîf* (nşr. Ömer Seyyid Azmî—Ahmed Fuâd el-Ehvânî), Kahire, ts. (ed-Dârü'l-Mısriyye), s. 244; Bağdâdî, *el-Fark* (Abdülhamîd), s. 151; İbn Hazm, *el-Fasl* (Umeyre), V, 64; İsferâyînî, *et-Tebsîr*, s. 44-45, 54-55; Şehristânî, *el-Milel* (Kîlânî), I, 58; Sem'ânî, *el-Ensâb*, I (nşr. Abdurrahman b. Yahyâ el-Yemânî), Haydarâbâd 1961-66 → Beyrut 1400/1980, s. 257-259; Yâkūt, *Mu'cemü'l-büldân*, I, 190-191; H. S. Nyberg, "Mûtezile", *İA*, VIII, 760.



MUSTAFA ÖZ

ALİ EVLÂDI

(اولاد علي)

Hz. Ali'nin çocukları ve torunları.

Hz. Ali'nin çocukları konusunda değişik rivayetler bulunmaktadır. Genel olarak on dört oğlu ve on yedi kızı bulunduğu (bk. Taberî, V, 153-155) belirtilmekle birlikte erkek çocuklarının on yedi, kızlarının ise on sekiz (bk. Ya'kūbî, II, 213), yahut küçük yaşta ölen Muhsin (Muhassin) hariç erkeklerin on dört, kızların da on dokuz olduğunu bildiren rivayetler de vardır (bk. İbn Sa'd, III, 19-20). Bu arada on bir oğlu ve on altı kızının bulunduğu da nakledilen haberler arasındadır (bk. Mes'ûdî, *et-Tenbîh*, s. 274). Hz. Ali'nin çocuklarını annelerine göre şöylece sıralamak mümkündür: **1.** Yaşadığı müddetçe üzerine başka bir kadınla evlenmediği eşi Hz. Fâtıma'dan Hasan, Hüseyin, küçük yaşta ölen Muhsin, (büyük) Zeyneb ve (büyük) Ümmü Külsûm. **2.** Ümmü'l-Benîn bint Hızâm'dan Abbas, Ca'fer, Abdullah ve Osman. Bunların hepsi Kerbelâ'da öldürülmüş olup sadece Abbas'ın nesli devam etmiştir. **3.** Leylâ bint Mes'ûd b. Halîl'den Ubeydullah ve Ebû Bekir. Hişâm b. Muhammed'e göre her ikisi de Kerbelâ'da öldürülmüştür. Muhammed b. Ömer ise Ubeydullah'ın Muhtâr es-Sekafî tarafından öldürüldüğünü, ikisinin de neslinin devam etmediğini belirtmektedir (bk. Taberî, V, 154). **4.** Havle bint Ca'fer b. Kays'tan Muhammed b. Hanefiyye (Muhammed el-Ekber). **5.** Esmâ bint Umeys el-Has'amiyye'den Yahyâ ve Muhammed el-Asgar. Her ikisinin de nesli devam etmemiştir. Aralarında Vâkıdî'nin de bulunduğu bazı tarihçilere göre Muhammed el-Asgar Hz. Ali'nin bir câriyesinden doğmuş ve ağabeyi Hüseyin'le birlikte Kerbelâ'da öldürülmüştür. **6.** Ümmü Habîb bint Rebîa'dan Ömer ve Rukıyye. Ömer seksen yaşına kadar yaşamış ve Yenbû'da vefat etmiştir. **7.** Ümâme bint Ebü'l-Âs'tan Muhammed el-Evsat. **8.** Ümmü Saîd bint Urve'den Ümmü'l-Hasan ve (büyük) Remle. **9.** İsimleri bilinmeyen diğer zevcelerinden Ümmü Hânî, Meymûne, (küçük) Zeyneb, (küçük) Remle, (küçük) Ümmü Külsûm, Fâtıma, Ümâme, Hatice, Ümmü'l-Kirâm, Ümmü Seleme, Ümmü Ca'fer, Cümâne ve Nefîse. Taberî'nin Vâkıdî'den naklettiğine göre Hz. Ali'nin nesli oğulları Hasan, Hüseyin, Muhammed b. Hanefiyye, Abbas ve Ömer yoluyla devam etmiştir (bk. Taberî, V, 155).

Muhtelif Şiî gruplar Hasan, Hüseyin ve bir süre için Muhammed b. Hanefiyye'ye ve bunların evlâdına biat ettiler. Hemen bütün Şiî zümrelerin ortak kanaatine göre Ali neslinden gelen imamların hilâfeti nasla tayin edilmiş olup Hz. Peygamber adına İslâm ümmetinin meşrû idarecileridir. Müslüman çoğunluğunun biat ettiği diğer halifeler ise "gâsıp" durumundadır. Muhammed b. Hanefiyye ve oğlu Ebû Hâşim istisna edilirse ilk Ali evlâdının aşırılarla ilgilerinin bulunmadığı ve onların görüşlerini tasvip etmediği görülür. Bununla beraber mutedil Şiî zümreler tarafından kendi adlarına istenen haklara ve iddia edilen hususlara da karşı çıkmamışlardır. Aslında onların halifelik konusundaki düşünceleri babaları Ali'den intikal etmiştir. Zira Peygamber ölüm döşeğinde iken onun, amcası Abbas'la yaptığı konuşmadan (bk. İbn Sa'd, II, 245-247) hilâfeti sadece kendilerine ait bir hak olarak düşündüğü anlaşılmaktadır. İlk halife Ebû Bekir'e biat ederken de hilâfette hak sahibi oldukları halde kendileriyle istişare edilmediğini açıkça belirtmiştir (bk. Belâzürî, I, 582). Abbâsîler devrinde Halife Mansûr'a karşı Medine'de isyan eden en-Nefsüzzekiyye Muhammed b. Abdullah'ın adı geçen halifeye yazdığı mektupta da (bk. Taberî, VII, 567) bu husus açıkça ortaya konulmaktadır. Özellikle Şiî eğilimli şairlerden Kümeyt'in *Hâşimiyyât*'ı, Muhammed b. Hanefiyye'nin imâmet ve mehdîliğini savunan Küseyyir'in şiirlerinde görülen Ali evlâdı ile ilgili motifler, I. yüzyılın sonu ile II. yüzyılın başlarında mutedil Şiî çevrelerde yaygın olan düşünce ve hisleri aksettirmektedir.

Ali evlâdının pek çoğu felâketlere mâruz kalmış ve sıkıntılı bir hayat yaşamışlardır. Hz. Hasan babasından sonra yürüttüğü hilâfet görevinden Muâviye b. Ebû Süfyân lehine feragat etti. Bir müddet sonra karısı Ca'de bint Eş'as tarafından zehirlenerek öldürüldü (bk. Mes'ûdî, *Mürûcü'z-zeheb*, III, 5-6; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, s. 73). Hz. Hüseyin ise yakınları ile birlikte Kerbelâ'da Emevî ordusu tarafından şehid edildi.

Hz. Hasan neslinden gelen ve halifelik iddiasında bulunan pek çok kişi devrin hâkim idarecileri tarafından en sert şekilde cezalandırılmıştır. 145 (762) yılında Medine'de isyan eden en-Nefsüzzekiyye'den başka Basra'da kardeşi İbrâhim (169/785-86) ve aynı dönemde Mekke'de Hüseyin b. Ali, Irak'ta Muhammed b. Tabâtabâ (199/814-15) ve aynı devrede Medine'de Muhammed b. Süleyman, ayrıca Basra'da Ali b. Muhammed, Yemen'de İbrâhim b. Mûsâ (bk. İbnü'l-Esîr, VI, 305), Taberistan'da Muhammed b. Zeyd (281/894) ve Hasan b. Ali (301/913-14) isyan edenlerden bazılarıdır.

Zühd ve takvâca diğerlerinden üstün olan Hüseyin neslinin ise daha az isyan ettiği görülmektedir. Onlar Kerbelâ Vakası'ndan sonra daha ziyade pasif kalarak merkezden uzak Mekke ve Medine gibi beldelerde yaşamayı tercih etmişler ve bu tavrın **takıyye***'ye daha uygun olduğunu savunmuşlardır. Zeynelâbidîn'in oğlu Zeyd 122 (740) yılında halkın hoşlanmadığı Emevî hilâfetine karşı isyan etti, fakat hareketi en sert şekilde bastırılarak öldürüldü. Daha sonra oğlu Yahyâ da aynı âkıbete mâruz kaldı (126/744). Muhammed Bâkır ve oğlu Ca'fer es-Sâdık ilimle meşgul olmuşlar, herhangi bir isyana karışmamışlardır. Bu

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.



El şeklinde yapılmış XVII. yüzyıla ait bir aynada nesta'lik hatla yazılmış Ali evlâdı adları

son imamın vefatını müteakip oğulları İsmâil ile Mûsâ Kâzım'ın imâmeti konusunda Şiî cemaati arasında görüş ayrılığı çıktı. İsmâil adına başlatılan hareket, İsmâiliyye adıyla onun evlâtları ve bunların taraftarları vasıtasıyla devam ettirildi. Daha sonra kuvvetlenen bu hareket Kuzey Afrika ve Mısır'da üç asır kadar devam eden Fâtımî hilâfetini kurmaya muvaffak olmuştur. Mûsâ Kâzım'dan sonra gelen Ali er-Rızâ Muhammed el-Cevâd, Ali el-Hâdî Hasan el-Askerî ve on ikinci imam Muhammed el-Mehdî'nin Abbâsîler'e karşı bir isyana katılmamalarına rağmen hareketleri daima dikkatle takip edilmiştir. Bu arada Ali evlâdına karşı Abbâsî halifelerinin tutumlarının da farklı olduğu belirtilmelidir. Meselâ Me'mûn'un Ali er-Rızâ'yı kendisine halef gösterecek kadar yapıcı tutumuna karşı haleflerinin, özellikle Mütevekkil'in Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'daki türbesini yıkıp yerle bir edecek derecede düşmanlık gösterdiği bilinmektedir. Muhammed el-Mehdî'den sonra İsnâaşeriyye adını alan bu fırka uzun müddet siyasî olmaktan çok, kaybolan imamı bekleyen ve onun dönüşü ile dinî ve siyasî emellerini gerçekleştirmeyi uman bir zümre durumunu korumuştur. Bu arada Şîa içinde Büveyhîler gibi bazı hânedanların tam bağımsızlık için çare bulamadıklarından Abbâsî hilâfetini kabul etmek zorunda kaldıkları da tarihî bir gerçektir.

Hz. Ali ve Fâtıma'nın çocuklarından Hasan'ın nesli **şerif**, Hüseyin'in nesli ise **seyyid** unvanlarıyla günümüze kadar devam etmiş ve çeşitli İslâm ülkelerine yayılmışlardır. Abbâsî halifesi Hârûnürreşîd devrinde seyyid ve şeriflerin yeşil sarık sarmaları kuralı konmuştu. Me'mûn ise Ali er-Rızâ'yı kendisine halef seçtiği zaman Abbâsî rengi olan siyahı terkederek ona yeşil sarık giydirmişti. Osmanlılar devrinde şerifler yeşil, seyyidler ise sarı sarık sararlardı. II. Bayezid zamanında geliştirilen **nakîbüleşraf***lık müessesesi Ali evlâdının şecerelerini araştırmak, kaydetmek ve bu konuda sahte nisbet iddiasında bulunanları cezalandırmakla ilgilenmiştir. Seyyid veya şerifliği tasdik edilen kişi sarığını ömür boyu giymek zorunda idi. Bir suç işlediği zaman önce sarık çıkarılır sonra ceza uygulanırdı (ayrıca bk. **SEYYİD, ŞERİF**).

Ali evlâdına mensup olduklarını iddia eden şahıslar tarafından kurulan büyük küçük pek çok hânedan vardır. Bunlar arasında İdrîsîler (Kuzey Afrika, 789-974); Ressîler (Yemen, 897-1300); Zeydîler (Taberistan, 864-928); Fâtımîler (İfrîkıyye ve Mısır, 909-1171); Hammûdîler (Kurtuba ve Malaka, 1016-1057); Sa'dîler (Kuzey Afrika, 1509-1658) ve Filâlîler (Kuzey Afrika, 1075/1664'ten zamanımıza kadar) zikredilebilir.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Sa'd, *et-Ṭabaḳāt*, II, 245-247; III, 19-20; Ya'kūbî, *Târîḫ*, II, 213; Belâzürî, *Ensâb*, I, 582; Dîneverî, *el-Aḫbârü't-ṭıvâl* (nşr. Abdülmün'im Âmir), Kahire 1960 → Bağdad, ts. (Mektebetü'l-Müsennâ), s. 216-221, 243-251; Taberî, *Târîḫ* (Ebü'l-Fazl), V, 153-155; VII, 567; Mes'ûdî, *Mürûcü'z-ẕeheb* (Abdülhamîd), III, 5-6, 70-71, 217-219; a.mlf., *et-Tenbîh*, s. 274; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, *Meḳātilü't-ṭâlibiyyîn* (nşr. Ahmed Sakr), Kahire 1949 → Beyrut, ts. (Dârü'l-Ma'rife), s. 46-77, 78-122, 127-151, 152-158, 179-229, 561-572; Shaykh al-Mufid, *Kitab al-İrshad* (trc. I. K. A. Howard), London 1981; İbn Hazm, *Cemhere*, s. 37-67; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 397-398; VI, 305; *Aʿyânü'ş-Şîʿa*, I, 326-327; Necdet Sakaoğlu, "Seyyidlik Sarığı Sarmak", *TT*, sy. 5 (1985), s. 107-108; Cl. Huart, "Ali Evlâdı", *İA*, I, 319-320; B. Lewis, "ʿAlids", *EI²* (İng.), I, 400-403; W. Kadi, "ʿAlawī", *EIr.*, I, 804-806.

 Mustafa Öz

ALİ b. FADDÂL el-MÜCÂŞİÎ

(bk. MÜCÂŞİÎ).

ALİ FEHMİ CÂBİÇ

(علی فهمی جابج)

(1853-1918)

Bosna-Hersek müslümanlarının dinî lideri ve Arap edebiyatı âlimi.

Eserlerinde Câbiç'in Türkçe karşılığı olan Câbîzâde mahlasını kullanmış olan Ali Fehmi Mostar'da doğdu. Tahsilini burada tamamladı. Babası Mostar müftüsü Şâkir Efendi'nin ölümü üzerine genç sayılabilecek bir yaşta onun yerine müftülüğe tayin edildi (1884). Bu görevdeyken bir yandan da ders okutmakla meşgul oldu.

1899'dan sonra siyasî hayata atılarak dinî ve ilmî muhtariyet elde etmek için teşkilâtlanan Bosna-Hersek müslümanlarının başına geçti. Bu sebeple işgalci Avusturya makamları tarafından âsi ilân edilerek müftülük vazifesine son verildi (1900). Dinî ve ilmî muhtariyet hareketinin müstebit idarenin muhalefeti yüzünden arzu edilen neticeye ulaşamayacağını anlayınca, çalışmalarını daha müsait bir zeminde sürdürmek üzere kendi başkanlığındaki altı kişilik bir heyetle İstanbul'a geldi (1902). Ancak ötedenberi Ali Fehmi'nin faaliyetlerinden rahatsız olan Avusturya hükümeti onun Bosna'dan ayrılışını fırsat bilerek memleketine dönmesine izin vermedi. O da İstanbul'da ikamete karar verdi ve orada kendisini zengin kütüphanelerle değerli âlimlerin oluşturduğu geniş bir ilim muhiti içinde buldu. Kısa zamanda İstanbul'un şöhretli âlimlerinin takdir ve itibarını kazandı. İkametgâhı, seçkin âlimlerin ziyaret ettiği küçük bir ilim akademisi haline geldi. Bu arada bir süre Meclis-i Maârif âzalığı yaptı. Şair Mehmed Âkif gibi dârülfünun hocaları bile kendisinden ders almaya başladı. O zamana kadar İstanbul'da okutulmamış olan Müberred'in *el-Kâmil*'ini okutmaya başlaması, ilim çevrelerinin ona olan takdirini arttırdı. Onun *el-Kâmil*'i baştan sona kadar okuttuğu ve eser üzerine **ta'likat***ı bulunduğu söylenmektedir. Bu arada Dârülfünun Arap dili ve edebiyatı müderrisliğine tayin edildi (1906). Bir müddet sonra Osmanlı Meclis-i Meb'ûsanı'ndaki Arap ülkeleri mebuslarına hitaben Bosna ve Hersek'in durumu hakkında bir broşür neşretti. Bu broşürdeki görüşleri Bâbıâli'nin o günkü siyasetine aykırı düştüğü için üniversitedeki vazifesinden uzaklaştırıldı (1908). 12 Ağustos 1918'de ve-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

fat etti. Edirnekapı Mezarlığı'na defnedildi.

Eserleri. 1. *Hüsnü'ṣ-ṣıḥâbe fî şerḥi eş'ʿâri'ṣ-ṣaḥâbe.* Ashâb-ı kirâmın şiirlerinin şerhinden ibaret olan bu Arapça eserin baş tarafında ders vekili Hacı Hâlis Efendi'ye, Dârülfünun hadis müderrisi Tunuslu Muhammed Mekkî b. Azzûz'a ve Maarif Meclis-i Âlî âzası Âlûsîzâde Ahmed Şâkir el-Hüseynî'ye ait üç takriz yer alır. Kitap altı sayfalık bir giriş (hutbe) ile başlamaktadır. Burada çok parlak bir üslûp kullanılmış, cümleler iktibas sanatının en güzel örneklerini teşkil edecek şekilde âyetlerle süslenmiştir. Girişin sonunda eserin üç cilde ayrıldığı, şiirlerin kafiyelerine göre alfabetik olarak sıralandığı ifade edilmiş ve I. cildin "râ" harfine, II. cildin "lâm"a, III. cildin de "yâ" harfine kadar devam edeceği belirtilmiştir. Bundan sonra dört bölümden (fasıl) meydana gelen mukaddime yer alır (s. 7-16). Burada sahâbînin tarifi, bir şahsın sahâbî olduğunu tesbit etmenin yolları, ashabın güvenilir kimseler (udûl) oldukları, şiirin meşruiyeti ve Hz. Peygamber'in şiirle alâkası konuları ele alınmıştır. Kitap bundan sonra, kafiyesi hemze olan şiirlerden başlamak ve her harfi bab kabul etmek üzere "dâl" harfi dahil altı bölüm şeklinde düzenlenmiştir (eserde kafiyesi "hâ" olan şiirler yer almamıştır). Bu bölümlerde altmış beş kadar sahâbînin muhtelif şiirleri şerhedilmiştir. Şiiri açıklanan her sahâbînin kısa biyografisi de adının ilk geçtiği yerde verilmiştir. Eserin I. cildinin sonunda bitiriliş tarihi Rebîülevvel 1326 (Nisan 1908) olarak kaydedilmiş ve II. cildin "râ" harfiyle başlayacağı haber verilmiştir. Fakat II ve III. cildin varlığı hakkında herhangi bir bilgi edinmek mümkün olmamıştır. *Hüsnü'ṣ-ṣıḥâbe* İstanbul'da Ruşen Matbaası'nda basılmıştır (1324 r., 16+362 s.). 2. *Tılbetü'ṭ-ṭâlib fî şerḥi Lâmiyyeti Ebî Ṭâlib.* Eser Arapça olup hacmine nazaran uzun sayılabilecek mukaddimesinde, Hz. Peygamber'in babasının ölümünden sonra doğduğu, altı yaşında iken annesini de kaybedip tam mânasıyla yetim kaldığı ve bu sebeple dedesi Abdülmuttalib'in himayesine alındığı, onun da ölümünden sonra amcası Ebû Tâlib'in himayesine girdiği, nihayet peygamberliğini ilân edince Kureyş ileri gelenlerinin şiddetli tepkileri sebebiyle Ebû Tâlib'in müşkül durumda kaldığı ve bunun üzerine "Lâmiyyetü Ebî Ṭâlib" diye anılan şiirini söylediği anlatılır. Daha sonra sayısı yüze yaklaşan beyitler tek tek kaydedilerek şerhedilir. Kitabın bitiriliş tarihi Ramazan 1327 (1909) olarak kaydedilmiştir. Bu eser de İstanbul'da Ruşen Matbaası'nda basılmıştır (1327, 78 s.). Her iki eserde de klasik şerhlerde kullanılan metot takip edilmiştir. Bununla beraber şerhler Ali Fehmi Câbiç'in Arap dili ve edebiyatına, edebiyat tarihine ve umumi Arap tarihine dair olan engin bilgisinin açık delilleri durumundadır.

Ali Fehmi Câbiç, babasından önce Mostar müftülüğü yapan Mustafa Sıdkı Karabeg'in *Mir'âtü'l-uṣûl* üzerine yaptığı hâşiyeye Muhammed Emin Dizdar ile birlikte bir mukaddime de yazmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Serkîs, *Muʿcem*, II, 1366; Hancî, *el-Cevherü'l-esnâ fî ʿulemâ' ve şuarâ'i Bosna*, Kahire 1349, s. 106-109; Mehmed Handžic, *Književni Rad Bosansko-hercegovačkih Muslimana*, Sarajevo 1934, s. 76-78; M. Tayyib Okiç, *Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler*, İstanbul 1959, s. 36-37; H. Šabanovič, "Ali Fehmi Džabič", *Književnost Muslimana Bih na Orijentalnim Jezicima*, Sarajevo 1973, s. 609-616; Mâhir İz, *Yılların İzi*, İstanbul 1975, s. 259-260; Alexandre Popovic, *L'Islam balkanique*, Berlin 1986, s. 277; Ziriklî, *el-Aʿlâm* (Fethullah), IV, 320; Mehmed Âkif [Ersoy], "Dârü'l-funûn Talebesine Mühim Bir Tebşir", *SM*, I/13 (24 Şevval 1326), s. 198-199; "Mostar Müftîsi Ali Fehmi Efendi", *SR*, XV/366 (15 Zilkade 1336), s. 40; Muhammed Emin Dizdar, "Ali Fehmi Džabič", *Sarajevski List*, XLI/201, Sarajevo 1918, s. 4; *Glasnik, VIS*, sy. 1-3 (1956), s. 24; İbrahim Mehinagić, "Osvrt Naživot i Pisana Djela Ali-Fehmi-Efendije Džabiča", *Anali Gazi Husrevbegove Biblioteke*, II-III, Sarajevo 1974, s. 81-96; Alija Nametak, "Marginalije oživotu Radu Muftije Ali-Fehme-Efendije Džabiča", *a.e.*, IV, Sarajevo 1976, s. 187-199; Branislav Djurdjev, "Džabic", *EI²* (İng.), II, 681-682.

 BEKİR SADAK

ALİ FUAT BAŞGİL

(bk. BAŞGİL, Ali Fuat).

ALİ FUAT TÜRKGELDİ

(bk. TÜRKGELDİ, Ali Fuat).

ALİ b. GÂNİYE

(علي بن غانية)

Murâbıtlar devrinde İspanya ve Balear adalarında yüksek idarî mevkilerde bulunan Gâniye ailesinden üç ayrı kişinin adı
(bk. GÂNİYE).

ALİ el-HÂDÎ

(علي الهادي)

Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed el-Cevâd b. Alî er-Rızâ el-Hüseynî el-Askerî (ö. 254/868)

Ali evlâdından biri ve on iki imamın onuncusu.

Medine'nin 3 mil uzağında bulunan ve Mûsâ b. Ca'fer tarafından kurulan Sureyyâ (صريا) köyünde 214 (829) yılında doğdu. Babası Muhammed Cevâd et-Takī, annesi Semâne veya Sûsen adında Mağribli bir câriyedir. Annesinin Halife Me'mûn'un kızı Ümmü'l-Fazl olduğu da rivayet edilir. Künyesi Ebü'l-Hasan, en meşhur lakapları Hâdî ve Nakī'dir. Bunlardan başka Nâsih, Fettâh, Emîn, Murtazâ lakaplarıyla da anılır. Bağdat yakınlarındaki Sâmerrâ şehrinin Asker mahallesinde oturduğu için Askerî nisbesini almıştır. Sâmerrâ'da altı yıl birlikte yaşadığı babası ölünce yaşının küçüklüğüne rağmen İsnâaşeriyye Şîası tarafından imam kabul edildi. Küçük bir grup ise kardeşi Mûsâ'yı imam olarak tanıdı. Avfî, Deylemî, Muhammed b. İsmâil es-Saymerî gibi şairler kendisini öven şiirler yazdılar. Hasan el-Askerî, Hüseyin, Muhammed, Ca'fer, Âişe (veya Aliyye) adlarında dört oğlu ve bir kızı olan Ali el-Hâdî'nin soyu sekizinci kuşakta Hz. Fâtıma ve Hz. Ali'ye ulaşır. Kendisinden sonra ise Hasan ve Ca'fer'le devam eder. Ca'fer, kardeşi Hasan el-Askerî'nin vefatından sonra imamlık iddiasında bulunduğu için Şîîler arasında Ca'fer el-Kezzâb diye tanınır. Aynı zamanda bir fıkıh âlimi olan Ali el-Hâdî, Halife Vâsiḳ ve Mu'tasım devirlerinde Medine'de ömrünü zühd ve takvâ içinde ilimle uğraşarak, Kur'an, hadis, akaid ve fıkıh dersleri okutarak geçirmiştir. Ancak Mütevekkil döneminde birkaç defa halifeye şikâyet edildi. Medine Valisi Abdullah b. Muhammed de evinde silâh, devrin yöneticileri tarafından mahzurlu görülen bir kitap ve taraftarlarına ait eşya bulundurmakla suçlayarak onu halifeye ihbar etti. Ali, halifeye kendisini savunan bir mektup yazdı. Bunun üzerine Mütevekkil Ali'ye inanarak valiyi değiştirdi. Fakat sonraları Şîîler'in halifeye hücum hazırlığı içinde bulundukları haberi gelince, Mütevekkil, Ali'yi Bağdat'a getirmek üzere Yahyâ b. Herseme'yi Medine'ye gönderdi. Halifenin emriyle gelen Türk asıllı görevliler, onu tek başına kıbleye yönelmiş

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

olarak Kur'an'daki va'd ve vaîd âyetlerini okurken buldular ve alıp Sâmerrâ'ya götürdüler (848).

Hayatının geri kalan kısmını burada gözetim altında geçiren Ali el-Hâdî, bununla birlikte şehir içinde serbest dolaşıp üst seviyedeki kimselerle görüşebiliyor, halifeden yardım görüyor ve taraftarlarıyla temas kurabiliyordu. Sâmerrâ'da ölen Ali el-Hâdî ikamet ettiği eve defnedildi. Şiîler onun, Halife Mu'tez veya Mu'temid tarafından zehirlendiğini iddia ederler ve genç yaşta ölmesini buna delil gösterirler.

Âlim, müttaki, cömert ve zâhid bir kişi olan Ali el-Hâdî'ye Şiî rivayetlerde, çok sayıda yabancı dil bilmesi, beklenmedik fırtınaları ve bazı insanların vefatını önceden haber vermesi, avucuna aldığı taş parçalarının altına dönüşmesi gibi kerametler atfedilir. Ali el-Hâdî'ye üç risâle nisbet edilir: 1. *Risâle fi'r-red ʿalâ ehli'l-cebr ve't-tefvîż*. Cebriyye ile Kaderiyye'nin tenkit edildiği bu risâle İbn Şu'be'nin *Tuḥafü'l-ʿuḳūl* adlı eseri içinde yayımlanmıştır (Beyrut 1969). 2. *Ḳıṭʿa min aḥkâmi'd-dîn*. Fıkha dair olan bu risâleyi Şehrâşûb, *Mükâtebetü'r-ricâl ʿani'l-ʿAskeriyyîn* adlı eserinde nakletmiştir. 3. *Mübâḥaşâtü Yaḥyâ b. Ekşem*. Bu risâle de İbn Şu'be'nin *Tuḥafü'l-ʿuḳūl*'ünde mevcuttur.

BİBLİYOGRAFYA :

Ya'kūbî, *Târîḫ*, II, 484, 503; Mes'ûdî, *Mürûcü'ź-źeheb* (Abdülhamîd), IV, 93-94, 171; Hatîb, *Târîḫu Baġdâd*, XII, 56; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, V, 189; İbn Hallikân, *Vefeyât*, III, 272-273; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XI, 15; İbnü'l-İmâd, *Şeźerât*, II, 128-129; *Aʿyânü'ş-Şîʿa*, Beyrut 1403/1983, II, 36-40; E. Ruhi Fığlalı, *İmâmiyye Şîası*, İstanbul 1984, s. 169-170; B. Lewis, "al-ʿAskarî", *EI²* (İng.), I, 713; Murtazâ Hüseyin Fâzıl, "ʿAli b. Muḥammed", *UDMİ*, XIV/2, s. 93-97; W. Madelung, "ʿAlī al-Hādī", *EIr.*, I, 861-862.


AHMET SAİM KILAVUZ

ALİ el-HAFÎF

(علی الخفيف)

(1891-1978)

Çağdaş Mısırlı hukukçu.

Ali Muhammed el-Hafîf, Menûfiye'ye bağlı Şühedâ köyünde doğdu. İlk öğrenimini burada gördü ve Kur'ân-ı Kerîm'i ezberledi. 1903'te Ezher'e girdi. Üç yıl burada okuduktan sonra Medresetü'l-kazâi'ş-şer'î'ye geçti. 1915'te buradan mezun olarak aynı okula hoca tayin edildi. Altı sene bu görevde kaldı. 1921'de şer'iyye mahkemesi kadısı, sekiz yıl sürdürdüğü bu görevden sonra Vakıflar Bakanlığı'nda avukat, daha sonra da mescidler müdürü oldu. 1939'da üniversiteye geçti ve Kahire Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nde yardımcı profesör olarak göreve başladı. 1944'te profesör oldu ve emekliliğine kadar (1951) bu görevde kaldı. Emekli olduktan sonra da aynı fakültenin yüksek lisans bölümünde derslerine devam etti.

Ali el-Hafîf 1953 yılında Yüksek Arap Araştırmaları Enstitüsü'nde (Ma'hedü'd-dirâsâti'l-Arabiyyeti'l-âliye) çalışmaya başladı ve ölümünden kısa bir süre öncesine kadar buradaki çalışmalarını sürdürdü. 1962'de kurulan İslâm Araştırmaları Akademisi'ne (Mecmau'l-buhûsi'l-İslâmiyye) aynı yıl, Ezher Yüce Meclisi'ne de 1967'de üye oldu. Bağdat ve Hartum üniversitelerinde misafir profesör olarak ders verdi. Daha sonra Mevsûatü'l-fıkhi'l-İslâmî (İslâm fıkıh ansiklopedisi) ve ahvâl-i şahsiyye kanunu tasarısı hazırlık komisyonuna, 1969'da da Mısır Dil Akademisi'ne (Mecmau'l-lugati'l-Arabiyye) üye seçildi. Akademinin özellikle kanun ve şeriat komisyonundaki çalışmalarına katılarak hukuk terimlerinin tesbitinde büyük yardımları oldu. 1976 yılında sosyal ilimlerde devlet takdir ödülünü kazanan Ali el-Hafîf Kasım 1978'de vefat etti.

Bilhassa özel hukuk alanındaki çalışmalarıyla dikkati çeken Ali el-Hafîf, İslâm hukuku nazariyesi ve tatbikatındaki hizmetleriyle çağdaş Mısır hukukçularının önde gelenleri arasında yer alır.

Eserleri. *el-Ḫilâfe; eş-Şerikât fi'l-fıkhi'l-İslâmî; Naẓariyyetü'n-niyâbe ʿani'l-ġayr; el-Ḥaḳ ve'ź-źimme; Aḥkâmü'l-muʿâmelâti'ş-şerʿiyye; Esbâbü iḫtilâfi'l-fuḳahâʾ; eḍ-Ḍamân fi'l-fıḳhi'l-İslâmî* (Bulak 1971-1973; Kahire 1985); *el-Mülkiyye fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye; el-Beyʿ fi'l-Kitâb ve's-Sünne; el-İrâdetü'l-münferide fi'l-fıkhi'l-İslâmî; Aḥkâmü'l-vaṣiyye; eş-Şerike ve'l-ḥuḳūḳu'l-müteʿalliḳatü bihâ; Fıraḳu'z-zevâc.*

Tamamı basılı olan bu eserlerin yanısıra Ali el-Hafîf'in başta *Mecelletü'l-ḳānûn ve'l-iḳtiṣâd* olmak üzere çeşitli dergilerde yayımlanmış ilmî makaleleri ve *Mevsûʿatü'l-fıkhi'l-İslâmî*'de yer alan ansiklopedi maddeleri bulunmaktadır (bk. Ali el-Havfî, s. 169-170).

BİBLİYOGRAFYA :

İbrâhim Medkûr, *Maʿa'l-Ḫâlidîn*, Kahire 1401/1981, s. 187-188; Ebû Bekir Abdürrezzâk, *Ebû Zehre: İmâmü ʿaṣrih*, Kahire 1985, s. 28; Muhammed Mehdî Allâm, *el-Mecmaʿiyyûn fî ḫamsîne ʿâmen*, Kahire 1406/1986, s. 204-205; Ali el-Havfî, "ʿAli el-Ḫafîf", *MMLA*, XLV (1980), s. 168-178.


M. AKİF AYDIN

ALİ b. HAMZA el-KİSÂÎ

(bk. KİSÂÎ, Ali b. Hamza).

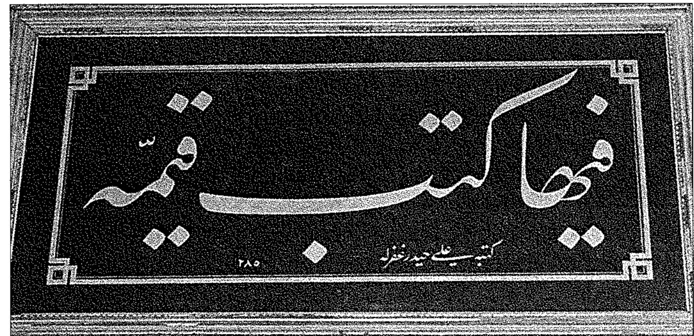
ALİ HAYDAR BEY

(1802-1870)

Türk hattatı.

İstanbul'da doğdu. Sudûrdan Abdülkadir Bey'in oğlu, Sultan III. Selim devri sadrazamlarından Melek Mehmed Paşa'nın torunudur. Bu sebeple yazılarında bazan Hafîd-i Melek Paşa imzasını kullanırdı. Yesârîzâde Mustafa İzzet Efendi'den ta'lik hattını öğrenerek icâzet aldı. Sırasıyla müderris, Galata kadısı ve Filibe mollası oldu. Mekke ve İstanbul pâyelerini aldıktan sonra 1868'de İstanbul kadılığına getirildi. 28 Rebîülevvel 1287'de (28 Haziran 1870) vefat etti ve Yahyâ Efendi Dergâhı hazîresine defnedildi. Kabir kitâbesini talebesi Sâmi Efendi yazmıştır.

Ali Haydar Bey'in müze ve koleksiyonlardaki eserlerinden başka Dolmabahçe ve Ortaköy camileri ile Kasımpaşa Mev-


Ali Haydar Bey'in celî-ta'lik zerendûd bir levhası (İÜ Ktp., nr. 42581)

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. -- Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

levîhanesi, Selmiye Kışlası ve Kabataş Rıhtımı kitâbeleri taşa mahkûk yazıları arasında sayılabilir. Kendisinden ta'lik meşkedenler arasında Çarşambalı Ârif Bey ve Sâmi Efendi başta gelir.

BİBLİYOGRAFYA :

Sicill-i Osmânî, III, 572; İbnülemin, *Son Hattatlar*, s. 546; M. Uğur Derman, *Türk Hat Sanatının Şâheserleri*, İstanbul 1982, nr. 39.



M. Uğur Derman

ALİ HAYDAR EFENDİ, Büyük

(1837-1903)

Son dönem Osmanlı hukukçularından.

Haydar Molla veya Büyük Haydar Efendi diye bilinir. Çağdaşı ve *Mecelle* şârihi Ali Haydar Efendi'yle karıştırılmaması için yaşça büyük olmasından dolayı bu isimle anılmış olmalıdır. Annesi, Şeyh Nasûhî Efendi soyundan geldiğinden Nasûhîzâde diye de bilinmektedir.

İstanbul'da doğdu. Kısmet-i Askeriyye Mahkemesi kâtiplerinden Mehmed Nûman Efendi'nin oğludur. Sıbyan mektebinde okudu. Kur'ân-ı Kerîm'i ezberledi; Dârülmaârif ve Muallimhâne-i Nüvvâb'ı bitirdi. Fâtih Camii'nde Rusçuklu Mustafa Efendi'nin derslerine devam etti. Onun ölümü üzerine Hâfız Şâkir Efendi ve Tikveşli Yûsuf Efendi'den okuyarak icâzet aldı. Şeyh Galib Efendi'den usûl-i fıkıh tahsil etti. Bu arada muhtelif hocalardan da coğrafya, cebir, geometri, hikmet-i tabîiyye, kimya ve nazarî teşrih dersleri okudu.

1274'te (1857-58) Muallimhâne-i Nüvvâb'ın müdür muavinliğine, 1280'de de (1863-64) fıkıh ve ferâiz hocalığına tayin edildi. Daha sonra Bosna ve yöresi adliye müfettişliğinde, Bosna, Tuna ve İzmir kadılıklarında ve Dîvân-ı Temyiz başkanlığında bulundu. Meclis-i Tedkîkāt-ı Şer'iyye üyeliği ve 1878'de ikinci defa İzmir kadılığı yaptı. 1880'de vakıfların idare ve ıslahı memurluğuyla Doğu Rumeli'ye gönderildi. 1299'da (1881-82) Şûrâ-yı Devlet Tanzimat Dairesi üyeliğine, Hukuk Mektebi *Mecelle* muallimliğine ve Mecelle Cemiyeti âzalığına tayin edildi ve cemiyetin son zamanlarındaki toplantılarına iştirak etti (bk. İbnülemin, s. 587; Ebü'l-Ulâ Mardin, s. 9). 24 Kasım 1884'te Meclis-i Kebîr-i Maârif başkanlığına getirildi ve ölünceye kadar bu görevde kaldı. Temmuz 1886'da kendisine Anadolu kazaskerliği pâyesi verildi. Bu vazifesine ilâve olarak 1890 yılında Doğu Rumeli İslâm cemaatleri nâzırlığı da uhdesine verilen Ali Haydar Efendi 27 Kasım 1903'te vefat etti ve Nasûhî Efendi Türbesi hazîresine defnedildi.

Ali Haydar Efendi edip, şair ve fakihtir. Bir divan teşkil edecek kadar şiirleri varsa da asıl şöhreti fıkıh ve özellikle usûl-i fıkıh alanındadır. Hukuk Mektebi'nde vermiş olduğu usûl-i fıkıh derslerinin bir bölümü ilk defa 1307'de taşbaskı olarak neşredilmiştir. Daha sonra yine burada vermiş olduğu dersler talebesi Hacı Âdil Bey tarafından tesbit edilmiş ve 1326'da *Sırât-ı Müstakîm* mecmuasının ilâvesi olarak neşredilmiştir. 558 sayfa olan eser, sahasında Türkçe yazılan ilk eserlerden biri olması bakımından önemlidir. Kitap daha sonra yeni harflerle de basılmıştır (*Usûl-i Fıkıh Dersleri*, İstanbul 1966). Bundan başka Romanya, Bulgaristan, Sırbistan, Yunanistan, Bosna-Hersek ve Karadağ'da bulunan müslümanların mezhepleriyle ilgili bir risâlesi ile yine Doğu Rumeli ve Bulgaristan'daki müslümanların vakıfları, müftüleri ve cemaat meclisleri hakkında kaleme aldığı bir tâlimatnâme de neşredilmiştir. Talebelerinin elinde ders notları şeklinde bir *Mecelle* şerhinin de mevcut olduğu *Osmanlı Müellifleri*'nde belirtilmektedir (I, 389).

BİBLİYOGRAFYA :

Hacı Âdil Bey, *Usûl-i Fıkıh Dersleri ve Ali Haydar Efendi*, İstanbul 1326; *Osmanlı Müellifleri*, I, 388-389; Ebü'l-Ulâ Mardin, *Medenî Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa*, İstanbul 1946, s. 9; Gövsa, *Türk Meşhurları*, s. 35; Bilmen, *Kamus*, I, 349; Hasan Basri Erk, *Meşhur Türk Hukukcuları*, İstanbul 1958, s. 303-305; İbnülemin, *Son Asır Türk Şairleri*, s. 586-587; Yaşar Karayalçın – Ahmet Mumcu, *Türk Hukuk Bibliyografyası (Türk Harflerinin Kabülüne Kadar Yayınlanmış Kitap ve Makaleler 1728-1929)*, Ankara 1972, s. 35; "Ali Haydar Efendi", *TA*, II, 87.



M. Akif Aydın

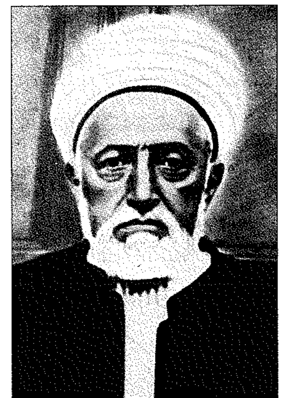
ALİ HAYDAR EFENDİ, Küçük

(1853-1935)

Son devir Osmanlı hukukçusu ve *Mecelle* şârihi.

Haydar Molla veya çağdaşı *Usûl-i Fıkıh* müellifi Haydar Efendi'den (Büyük) yaşça küçük olduğu için Küçük Haydar Efendi diye de anılmaktadır. Soyadı kanunundan sonra Arsebük soyadını almıştır. 15 Receb 1269'da (24 Nisan 1853) Batum'da doğdu. Babası Dardağanzâde Mehmed Emin Efendi, dedesi Osman Efendi, onun babası Ağa Hüseyin Paşa'nın yerine yeniçeri ağası olan Çineli Ahmed Ağa'dır. İlmiyeden olan babası uzun yıllar İstanbul'da müderrislik yapmış, ilk kanûn-ı esâsîyi hazırlayan heyette yer almış, Mekke kadılığı ve İzmir nâibliği ile Anadolu kazaskerliğinde bulunmuştur.

Ali Haydar Efendi ilk tahsilini Batum'da yaptı; daha sonra İstanbul'a giderek hünkâr imamı Hâfız Reşid Efendi'den ders okudu ve ondan icâzet aldı. Ardından Medresetü'l-kudât'ı bitirdi (1877). İlk adlî vazifesi Burdur kadılığıdır (1880); Uşak (1883) ve Denizli (1883) kadılıklarında bulundu. Daha sonra İstanbul İstînaf Mahkemesi üyeliğine getirildi (1884). Bu vazifede iken Hukuk Mektebi'nde *Mecelle* ve usûl-i muhâkemât-ı hukûkıyye derslerini okutmaya başladı. Ardından sırasıyla İstanbul Bidâyet Mahkemesi İkinci Hukuk Dairesi başkanlığı (1894), Bidâyet Mahkemesi başkanlığı (1894), İstînaf Mahkemesi İkinci Hukuk Dairesi başkanlığı (1899), Temyiz Mahkemesi üyeliği (1900), aynı mahkemenin hukuk dairesi üyeliği, sonra başkanlığı ve Temyiz Mahkemesi başkanlığı görevlerinde bulundu. 1914'te fetva eminliğine getirildi. Osmanlı Devleti'nin I. Dünya Savaşı'na girmesinden hemen sonra 14 Kasım 1914'te ilân edilen cihâd-ı ekberle ilgili fetvayı, fetva emini sıfatıyla Fatih Camii'nde okuyan Ali Haydar Efendi, aynı zamanda 23 Kasım 1914 tarihli cihad beyannâmesinde imzası bulunan yirmi dokuz kişi arasında da yer almıştır. 1916'da Rumeli kazaskerliği pâyesini elde etti ve aynı yıl emekliye ayrıldı. Tevfik Paşa'nın ikinci sadâretinde kısa bir süre adliye nâzırlığı yaptı (11 Kasım 1918 - 21 Ocak 1919). Bu görevde iken Medine'yi teslim et-



Küçük Ali Haydar Efendi

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. -- Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

meye yanaşmayan Fahreddin Paşa'ya padişahın teslim konusundaki iradesini götürdü. Adliye nâzırlığından ayrıldıktan sonra hayatının geri kalan kısmını evinde kitap telifiyle geçiren Haydar Efendi 14 Eylül 1935 tarihinde İstanbul'da öldü.

Ali Haydar Efendi iki defa evlenmiş, bu evliliklerden dördü erkek üçü kız yedi çocuğu olmuştur. Oğullarından ikisi kendisi gibi hukukçuluğu seçmiş olup bunlardan biri, Ankara Hukuk Fakültesi'nde öğretim üyeliği yapmış olan Ahmet Esat Arsebük'tür.

Ali Haydar Efendi'nin hâkimlik hayatının yanı sıra uzun bir öğretim hayatı da olmuş, on iki yıl Mülkiye Mektebi'nde, beş yıl Medresetü'l-kudât'ta ve otuz yıl da Hukuk Mektebi'nde *Mecelle,* ahkâm-ı evkaf ve kavânin dersleri okutmuştur. Bu arada, başta *Mecelle* şerhi olmak üzere birçok kitap ve makale kaleme alarak verimli bir telif hayatı geçirmiştir. Fetva eminliği sırasında şeyhülislâm Hayri Efendi, Mecelle Cemiyeti'ni ihya etmek istemiş, bu mümkün olmayınca şeyhülislâmlıkta bir hey'et-i iftâiyye ve bunun içerisinde de bir te'lîf-i mesâil şubesi kurmuştu. Bu şubenin görevi dört mezhepten de faydalanarak muteber fıkıh kitapları ve fetva mecmuaları hazırlamaktı. Ali Haydar Efendi bu heyette yer almış ve hazırlanıp yayımlanan tek eser olan *Kitâbü'n-Nafakāt*'ı kaleme almıştır. XX. yüzyılın başlarında aile hukuku alanında çıkarılan iki irâde-i seniyye de onun fetva eminliği dönemine rastlar. İradelerin hukuki gerekçeleri Haydar Efendi'nin de içinde bulunduğu hey'et-i te'lîfiyye tarafından hazırlanmıştır.

Eserleri. Bugün İslâm hukukunun ve hukuk tarihinin hâlâ güvenilir kaynaklarından olan başlıca eserleri şunlardır: **1.** ***Dürerü'l-hükkâm*** * *şerhu Mecelleti'l-ahkâm.* Ali Haydar Efendi'nin en önemli eseridir. İlk defa on altı cüz (İstanbul 1310-1316), daha sonra da dört cilt (İstanbul 1330) halinde iki defa yayımlanmıştır. Eser müellifi tarafından Arapça'ya tercüme edilmeye başlanmışsa da tamamlanamamıştır. Tam tercümesini Fehmî el-Hüseynî yapmıştır. Bu tercüme 1925-1936 yılları arasında Hayfa, Gazze ve Kahire'de yayımlanmıştır. **2.** *Mirkātü'l-Mecelle. Mecelle*'nin on birinci kitabından on altıncı kitabına kadar olan kısmının şerhidir (İstanbul 1298-1299). **3.** *Şerh-i Cedîd li-kānûni'l-arâzî* (İstanbul 1311, 1319, 1321). **4.** *Tertîbü's-sunûf fî ahkâmi'l-vukūf* (İstanbul 1337 r./1340). **5.** *Tavzîhu'l-müşkilât fî ahkâmi'l-intikālât* (İstanbul 1329, 1339). **6.** *Teshîlü'l-ferâiz* (İstanbul 1322).

BİBLİYOGRAFYA :

Şer'iyye Sicilleri, Ulemâ Sicil Defteri, IV, 208; Hasan Basri Erk, *Meşhur Türk Hukukçuları,* İstanbul 1958, s. 371-372; Danişmend, *Kronoloji,* IV, 419-420; Özege, *Katalog,* I, 22, 310-311; III, 1167; IV, 1645, 1772, 1831, 1836; Yaşar Karayalçın — Ahmet Mumcu, *Türk Hukuk Bibliyografyası (Türk Harflerinin Kabulüne Kadar Yayınlanmış Kitap ve Makaleler 1728-1929),* Ankara 1972; Naci Kâşif Kıcıman, *Medine Müdâfaası yahud Hicaz Bizden Nasıl Ayrıldı?,* İstanbul 1976, s. 478; Sadık Albayrak, *Son Devir Osmanlı Ulemâsı,* İstanbul 1980-81, I, 261-262; Bilmen, *Kamus,* I, 3-4; maddenin yazımında Ali Haydar Efendi'nin kızı Vedia Karabey'in verdiği bilgilerden de istifade edilmiştir.

 M. AKİF AYDIN

ALİ HEMEDÂNÎ

(bk. SEYYİD ALİ HEMEDÂNÎ).

ALİ HEREVÎ, Mîr

(میر علی هروی)

(ö. 951/1544)

İran'da yaşamış Türk asıllı nesta'lik hattatı ve şair.

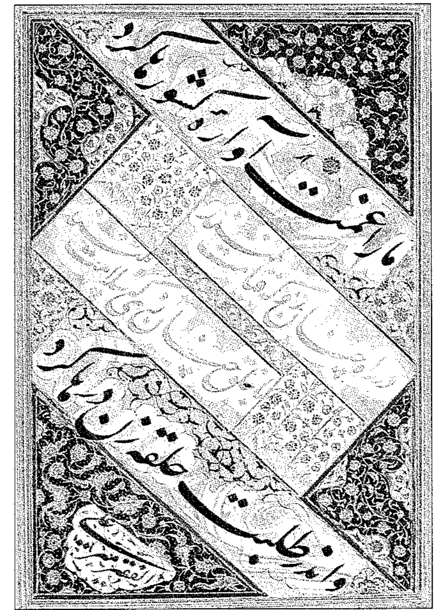
Herat'ın tanınmış Hüseynî seyyidlerinden bir aileye mensuptur. 881'de (1476) burada doğdu. Genellikle Meşhed'de yaşadığı için yanlışlıkla Meşhedî olarak da anılmıştır. Müellifi meçhul *Reyḥân-ı Nestaʿlîḳ* adlı eserle İ'timâdüssaltana'nın *Maṭlaʿu'ş-şems* adlı eserinde hattatın Câm kasabasından olduğunu belirten bilgiler ise gerçeğe uymamaktadır.

Ali Herevî gençliğinde Herat'ta devrin geçerli ilimlerini öğrendikten sonra hat sanatına ilgi duyarak Meşhed'de Zeynüddin Mahmûd adlı bir hattattan nesta'lik yazıyı meşketti. Daha sonra bazan Herat'ta, bazan Meşhed'de yaşayan hattatın gençlik yılları hakkında kesin ve yeterli bilgi yoktur. Hattat Sultan Ali Meşhedî'nin *Ḳavâʿid-i Ḫuṭûṭ*'u ile *Reyḥân-ı Nestaʿlîḳ* adlı eserler onun gençliğinde Herat hâkiminin yanında Dîvân-ı İnşâ'da hükümleri yazma işleriyle meşgul olduğunu bildirmektedir. Bir süre sonra Timurlu Hükümdarı Hüseyin Mirza Baykara'nın hizmetine giren hattat bu devredeki yazılarında Sultânî ve Kâtibü's-sultânî unvanlarını kullanmaya başladı. Şah İsmâil'in 1513'te Herat'ı alması üzerine önce Kerîmüddin Habîbullah Sâvecî'nin, ardından da Horasan Valisi Sâm Mirza'nın himayesine girdi. Mâveraünnehir'de saltanat süren Sünnî Şeybânîler 1529'da Herat'ı ele geçirince, hükümdar Ubeyd Han tarafından bazı ileri gelenler ve sanatkârlarla birlikte Ali Herevî de Şeybânîler'in merkezi Buhara'ya götürüldü; orada Ubeyd Han'ın oğlu Abdülaziz Han'a hat hocası tayin edildi ve onun meşkhanesinde çalıştı.

Buhara'ya zorla götürülen bu derviş yaratılışlı hattat, burada kaldığı on altı yıl içinde hocalık, kâtiplik, hattatlık yaptı ve şiirle meşgul oldu. Gördüğü iltifatlara rağmen daima evini, vatanını, orada bıraktığı yakınlarının hasretini çekti ve bu gurbet yıllarında yazdığı şiirlerinde bunları terennüm etti. Bu yıllardaki halini anlatan kendi eliyle yazdığı 944 (1537) tarihli dört beyitlik meşhur bir kıtası, bugün Tahran'da Kitâbhâne-i Saltanatî'deki *Muraḳḳaʿ-i Gülşen*'de yer almaktadır. Hattat şair bu kıtasında yazısının güzelliğinden dolayı başının derde girdiğini anlatmaktadır. Bu nüshanın son beytinde bulunan "mecnûn" sözünün bazı kimseler tarafından hattatın mahlası olarak anlaşıldığını bildiren Mehdî Beyânî, *Aḥvâl ü Âşâr-ı Ḫoşnüvîsân* adlı eserinde (II, 496) bu görüşü reddetmekte ve bu sözün şairin vasfını ifade eden bir sıfat olduğunu ileri sürmektedir.

Ali Herevî'nin memleketine dönmek için Şeybânî hükümdarına yazdığı bir ri-

Ali Herevî'nin nesta'lik mâil kıtası
(Şah Mahmud Nîsâbûrî Murakkaâtı, İÜ Ktp., FY, nr. 1426)



Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

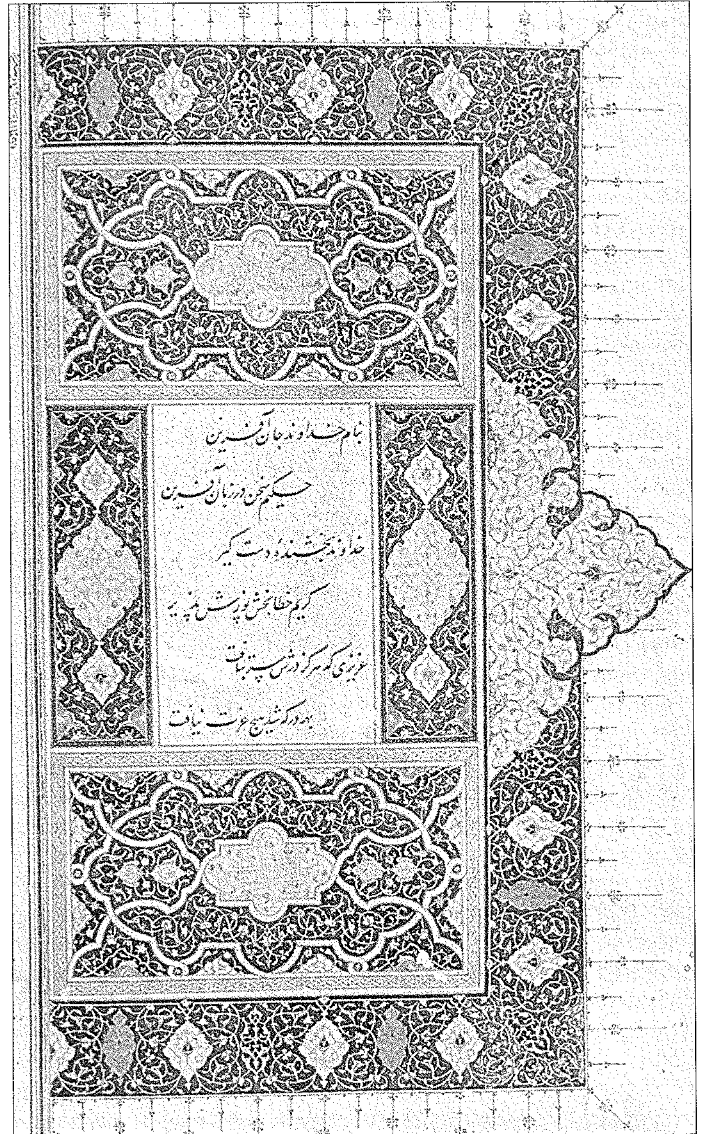
ca mektubu da Kitâbhâne-i Saltanatî'de bulunmuştur. Mehdî Beyânî bu mektubu eserinde neşretmiş (II, 496-497) ve bunun hattatın nesrine güzel bir örnek olduğunu belirtmiştir. Bütün bu ricaların bir sonuca ulaşmadığı ve sanatkâra Buhara'dan ayrılma izni verilmediği anlaşılmaktadır. Kādî Ahmed ve Sâm Mirza hattatın ölünceye kadar Buhara'da kaldığını bildirirler. Ali Herevî, Şeybânî Hükümdarı Ubeyd Han'ın tahta geçişi münasebetiyle olduğu gibi devletin bazı ileri gelenlerine de methiyeler yazmıştır. Kādî Ahmed, bu dönemde hattatın Meşhed'de İmam Rızâ Türbesi için bazı yazılar ve kitâbeler hazırladığını ve bunlardan birinin 938 (1532) tarihini taşıdığını, diğer bir kıtasında da İmam Rızâ'yı öven bir şiir söylediğini ve bunun celî-nesta'likle yazılmış olduğunu kaydeder. P. P. Soucek ise Meşhed'in Ubeyd Han'ın oğlu Abdülaziz'in kontrolünde olduğu 1532-1533 yıllarında, Ali Herevî'nin de muhtemelen onunla beraber Meşhed'de bulunduğu için yazılarını burada yazmış olduğunu ileri sürmektedir. Mehdî Beyânî bu yazıların halen yerinde olup olmadığını bilmediğini belirtmekte, bunların Buhara'da hazırlanıp Meşhed'e gönderilmiş olması ihtimali üzerinde durmakta, ayrıca hattatın kendi kütüphanesindeki 935 (1528-29) tarihli bir sayfalık yazısına dayanarak onun Semerkant'ı ziyaret ettiğini de söylemektedir.

Kaynaklar Ali Herevî'nin ölüm tarihi için 924 (1518) ile 976 (1568-69) yılları arasında çeşitli tarihler kaydetmişlerse de onun imzalı ve tarihli eserlerini göz önünde bulunduran Mehdî Beyânî'ye göre hattat 951'de (1544) vefat etmiştir. Ayrıca uzun yıllar Herat'ta yaşayan ve Nisârî mahlasını kullanan Buharalı Şeyh Hasan'ın Ali Herevî'nin ölümünden yirmi üç yıl sonra yazdığı *Müẕekkir-i Aḥbâb* adlı tezkiresinde, Ali Herevî'nin çağdaşı Mirza Beg adlı birinin rüyada hattatı gördüğünü ve ona ölüm tarihini sorduğunu, onun da "Mîr Alî fevt nümûde" (Mîr Ali öldü) şeklinde cevap verdiğini ve bunun ebced hesabı ile 951 yılına tekabül ettiğini kaydeder. Cenazesi Buhara'da Fethâbâd'da Şeyh Seyfeddin el-Bâharzî'nin mezarı civarında Mevlânâ Sâlih **sofa***sında toprağa verilmiştir.

Ali Herevî, daha önce yetişen ünlü nesta'lik hattatlarından Sultan Ali Meşhedî'nin yolunda yürüyen Zeynüddin Mahmûd'dan yazı meşkederek yetişti. Bazı kaynakların onun Sultan Ali Meşhedî'den ders gördüğünü söylemeleri doğru değildir. Nitekim Ali Şîr Nevâî *Mecâlisü'n-nefâis* adlı eserinde ondan övgüyle bahsederken Sultan Ali Meşhedî'den ders aldığına dair herhangi bir bilgi vermemektedir.

Hoşsohbet, yakışıklı ve güzel ahlâklı bir kişi olan Ali Herevî, daha hayatta iken Ali Şîr Nevâî ve Molla Câmî gibi büyük şairler tarafından takdir edilmiş ve sevilmiştir. Devrinin mühim simalarından olan ve Emîr-i Arab unvanı ile tanınan Mîr Muhammed Bâkır-ı Yemenî de kendisine hürmet ederdi. Her nedense Kādî Ahmed gibi yazı sanatından anlayan bazı kişiler, Ali Herevî'nin kendinden önce yaşayan usta hattat Sultan Ali Meşhedî'ye üstünlüğünü açıkça söylemekten çekinmişlerdir. Gerçekte Ali Herevî Ali Meşhedî'nin takip ettiği klasik yoldan yürümüş, fakat harflerinin olgunluğu, keskinliği ve yazı kaidelerine bağlılığı dolayısıyla onu aşmıştır. Nesta'lik yazının ortaya çıkışından sonra bu yazıyı güzelliğinin en üst noktasına ulaştıran Mîr İmâd'a (ö. 1024/1615) kadar olan devre içinde yetişen Şah Mahmûd Nîsâbûrî, Seyyid Ahmed Meşhedî, Mîr Muîzüddin Kâşânî ve Baba Şah İsfahânî bir dereceye kadar istisna edilirse, hiç kimsenin onun seviyesine ulaşamadığını söylemek mümkündür. Ali Herevî'nin esas ustalığı ince nesta'likte yani kitâbet yazısındadır. Hattında olgunluk çağına Buhara'da ulaşmış olan Ali Herevî'nin sanat hayatının en iyi devresi 935'ten (1528-29) ölümüne kadar olan devredir.

Ali Herevî ayrıca döneminin dikkati çeken bir nesir ustası ve oldukça kuv-



Ali Herevî'nin ince ta'lik hatla yazdığı Şeyh Sa'dî-i Şîrâzî'nin *Bostân* adlı eserinin ilk sayfası (İstanbul Türk ve İslâm Eserleri Müzesi, nr. 1919, vr. 1b)

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

vetli bir şairidir. Şiirlerinde Kâtib mahlasını kullanmış ve Türkçe şiirler de yazmıştır. Bu şiirlerden bir örnek *Gülistân-ı Hüner*'de neşredilmiştir. Ali Şîr Nevâî'nin de beğendiği şair aynı zamanda **muamma*** söyleme sanatında da isim yapmıştır.

Ali Herevî'nin yazılarına Tahran, Meşhed, Kâbil, Hindistan, Leningrad, Berlin, Paris, Kahire ve New York gibi birçok şehrin müze ve kütüphanelerinde rastlamak mümkündür. Ayrıca İstanbul'da Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'nde (nr. 1913) bulunan Sa'dî-i Şîrâzî'nin *Bostân*'ı hattatın kaleminden çıkmıştır. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi (FY, nr. 477, 1410) ile Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde de (Emanet Hazinesi, 2169 nolu murakka') çok güzel eserleri vardır. Burada kendisinin ve oğlu Mîr Muhammed Bâkır'ın da yazıları bulunmaktadır. Eserlerinin bir kısmı ise daha sonra Cihangir (1605-1627) için hazırlanmış olan ve halen Tahran'da Kitâbhâne-i Saltanatî'de bulunan *Muraḳḳa'-ı Gülşen*'dedir.

Hattatın küçük fakat önemli bir eseri de yazı kaidelerinden bahseden *Midâdü'l-ḫuṭûṭ* adlı risâlesidir. Risâle, Tebriz'de hicrî 1291 yılında Mirza Senglâh'ın *Teẕkiretü'l-ḫaṭṭâṭîn* adlı eserinin sonuna eklenerek basılmıştır. Bundan başka kaynaklar onun aruz ilminde de bilgi sahibi olduğunu yazmaktadır.

Menâkıb-ı Hünerverân hattatın yirmi talebesinin adını zikreder. Bunların çoğu bizzat kendisinden meşketmiş, bir kısmı ise onun yazılarından faydalandığı için talebesi sayılmıştır. Kendisinden meşkedenler arasında oğlu Mîr Muhammed Bâkır, ayrıca Hâce Mahmûd Şehâbî, Mîr Seyyid Ahmed, Mîr Hüseyin Buhârî ve Mîr Çeleme en tanınmışlarıdır.

Eserlerinde kullandığı imzalar şunlardır: Ali, Fakir Ali, Mîr Ali, Ali Kâtib, Ali Sultânî, Ali Hüseynî, Mîr Ali Kâtib, Mîr Ali Sultânî, Ali Herevî, Ali Hüseynî Herevî, Ali Kâtib-i Sultânî, Ali Kâtibü's-sultânî.

BİBLİYOGRAFYA :

Kādî Ahmed Kummî, *Gülistân-ı Hüner* (nşr. A. S. Hansârî), Tahran 1352 hş., s. 78-83; Âlî, *Menâkıb-ı Hünerverân*, s. 28; Habîbullah Fezâilî, *Aṭlas-ı Ḫaṭ*, İsfahan 1391, s. 473-479; B. Atabay, *Fihrist-i Muraḳḳa'ât-ı Kitâbḫâne-i Salṭanatî*, Tahran 1353 hş./1974, s. 334-342; Beyânî, *Ḫoşnüvîsân*, II, 493-516; "Mîr 'Ali Herevî Kâtib-i Sulṭânî", *Mecelle-i Yâdigâr*, sy. 3, Tahran 1323 hş., s. 17-32; P. P. Soucek, "'Alī Heravī", *EIr.*, I, 864-865.


ALİ ALPARSLAN

ALİ HİBRÎ EFENDİ

(bk. HİBRÎ, Ali Efendi).

ALİ b. HİCÂZÎ

(bk. BEYYÛMÎ).

ALİ b. HİLÂL

(bk. İBNÜ'l-BEVVÂB).

ALİ b. HUCR

(علي بن حجر)

Ebü'l-Hasen Alî b. Hucr b. İyâs es-Sa'dî el-Mervezî (ö. 244/858-59)

Devrinde Horasan'ın üç büyük hadis imamından biri olan âlim.

Aslen Horasanlı olup 154'te (771) doğdu. Hadis öğrenmek gayesiyle çeşitli seyahatler yaparak Dımaşk, Kûfe ve Bağdat gibi ilim merkezleri başta olmak üzere çeşitli ülkeleri gezdi; tanınmış bilginlerden hadis okudu. Tahsilinin önemli bir kısmını Bağdat'ta tamamlayarak otuz üç yaşında Merv'e gidip yerleşti. Başta babası Hucr b. İyâs olmak üzere Süfyân b. Uyeyne, Halef b. Halîfe ve Abdullah b. Mübârek gibi âlimlerden hadis rivayet etti. Kaynaklar onun talebeleri arasında, Ebû Dâvûd ve İbn Mâce hariç, diğer *Kütüb-i Sitte* müelliflerini, Horasanlı muhaddislerin birçoğunu ve daha başka âlimleri sayarlar. Buhârî, onun beş hadisini *Ṣaḥîḥ*'ine almış, Müslim seksen sekiz hadisini *Ṣaḥîḥ*'inde zikretmiştir. Tirmizî ve Nesâî de rivayetlerine sünenlerinde yer vermişlerdir.

Elde ettiği ilmin bir kısmını öğretebilmek için kendi ifadesinde yer alan temennisine uygun olarak doksan yıl kadar yaşamış, hadisleri bilhassa Merv ve çevresinde yayılmıştır.

Nesâî, Muhammed b. Ali el-Mervezî, Hâkim ve Hatîb el-Bağdâdî gibi hadisçilere göre, **adâlet*** ve **zabt*** yönünden kusursuz, hadis **tahammül*** ve rivayetinde mahir ve dikkatlidir. Edebiyat ve şiirle de meşgul olmuştur. *Aḥkâmü'l-Ḳur'ân* ve *Fevâ'id fi'l-ḥadîş* adlı iki eserinin bulunduğu kaydedilmektedir. Zâhiriyye Kütüphanesi'nde (Mecmua, nr. 53/3, 29ᵃ-42ᵇ ve 89/11, 181ᵃ-190ᵇ) kayıtlı olan hadis cüzü ile Köprülü Kütüphanesi'nde bulunan (nr. 428, 1-59) onun İsmâil b. Ca'fer'den rivayet ettiği, üç kısım halinde 500 kadar hadis ihtiva eden *Fevâ'id fi'l-ḥadîş* aynı eserin farklı kısımları olabilir. Ali b. Hucr Merv'de vefat etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Hatîb, *Târîḫu Baġdâd*, XI, 416-418; Zehebî, *Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ*, II, 450; a.mlf., *A'lâmü'n-nübelâ'*, XI, 507-513; İbn Hacer, *Tehẕîbü't-Tehẕîb*, VII, 293-294; a.mlf., *Lisânü'l-Mîzân*, II, 181; *Keşfü'ẓ-ẓunûn*, I, 20; İbnü'l-İmâd, *Şeẕerât*, II, 150; Sezgin, *GAS*, I, 95, 111; a.mlf., *Buhârî'nin Kaynakları*, İstanbul 1956, s. 33, 229.


M. ALİ SÖNMEZ

ALİ b. HÜSEYİN

(bk. ZEYNELÂBİDÎN).

ALİ b. HÜSEYİN el-ALEVÎ

(bk. ŞERÎF el-MURTAZÂ).

ALİ İBRÂHİM HAN

(علي ابراهيم خان)

(ö. 1208/1793-94)

Hindistanlı devlet adamı, şair, tarihçi ve tezkire müellifi.

1126'da (1714) Patna'da doğdu. Çocukluk ve gençlik yıllarını Şeyhpura'da geçirdi. 1748 yılında Azîmâbâd'a gitti. Bölgenin hâkimi Ali Verdî Han tarafından özellikle İran asıllı pek çok şairin toplandığı Mürşidâbâd'daki sarayına davet edildi. Burada üstün edebî kabiliyetiyle herkesin takdirini kazandı. Şiirlerinde Halil veya Halîl-i Azîmâbâdî mahlasını kullandı. "Nevvâb", "emînü'd-devle", "azîzü'l-mülk", "bahâdır", "nasîr-i ceng" unvanlarını aldı. 1760'ta Bengal, Bihâr ve Orissa **nevvâb***lığına tayin edilen Mîr Kasım Han'ın ordu mütevelliliğine getirildi. Daha sonra Mîr Kasım'ın en güvenilir müşaviri oldu. Ancak Mîr Kasım'ın birkaç mağlûbiyetten sonra başkalarına sığınması üzerine ondan ayrıldı. 1770'te Bengal valiliğine getirilen Mübâreküddevle'nin nâibliğine tayin edildi. Kabiliyetinin farkına varan İngilizler ve onların Hintli iş birlikçilerince sivil idarede görevlendirildi. 1781'de Benâres'teki Yüksek Adalet Divanı başkanlığına ve geçici olarak aynı bölgedeki İngiliz umumi vâliliğinin en yetkili müşavirliğine tayin edildi. 1208 (1793-94) yılında aynı şehirde öldü.

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. -- Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

Eserleri. 1. *Gülzâr-ı İbrâhîm.* 1770'te yazmaya başlayıp 1784'te tamamladığı eser bir Urdu şairleri tezkiresidir. 1798'de *Gülşen-i Hind* adıyla Farsça'dan Urduca'ya tercüme edilmiş ve bu tercüme 1934'te Aligarh'ta basılmıştır (Farsça yazmaları için bk. Storey, I/2, s. 877). **2.** *Ḫulâṣatü'l-kelâm.* 1784'te yazdığı bu eserde yetmiş sekiz Farsça mesnevi şairi hakkında bilgi vermiş ve eserlerinden iktibaslar yapmıştır (yazmaları için bk. Storey, I/2, s. 877). **3.** *Ṣuḥuf-i İbrâhîm.* 1790'da Benâres'te tamamlanan eser, o tarihe kadar yazılmış en geniş Farsça şuarâ tezkiresi olup 3278 şairin biyografisini ihtiva eder. Eserin tek yazma nüshası Berlin Devlet Kütüphanesi'ndedir (bk. W. Pertsch, nr. 663). **4.** *Aḥvâl-i Ceng-i Marhaṭṭa. Târîḫ-i İbrâhîm Ḫân* veya *Veḳāyiᶜ-i Ceng-i Marhaṭṭa* adlarıyla da anılan bu eser, çökmekte olan Hint-Türk İmparatorluğu'na hükmetmek isteyen Marhattalar'ın 1757-1784 yılları arasındaki mücadelelerini anlatır. 1787'de Benâres'te yazılan eser, 1795'te *Tevârîḫ-i Marhaṭṭa ve Aḥmed Şâh Abdâlî* adıyla Urduca'ya tercüme edilmiş, bu tercüme aynı yıl basılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

W. Pertsch, *Persischen Handschriften Königlichen Bibliothek zur Berlin,* Berlin 1888, nr. 663; Abdülhay el-Hasenî, *Nüzhetü'l-ḫavâṭır,* VII, 326; Storey, *Persian Literature,* London 1970-72, I/1, s. 700-702, 761, 762; I/2, s. 877; Muhammed Bâkır, "ᶜAli İbrâhim Ḫân Ḫalil", *UDMİ,* XVI/2, s. 113-114; F. Lehmann, "ᶜAlī Ebrāhīm Khan", *EIr.,* I, 860-861.

 ORHAN BİLGİN

ALİ b. İLYÂS ALİ

(علي بن إلياس علي)

XV. yüzyıl Osmanlı nakkaşı.

Nakkaş Ali olarak da bilinen Ali b. İlyâs, Osmanlı şair ve yazarlarının önde gelen isimlerinden Lâmiî Çelebi'nin dedesidir. Bursa'da doğdu. Ankara Savaşı'ndan sonra Timur'la birlikte Semerkant'a gitti (1402). Orada nakkaşlığın inceliklerini öğrenerek sanatında ilerledi. O bölgedeki çeşitli eserleri inceleyip bilgisini arttırdıktan sonra Bursa'ya döndü. Buradaki çalışmalarıyla kısa zamanda tanındı. Bu sebeple mimar İvaz Paşa, Çelebi Mehmed adına Bursa'da yaptığı Yeşilcami ve Yeşiltürbe'nin kalem işleriyle çinilerini, taş ve ahşap satıhlar üzerindeki nakışlarını ona yaptırdı. Hünkâr mahfilinin merkez kubbesine bakan Bursa kemeriyle baklava dilimli kuşak arasında yer alan iki satırlık Arapça çini kitâbeden, kalem işlerinin 827 Ramazanı sonlarında (Ağustos 1424) tamamlandığı ve nakkaşın Ali b. İlyâs Ali olduğu öğrenilmektedir.

Nakkaş Ali Bursa'da Kaleiçi semtinde bir mescid yaptırmış ve vefatında bu mescidin kıble tarafındaki hazîresine gömülmüştür. 1854'te meydana gelen büyük depremde yıkıldıktan sonra basit bir biçimde ve kiremit örtülü olarak yeniden inşa edildiği bilinen bu mescid günümüze, beden duvarlarının yarısına kadar olan kısmı yıkılmış, hazîresi ise kısmen sağlam bir vaziyette gelebilmiştir. 1940 yılında Halim Baki Kunter'in temizleterek tanzim ettirdiği hazîrede Nakkaş Ali'nin mezar taşına ait olması mümkün bir parça bulunmuş, kabri ise daha önce açılan yol sebebiyle muhtemelen tahribata uğradığı için belirlenememiştir. Ancak ortaya çıkarılan kabirler arasında aynı aileden altı kişinin mezarları tesbit edilmiştir. Bunlar arasında, II. Bayezid'in defterdarlarından olan ve 907'de (1501) vefat eden Nakkaş Ali'nin oğlu Osman Çelebi ile onun oğlu şair Lâmiî Çelebi'nin 938 (1531) tarihli mezar taşları da bulunmaktadır. Halim Baki Kunter hazîreyi tanzim ettirdikten başka, mevcut taşların fotoğraflarıyla birlikte okunuşları ve tercümelerini de yayımlamış, ayrıca mescidin tamir ettirilerek ibadete açılması gerektiğini belirtmiştir. Satı caddesi ile Bedizci sokağı kavşağında bulunan ve Bursa'nın en eski eserleri arasında yer alan mescid bugün tamamen yıkılmış halde olup hazîresi ise duvarla çevrilerek korumaya alınmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

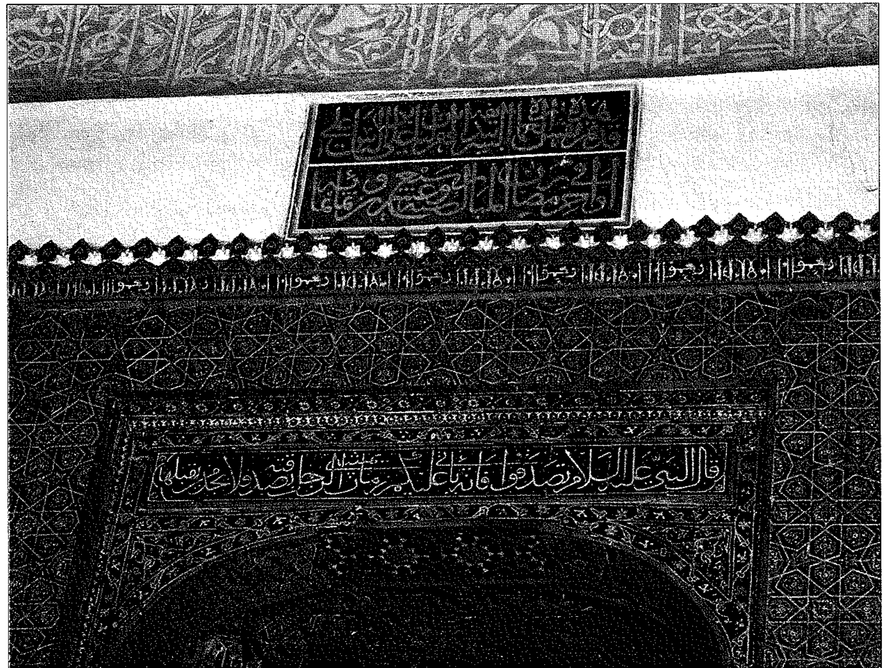
A. Gabriel, *Une capitale turque: Brousse,* Paris 1958, I, 93; Ayverdi, *Osmanlı Mi'mârîsi II,* s. 94, 327; Kâzım Baykal, *Bursa ve Anıtları,* İstanbul 1982, s. 138-141; *Türkiye'de Vakıf Abideler ve Eski Eserler,* Ankara 1983, III, 138-139, 218, 227; Oktay Aslanapa, *Türk Sanatı,* İstanbul 1984, s. 230; Franz Taeschner, "Alī b. İlyās Alī", *AI,* V (1938), *Suppl.: I. Preliminary Materials for a Dictionary of Islamic Artists,* s. VII-VIII; Halim Baki Kunter, "Kitâbelerimiz", *VD,* II (1942), s. 441-442.

 ALİ ALPARSLAN

ALİ b. İSÂ b. DÂVÛD

(bk. İBNÜ'l-CERRÂH, Ali b. Îsâ).

Yeşilcami hünkâr mahfilindeki nakışlar ve bunların Ali b. İlyâs Ali'ye ait olduğunu gösteren kitâbe - Bursa



Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

ALİ b. ÎSÂ el-KEHHÂL

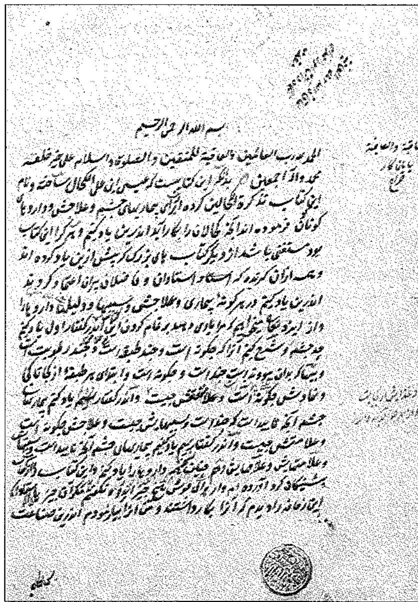
(علی بن عیسی الکحال)

(ö. 430/1038-39)

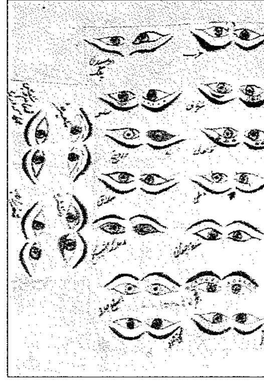
Göz hastalıkları üzerine yaptığı çalışmalarla ün kazanan Ortaçağ İslâm dünyasının en büyük hekimlerinden biri.

Batı dünyasında Jesu Hali olarak tanınan Şerefeddin Ali b. Îsâ'nın hayatıyla ilgili bilgiler az ve tartışmalıdır. Bazı kaynaklarda hıristiyan olduğu kayıtlı ise de bunun taşıdığı Îsâ (Jesu) adından kaynaklanmış olması muhtemeldir. Öğrenimini Bağdat'ta Ebü'l-Ferec b. Tayyib'in yanında yapmış, meslekî çalışmalarına da yine Bağdat'ta devam etmiştir. Eserinde cerrahlara verdiği öğütlerden, deontolojik kaidelere çok riayet eden dikkatli ve basiretli bir hekim olduğu anlaşılmaktadır.

Hayatı hakkındaki bilgilerin azlığına karşılık *Teẕkiretü'l-keḥḥâlîn fi'l-ʿayn ve emrâżihâ* adlı eseri bugüne eksiksiz ulaşabilmiştir. Kısaca *Teẕkire* veya *Teẕkiretü'l-keḥḥâlîn* olarak bilinen bu kitap, göz ve göz hastalıkları konusunda yazılmış ve günümüze kadar gelebilmiş Arapça eserlerin en genişi ve en eskisidir. Ali b. Îsâ kitabının önsözünde eserini yazarken başta Galen ve Huneyn b. İshak olmak üzere Hipokrat, Dioskorides, Oribasius ve Paulus'un eserleriyle kendi tecrübelerinden ve hocalarının bilgilerinden istifade ettiğini belirtmektedir. *Teẕkiretü'l-keḥḥâlîn* üç bölümden meydana gelmektedir. Birinci bölüm gözün anatomi ve fizyolojisini; ikinci bölüm göz kapakları, göz yaşı bezleri, kornea ve uveanın hastalık ve tedavileriyle katarakt ameliyatını; üçüncü bölüm ise "gözün iç hastalıkları" başlığı altında miyopi, hipermetropi, gece-gündüz körlüğü ve şaşılık gibi görme bozuklukları ile lensler, görme sinirleri ve retina gibi gözün çeşitli kısımlarına ait hastalıkları ihtiva eder. 132 çeşit göz hastalığı tarifinin yer aldığı kitap, genel sağlığın korunması için yapılan bazı tavsiyeleri ve alfabetik şekilde tasnif edilmiş 141 basit ilâcın göze etkilerini açıklayan bir kısımla sona ermektedir. Eserin orijinal yönlerinden biri de o güne kadar bilinen lokal anestetiklerin yanı sıra, ağrılı ameliyatlarda ilk defa mandragora (adamotu) ve opium (afyon) buharı gibi genel anestezi yapan maddelerin yardımıyla göz ameliyatlarının nasıl yapılacağını tarif etmiş olmasıdır.



Ali b. Îsâ el-Kehhâl'in *Teẕkiretü'l-keḥḥâlîn* adlı eserinin ilk sayfası (İÜ Ktp., FY, nr. 1367, vr. 1ª)



Teẕkiretü'l-keḥḥâlîn'den bir başka sayfa

Teẕkiretü'l-keḥḥâlîn yazıldığı XI. yüzyılın başlarından itibaren büyük ilgi görmüş ve tamamının veya bazı bölümlerinin çeşitli şerhleri yapılmıştır. Meselâ Dânyâl b. Şa'ye'nin *Teẕkire*'nin bazı meselelerine verilmiş cevapları ihtiva eden bir eseri vardır (Nuruosmaniye Ktp., nr. 2/3576, vr. 29ᵇ-86ª). Ayrıca eser Ortaçağ'da İbrânîce'ye ve iki defa da kötü bir tercüme ile Latince'ye çevrilmiş (*Tractus de oculis Jesu b. Hali*, Venedik 1497, 1499, 1500), XX. yüzyılın başında da yeniden yapılan İbrânîce tercümesiyle birlikte *Epistola Ihesu filii Haly de cognitione infirmitatum oculorum sive memoriale oculariorum quod compilavit Ali b. Issa* adıyla yayımlanmıştır (Paris 1903). Bunun dışında kitabın çeşitli bölümleri günümüz dillerine de çevrilmiştir (bk. Sarton, I, 731-732). Eserin orijinalinin dünyanın belli başlı kütüphanelerinde çeşitli yazma nüshaları bulunmaktadır (bk. Sezgin, III, 339; Türkiye'deki nüshaları için ayrıca bk. Ramazan Şeşen v.dğr., s. 302-304).

BİBLİYOGRAFYA :

Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 390; C. Augustus Hille, *Des medicis arabibus ocularıis-Prolegomena ad Alii Ben Isa monitarium ocularium ex cod. mst. in linguam latinam vertendum edendumque* (Dissertio inauguralis historica-medica), Dresden 1845 → *Augenheilkunde im Islam* içinde (haz. Fuat Sezgin), Frankfurt 1986, IV, 1-46; L. Leclerc, *Histoire de la Médecine Arabe*, Paris 1876 → Rabat 1980, I, 498-503; Brockelmann, *GAL*, I, 635; *Suppl.*, I, 884-885; Sezgin, *GAS*, III, 337-340; Kehhâle, *Muʿcemü'l-müʾellifîn*, VII, 163; G. Sarton, *Introduction*, New York 1975, I, 731-732; Ramazan Şeşen v.dğr., *Fihrisü maḫṭûṭâti'l-İslâmî fî mektebâti Türkiyâ*, İstanbul 1984, s. 302-304; A. Arslan, "Anatomie de l'oeil de *Tezkérath-el-Kahaline* ou mémorandum des oculistes d'Issa ben Ali", *Janus*, VIII (1903), s. 466-471, 513 → *Augenheilkunde im Islam* içinde (haz. Fuat Sezgin), Frankfurt 1986, IV, 743-749; a.mlf., "Traitement du chalozion, de L'encanthis de la dacryosystite et de la hernie de l'iris au xᵉ siècle. Extrait du *Tezkérath-el-Kahaline* d'Issa ben Ali", *Janus*, VIII (1903), s. 617-620 → *a.e.* içinde, IV, 750-753; a.mlf., "Issa ben Ali dit aussi Ali ben Issa", *Janus*, VIII (1903), s. 649 → *a.e.* içinde, IV, 754; M. Steinschneider, "Zur Occulistik des 'Isa Ben Ali (9. Jahrh) und des sogenannten Canamusali", *Janus*, XI (1906), s. 399-408 → *a.e.* içinde, IV, 755-764; C. G. Cumston, "A brief historical summary of the treatment of trachoma, with special reference to the Arabian school and writing of Ali Ibn-el-Aissa (Jesu Hali)", *Annals of Medical History*, III (1921), s. 244-251 → *a.e.* içinde, IV, 765-772; N. al-Hamarneh — M. Chanawani — Sh. Rajab — A. Zaour, "The development of ophtalmolog under Islam", *I. International Congress on the History of Turkish-Islamic Science and Technology* (I. Uluslararası Türk-İslâm Bilim ve Teknoloji Tarihi Kongresi), *14-18 September 1981*, II, 88-91; E. Mittwoch, "Ali", *İA*, I, 312-314; a.mlf., "ʿAli b. ʿIsā", *EI²* (İng.), I, 388.

 ALİ HAYDAR BAYAT

ALİ b. ÎSÂ er-RUMMÂNÎ

(bk. RUMMÂNÎ).

ALİ b. ÎSÂ el-USTURLÂBÎ

(علی بن عیسی الأسطرلابی)

Alî b. Îsâ el-Usturlâbî el-Harrânî

Usturlapla ilgili ilk Arapça risâlelerden birini yazan IX. yüzyıl astronomi âlimi.

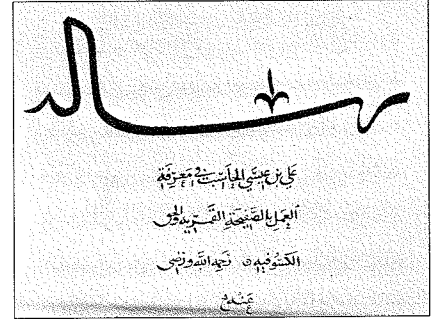
Doğum ve ölüm tarihleri belli olmadığı gibi kaynaklarda hayatı hakkında da fazla bilgi yoktur. İbnü'n-Nedîm'in bildirdiğine göre İbn Halef el-Merverrû-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

zî'nin talebesi olup yıldızların hareket ve uzaklıklarını tesbit etmekte kullanılan usturlap adlı astronomi aletini yapanlardan biriydi (*el-Fihrist*, s. 342-343). Bundan dolayı Usturlâbî nisbesiyle tanınmıştır.

Halife Me'mun'un (813-833) emriyle, devrin fizik ve astronomi sahasında isim yapmış âlimlerinden Yahyâ b. Ebû Mansûr, Sind b. Ali, Abbas b. Saîd el-Cevherî ve Hâlid b. Abdülmelik'in de bulunduğu bir heyet tarafından 829 yılında Bağdat'ta, 832'de de Şam'da yapılan, Bağdat'ta ilkbaharın başlangıcının tesbit edildiği ilmî gözlemlere ve Fırat ile Dicle arasındaki Sincar düzlüğünde yapılan bir derecelik meridyen yayının ölçülmesi çalışmalarına katıldığı rivayet edilmektedir.

Eserleri. 1. *Risâle fî ma'rifeti 'ilmi'l-usṭurlâb.* Usturlap hakkında bilgi veren bu risâlenin pek çok yazması bulunmaktadır (bk. Sezgin, VI, 144). Eser L. Scheicho tarafından neşredilmiş ("L'astrolabe et la manière de s'en servir", *el-Meşrıḳ*, XVI [Beyrut 1913], s. 29-46), C. Schoy tarafından da Almanca'ya çevrilmiştir ("'Ali Ibn 'Îsā, das Astrolab und sein Gebrauch," *Isis*, IX [1927], s. 239-254). **2.** *Risâle fî ma'rifeti'l-'amel bi'ṣ-ṣafîḥati'l-ḳameriyye ve'l-ḥuḳḳi'l-küsûfiyye.* Ay levhalarının ve güneş tutulması kutusunun kullanılışı hakkında bilgi veren bu risâlenin Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde bir yazması bulunmaktadır (III. Ahmed, nr. 3509/5). **3.** *Risâle fî ibṭâli ṣınâ'ati aḥkâmi'n-nücûm.* Astrolojiyi reddeden görüşlerin yer aldığı ve Oxford, Leiden ve Escurial'da yazmaları bulunan bu risâleye (bk. Suter, s. 13) Ebü's-Sakr el-Kabîsî bir reddiye yazmıştır (bk. Sezgin, VI, 144; VII, 28). Risâleyi *Miftâḥu dâri's-sa'âde* (Beyrut, ts., II, 148-194) adlı eserinde bazı ilâve ve değerlendirmelerle birlikte veren İbn Kayyim ile risâleyi neşreden Sahbân Huleyfât, onu Halife Muktedir ve Kāhir'in tanınmış vezirlerinden Ali b. Îsâ b. Dâvûd'un (ö. 946) oğlu Ebü'l-Kāsım Îsâ b. Ali'nin (ö. 1001) eseri olarak göstermektedirler.



Ali b. Îsâ el-Usturlâbî'nin *Risâle fî ma'rifeti'l-'amel bi'ṣ-ṣafîḥati'l-ḳameriyye ve'l-ḥuḳḳi'l-küsûfiyye* adlı eserinin zahriyesi (TSMK, III. Ahmed, nr. 3509/5)

Ali b. Îsâ el-Usturlâbî'nin eserleri arasında bir de zîc (yıldızların yerlerini ve seyirlerini gösteren cetvel) bulunduğu tahmin ediliyorsa da bunun günümüze ulaşmadığı anlaşılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 342-343; H. Suter, *Die Mathematiker*, Leipzig 1900, s. 11, 13, 209; Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 394; Sezgin, *GAS*, VI, 143-144; VII, 26, 28; G. Sarton, *Introduction*, New York 1975, I, 566; Ömer Ferrûh, *Târîḫu'l-'ulûm 'inde'l-'Arab*, Beyrut 1984, s. 161; Sahbân Huleyfât, "Risâle fî ibṭâli aḥkâmi'n-nücûm li'l-feylesûfi'l-Bağdâdî Ebi'l-Kāsım 'Îsâ b. 'Ali", *MMLAÜr.*, XI/32 (1987), s. 121-146; İ. Hakkı Akyol, "Arz", *İA*, I, 653.

 NURİ YÜCE

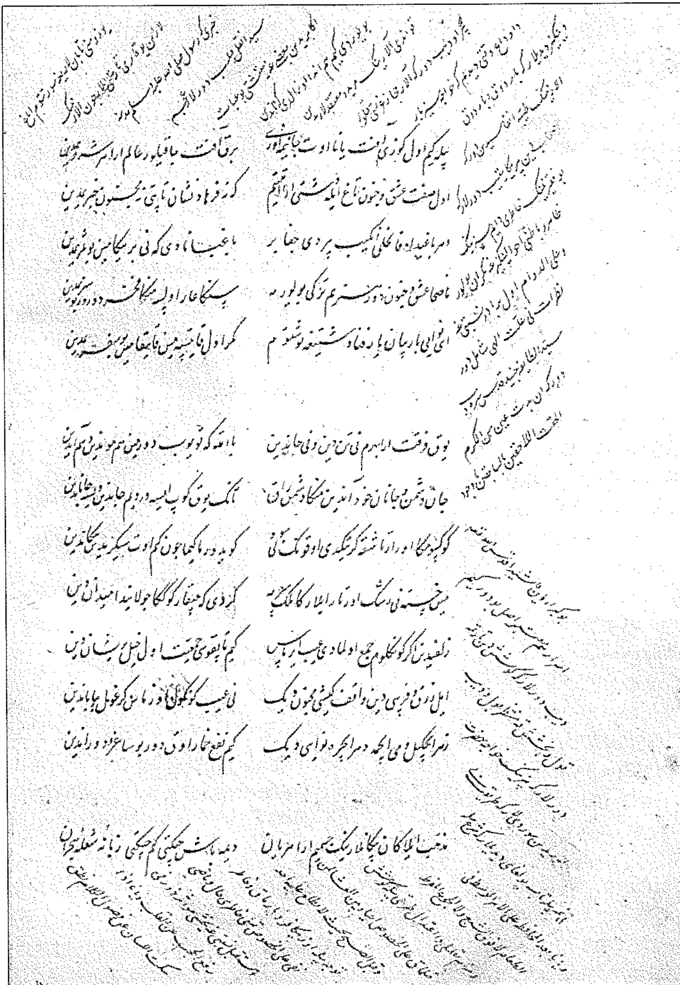
ALİ KÂİNÎ

(علی قائنی)

(ö. 914/1508)

Sultan Ali adıyla tanınan İranlı meşhur nesta'lik hattatı.

Hayatı, ailesi ve yetişmesi hakkında fazla bilgi yoktur. Sultan Ali Meşhedî'nin çağdaşıdır. Kāin'de doğdu; nesta'lik yazıyı Herat'ta usta bir hattat olan Azher-i Tebrîzî'den öğrendi. Hayatını yazı yazarak kazanmaya başladı. Önce Tebriz'de Akkoyunlu Hükümdarı Sultan Yâkub'un (1478-1490) saray hattatı oldu ve bu sebeple Yâkubî unvanını aldı. O devre ait yazılarında imza olarak bunu kullandı. Sultan Yâkub'un ölümünden sonra, yeğeni Rüstem'in saltanatı sırasında (1492-1497) onun yanında da hattatlığa devam etti. Bu döneme ait eserlerinde ise Rüstemî nisbesini kullandı. Mehdî Beyânî, hattatın bu sırada hacca gittiğini, dönüşte Herat'a giderek sarayı bilgin ve



İnce ta'lik hatla Ali Kâinî tarafından yazılan Ali Şîr Nevâî'nin *Garâibü's-sıgar* adlı eserinden bir sayfa (İÜ. Ktp., TY, nr. 9910, vr. 59b)

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amari, Michele. -- Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

sanatkârların toplandığı bir merkez halinde olan Sultan Hüseyin Baykara'nın (1470-1506) hizmetine girdiğini bildirmektedir. Çocuklarına yazı dersi verdiği Hüseyin Baykara'ya bağlı olduğunu belirtmek için bu devrede Sultânî imzasını kullandığı görülmektedir. Bu sırada tanıştığı Ali Şîr Nevâî ile Abdurrahmân-ı Câmî'nin bazı eserlerini de istinsah etmiştir. Hüseyin Baykara adına istinsah ettiği Nevâî'nin *Garâibü's-sıgar* adlı divanı İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde (TY, nr. 547), Câmî'nin divanı ise Tahran'da Kütüphâne-i Saltanatî'dedir. Ölüm yeri kesin olarak bilinmeyen Ali Kāinî'nin, hayatının son yıllarını Herat'ta geçirdiği söylenebilir. Ali Şîr Nevâî'nin bildirdiğine göre 914'te (1508) vefat etmiştir.

İran'da daha çok Sultan Ali adıyla tanınan Kāinî, nesta'likte tamamen hocası Azher-i Tebrîzî yolunda yürümüş ve bu yazı nevinin gelişmesinde önemli rol oynamıştır. Kaynaklara göre derviş tabiatlı ve iyi ahlâklı bir kimse olan hattat ayrıca şiirle de meşgul olmuştur.

Eserleri, istinsah ettiği çeşitli kitaplarla kıtalardan ibaret olup Tahran, Upsala, Leningrad ve İstanbul kütüphanelerinde bulunmaktadır. Çeşitli eserlerinde şu imzaları kullanmıştır: Sultan Ali el-Kāinî, Sultan Ali el-Ya'kūbî, Sultan Ali er-Rüstemî.

BİBLİYOGRAFYA :

Müstakimzâde, *Tuhfe*, s. 691; Beyânî, *Ḫoş-nüvîsân*, I, 236-241; Habîbullah Fezâilî, *Aṭlas-ı Ḫaṭ*, İsfahan 1391 hş., s. 461-462; P. P. Soucek, "ᶜAlī Qāʾenī", *EIr.*, I, 870.



ALİ ALPARSLAN

ALİ el-KĀRÎ

(علی القاری)

Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kārî el-Herevî
(ö. 1014/1605)

Tanınmış Hanefî fakihi, muhaddis, müfessir ve kıraat âlimi.

Herat'ta doğdu. İlk tahsilini burada yaptıktan sonra Mekke'ye gitti ve oraya yerleşti. Mekke'de Ali el-Müttakī el-Hindî, İbn Hacer el-Heysemî ve Allâme Kutbüddin el-Mekkî gibi âlimlerden ders aldı. Başta fıkıh ve hadis olmak üzere kıraat, tefsir, akaid ve kelâm, tasavvuf, tarih, dil ve edebiyat alanlarında devrinin önde gelen âlimleri arasında yer aldı. Kıraat ilmine olan vukufundan dolayı el-Kārî veya genel olarak Molla Ali el-Kārî diye anılır. Resmî hiçbir görev kabul etmedi. Sülüs ve nesih yazıda mahir idi. Geçimini, kenarına tefsir ve kıraatla ilgili açıklamalar koyduğu mushaflar yazmakla sağlardı.

Ali el-Kārî hattı (Şevval 995 / Eylül 1587) Kur'ân-ı Kerîm'den son üç sûre ve ketebe sayfası (M. Uğur Derman koleksiyonu)



Zamanındaki bid'at ve hurafelere cesaretle karşı koyan Ali el-Kārî, bazı konularda İmam Mâlik ve Şâfiî'ye itirazda bulunması, Hanefîler'i tenkit eden Şâfiî fukahasına ağır bir dille cevap vermesi ve Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin **vahdet-i vücûd*** felsefesine şiddetle karşı çıkarak onu **tekfir*** etmesi gibi sebeplerle bazı çevrelerin antipatisini kazanmıştır. Hanefî mezhebine son derece bağlıydı. Tasavvufa olan ilgisi yanında İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'in ilmî kudretlerini takdir etmiş ve onları savunmuştur. Özellikle **mevzû*** hadislerle ilgili çalışmalarıyla da tanınan Ali el-Kārî, itikadî konularda Selefiyye'nin görüşlerini benimsemiş, bu sebeple kelâm ve tasavvuf konularındaki aşırı temayüllere karşı çıkmıştır. Muhalifi birçok âlim ve mutasavvıfın onun eserlerinin okunmaması yolundaki menfi tavır ve telkinleri, kendi sahalarında değerli olan bu eserlerin elden ele dolaşıp okunmasına engel olamamıştır. Şevkânî, bazı konularda büyük imamlara itirazda bulunmaktan çekinmemesini bir müctehidde bulunması gereken tavır olarak değerlendirirken Abdülhay el-Leknevî ile diğer bazı âlimler (bk. Halil İbrâhim Kutlay, s. 95-96) onu 1000. yılın başlarındaki **müceddid***'lerden saymışlardır. Kendisi de "tahdîs-i ni'met" kabilinden bunu bizzat dile getirmiştir (bk. İbn Âbidîn, s. 346).

Eserleri. Ali el-Kārî, İslâmî ilimlerin her dalında 180'e yakın eser vermiş ve bunların hemen hepsinin yazma nüshaları günümüze kadar gelmiştir (geniş bilgi için bk. Halil İbrâhim Kutlay, s. 115-116). Basılmış eserleri şunlardır:

Hadis. 1. ***Mirḳātü'l-mefâtîḥ****. Hatîb et-Tebrîzî'nin Begavî'ye ait *Meṣâbîḥu's-sünne*'yi tamamlayarak yazdığı *Mişkâtü'l-Meṣâbîḥ* adlı eserinin en önemli şerhi olup Kahire (1309, I-V) ve Mültan'da (1392/1972) basılmıştır. **2.** *el-Esrârü'l-merfûᶜa fi'l-aḫbâri'l-mevżûᶜa* (*el-Mevżûᶜâtü'l-kübrâ*). *el-Mevżûᶜât* (İstanbul 1289) ve *Mevżûᶜâtü ᶜAliyyi'l-Kārî* (İstanbul, ts.) adlarıyla da basılan eseri Muhammed es-Sabbâğ tahkik ederek neşretmiştir (Beyrut 1391/1971). Kitap ayrıca Mevlânâ Fazlülhak Dilâverî tarafından Hintçe'ye (Lahor 1887), Ahmet Serdaroğlu tarafından da yer yer bazı kısaltmalar yapılarak Türkçe'ye tercüme edilmiştir (*Usûl-i Hadîs ve Mevzûât-ı Aliyyü'l-Kārî Tercemesi*, Ankara 1966). **3.** *el-Maṣnûᶜ fî maᶜrifeti'l-ḥadîṣi'l-mevżûᶜ* (*el-Mevżûᶜâtü'ṣ-ṣuğrâ*). Lahor'da basılan eser (1302, 1315) daha sonra Abdülfettâh Ebû

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

Gudde tarafından tahkik edilerek neşredilmiştir (Halep 1389/1969; Beyrut 1398/1978; Kahire 1984). Ali el-Kārî, mevzû hadislere dair bu iki eserinde mevzû olduğu konusunda ittifak bulunan hadisleri toplamış ve alfabetik olarak düzenlemiştir. 417 mevzû hadisin yer aldığı *el-Mevżû'ʿâtü'ṣ-ṣuğrâ*'da hadisler hakkında çok kısa bir değerlendirmede bulunurken 625 hadisi ihtiva eden diğer eserinde ise âlimlerin görüşlerini daha geniş şekilde zikretmekte ve tamamlayıcı bilgiler vermektedir. Bu hadislerden 402'si her iki eserde de bulunmaktadır. *el-Mevżû'ʿâtü'l-kübrâ*'daki hadislerden on beşi, diğer eserdekilerden de yedi tanesi hasen veya zayıf hadis olup mevzû değildir (bk. Halil İbrâhim Kutlay, s. 212, 244). **4.** *el-Eḥâdîsü'l-ḳudsiyye ve'l-kelimâtü'l-ünsiyye*. Aksekili Köse Mehmed Efendi tarafından hâşiyelerle birlikte 1312 yılında yapılan neşri yanında, 1316 (İstanbul) ve 1927 (Halep, *Mişkâtü'l-envâr*'ın arkasında) yıllarında da basılmıştır. Hasan Hüsnü Erdem eseri Türkçe'ye tercüme etmiştir (*Kırk Kudsî Hadîs*, Ankara 1952, 4. bs. 1985). **5.** *el-Mübînü'l-muʿîn li-fehmi'l-Erbaʿîn*. Nevevî'nin *el-Erbaʿîn* adlı eserinin şerhidir (Kahire 1327, 1329). **6.** *Şerḥu'ş-Şifâʾ*. Kādî Iyâz'ın *eş-Şifâʾ* adlı eserinin önemli şerhlerinden biridir (İstanbul 1264, 1285, 1290, 1299, 1307, 1308, 1309, 1312, 1316, 1319; Bulak 1275; Kahire 1327). **7.** *Senedü'l-enâm şerḥu Müsnedi'l-İmâm*. Ebû Hanîfe'nin *Müsned*'inin şerhi olup Lahor (1300, 1312), Delhi (1313) ve Beyrut'ta (1405/1985) basılmıştır. **8.** *Cemʿu'l-vesâʾil fî şerḥi'ş-Şemâʾil*. Tirmizî'nin *eş-Şemâʾilü'l-Muḥammediyye* adlı eserinin en önemli şerhi olup İstanbul (1290) ve Kahire'de (1317, 1318, I-II, kenarında Münâvî'nin şerhi olarak) neşredilmiştir. **9.** *Şerḥu Şerḥi Nuḫbeti'l-fiker*. İbn Hacer'in hadis usulüne dair yazdığı önemli eseri *Nuḫbetü'l-fiker*'e yine kendisi tarafından yapılan şerhin hâşiyesidir (İstanbul 1327; Beyrut 1398). **10.** *el-Birre fî ḥubbi'l-hirre*. Bu küçük risâle G. Rex Smith tarafından edisyon kritiği yapılarak neşredilmiştir (Ali el-Kārî'nin hadisle ilgili eserlerinin geniş bir tanıtımı için bk. Halil İbrâhim Kutlay, s. 167-443).

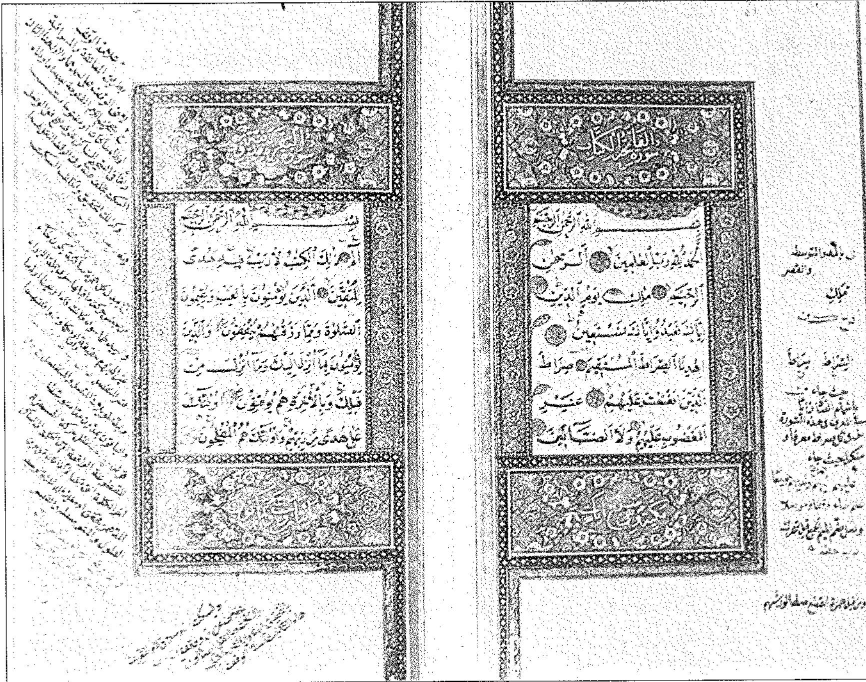
Fıkıh. 1. *Fetḥu bâbi'l-ʿinâye*. Sadrüşşerîa'nın *en-Nuḳāye* adlı eserinin önemli şerhlerinden biri olup birkaç defa basılmıştır (Kazan 1320, 1328; Delhi 1351; Halep 1967, I. c., nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde). **2.** *el-Meslekü'l-müteḳassıṭ bi'l-menseki'l-mütevassıṭ*. Sindî'nin *Lübâbü'l-menâsik* adlı eserinin şerhidir (Bulak 1288; Kahire 1303). **3.** *Fetḥu'r-raḥmân bi-fežâʾili şaʿbân* (Bulak 1307). **4.** *Şerḥ ʿalâ nebẕe fî ziyâreti'l-Muṣṭafâ* (Bulak 1287, hacla ilgili üç risâlesiyle birlikte). **5.** *el-Ḥizbü'l-aʿẓam ve'l-virdü'l-efḫam*. Âyetlerde ve sahih hadislerde bulunan duaları bir araya getiren ve bazı şerhleri yapılan bu eser, Haremeyn-i şerîfeyn Osmanlılar'ın elindeyken Mekke kadısı tarafından Arafat'ta hutbe yerine okunurdu. Çeşitli baskıları yapılmıştır (İstanbul 1262, Anadolu kazaskeri Fındıkzâde hafîdi İbrâhim Halil Efendi'nin Türkçe tercümesiyle; 1278, Türkçe açıklamasıyla; Bulak 1300, 1307; Mekke 1307; *Delâʾilü'l-ḫayrât*'ın kenarında Kahire 1281, 1307; Delhi 1310, Mevlevî Fazlurrahman'ın Hintçe satır arası tercümesi ve kenarda notlarla). **6.** *el-Ḥırzü'ṣ-ṣemîn*. İbnü'l-Cezerî'nin dua ve zikrin fazileti, hadislerde geçen dua ve zikirlere dair olan eseri *el-Ḥıṣnü'l-ḥaṣîn*'in şerhi olup birkaç defa basılmıştır (Mekke 1304, 1307, Konyalı Osman Vehbi'nin şerhiyle; Leknev 1877, Fahreddin Muhibbullah'ın *Hırzü'r-resîm* adlı Farsça şerhiyle). **7.** *er-Râʾid fî mesâʾili'l-ferâʾid* (Beyrut 1290; Baabda 1318). **8.** *Risâle fî tezyîni'l-ʿibâre li-taḥsîni'l-işâre* (Kahire 1312). **9.** *Tezyînü'l-ʿibâde fî refʿi's-sebbâbe*. Lutfullah el-Keydânî'ye ait *Risâle-i Ḫulâṣa-i Keydânî*'nin kenarında basılmıştır (Lahor 1872).

Akaid ve Kelâm. 1. *Mineḥu'r-ravżi'l-ezher fî şerḥi'l-Fıḳhi'l-ekber*. Ebû Hanîfe'nin *el-Fıḳhü'l-ekber* adlı eserinin şerhidir (İstanbul 1303; Delhi 1890; Kahire 1323, 1327). Bu eser Yunus Vehbi Yavuz tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir (*Fıkh-ı Ekber, Aliyyü'l-Kari Şerhi*, İstanbul 1979). **2.** *Ḍavʾü'l-meʿâlî şerḥu Bedʾi'l-emâlî*. Birkaç defa basılmıştır (Delhi 1884; Bombay 1295; İstanbul 1293, 1302, 1304, Hüsni Efendi'nin Türkçe tercümesiyle; 1319; Dımaşk 1379; Kahire 1349). **3.** *Şerḥu ʿAyni'l-ʿilm ve zeyni'l-ḥilm* (İstanbul 1292, 1294, 1301; Kazan 1856; Lahor 1309; Kahire 1351). **4.** *el-Meşrebü'l-verdî fî ḥaḳîḳati (meẕhebi)'l-Mehdî* (Kahire 1278).

Kıraat. *el-Mineḥu'l-fikriyye bi-şerḥi'l-Muḳaddimeti'l-Cezeriyye*. Kenarında Zekeriyyâ el-Ensârî'nin *ed-Deḳāʾiḳu'l-muḥkeme fî şerḥi'l-Muḳaddime* adlı eseriyle Kahire (1302) ve Kazan'da (1887), Taşköprizâde'nin bir şerhiyle Mekke'de (1303) ve Cezerî'nin oğluna ait bir şerhle birlikte tekrar Kahire'de basılmıştır (1308).

Biyografi. 1. *Menâḳıbü'l-İmâmi'l-Aʿẓâm* (Haydarâbâd 1332). **2.** *Nüzhetü'l-ḫâṭıri'l-fâtir fî tercemeti Seyyidî eş-Şerîf ʿAb-*

Ali el-Kārî hattı Kur'ân-ı Kerîm'den Fâtiha sûresi ile Bakara sûresinin ilk âyetleri (M. Uğur Derman koleksiyonu)



Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

dilḳādir (İstanbul 1307). **3.** *el-Maᶜdinü'l-ᶜadenî fî fežâ᾿ili Üveysi'l-Ḳaranî* (İstanbul 1307).

Bunlardan başka *el-Esmârü'l-ceniyye fî esmâ᾿i'l-Ḥanefiyye; Şerḥu'l-Muvaṭṭa᾿; Envârü'l-Ḳur᾿ân ve esrârü'l-furḳān; Şerḥu ᶜAḳā᾿idi'n-Nesefî; Ferâ᾿idü'l-ḳalâ᾿id ᶜalâ eḥâdîs̱i Şerḥi'l-ᶜAḳā᾿id; Şerḥu'ş-Şâṭıbiyye* gibi önemli yazma eserlerini de zikretmek gerekir.

BİBLİYOGRAFYA :

Ali el-Kārî, *el-Maṣnûᶜ* (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Kahire 1404/1984; a.mlf., *el-Esrârü'l-merfûᶜa fi'l-aḫbâri'l-mevżûᶜa* (nşr. Muhammed es-Sabbâğ), Beyrut 1391/1971; a.mlf., *Fetḥu bâbi'l-ᶜinâye* (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Haleb 1387/1967; a.mlf., *Kırk Kudsî Hadîs* (trc. H. Hüsnü Erdem), Ankara 1985, s. 44-47; Muhibbî, *Ḫulâṣatü'l-es̱er*, Kahire 1284, III, 185-196; Müstakimzâde, *Tuhfe*, s. 324; Şevkânî, *el-Bedrü'ṭ-ṭâliᶜ*, I, 445; İbn Âbidîn, *Mecmûᶜatü'r-resâ᾿il*, s. 346; Sıddık Hasan Han, *et-Tâcü'l-mükellel*, Beyrut 1404/1983, s. 398; Leknevî, *el-Fevâ᾿idü'l-behiyye*, s. 8; Serkîs, *Muᶜcem*, II, 1791-1794; Brockelmann, *GAL*, I, 177, 441, 449, 455, 549; II, 259, 517-523; *Suppl.*, I, 298, 524, 648, 683, 726, 749, 764; II, 277, 539-543; Ziriklî, *el-Aᶜlâm*, V, 166; Kehhâle, *Muᶜcemü'l-mü᾿ellifîn*, VIII, 100; Ö. Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, İstanbul 1973-74, II, 681-683; Abdullah Mirdâd Ebü'l-Hayr, *el-Muḫtaṣar min Kitâbi Neşri'n-nevr ve'z-zeher fî terâcimi efâżıli Mekke mine'l-ḳarni'l-ᶜâşir ile'l-ḳarni'r-râbiᶜ ᶜaşer* (nşr. M. Saîd el-Âmûdî — Ahmed Ali), Cidde 1406/1986, s. 365-369; Halil İbrâhim Kutlay, *el-İmâm ᶜAli el-Ḳārî ve es̱eruhû fî ᶜilmi'l-ḥadîs̱*, Beyrut 1408/1987; G. Rex Smith, "Al-Birrah fī ḥubb al-hirrah-a 10th/16th century Arabic text on pussy cats", *Arabian and Islamic Studies*, London 1983, s. 134-145; Önder Akıncı — Süleyman Uludağ, "Ali Kârî", *İBA*, I, 180.

 AHMET ÖZEL

ALİ KEMAL

(1867-1922)

Gazeteci, yazar, edebiyat ve siyaset adamı.

İstanbul'da Süleymaniye'de doğdu. Asıl adı Ali Rızâ'dır. Babası çalışkan, dindar bir kimse olan ve aile hayatına, saltanata bağlılığıyla tanınan Mumcular kâhyası Çankırılı Balmumcu Ahmed Efendi'dir.

Ali Kemal mahalle mektebinden sonra Kaptanpaşa Rüşdiyesi'ne devam etti (1876). Buranın 1877-1878 Osmanlı-Rus Harbi yüzünden kapatılması üzerine ertesi yıl Gülhane Askerî Rüşdiyesi'ne girdiyse de haşarılığı yüzünden bir süre sonra kovuldu (1881). Daha sonra Süleymaniye Camii'nde cami derslerine başladı. Burada *Tuhfe-i Vehbî* ile *Gülistân*'ı ezberledi. Komşularından mâbeyinci İzzet Bey'in tavsiyesi ve annesinin ısrarıyla Mekteb-i Mülkiyye'ye girdi (1882). Ahmed Midhat ve bilhassa Muallim Nâci'nin tesiri altında ilk şiirlerini bu yıllarda kaleme aldı. Yine bu sırada Muallim Nâci'nin çevresinde teşekkül eden gruba yakınlık duyan Ali Kemal, mektepteki arkadaşlarıyla *Gülşen* adlı bir dergi çıkararak (1886) ilk şiir ve yazılarını burada yayımlamaya başladı. Bu dergide biraz gençlik hevesi, biraz da şöhret kazanmak arzusuyla Menemenlizâde Tâhir ve Hoca Hayret gibi devrin önde gelen şair ve âlimleriyle münakaşalara girdi. Bu ilk yazılarında Ali Kemal adını kullandığından daha sonra bu adla tanındı. Mülkiye tahsili ve buradaki hocaların tesiriyle Muallim Nâci tarzındaki şiir ve edebiyat anlayışı zamanla değişikliğe uğrayarak daha çok siyasî ve sosyal meselelerle ilgilenmeye başladı. Mülkiye'deki hocaları arasında özellikle Mizancı Murad'ın kendisini derinden ve esaslı bir şekilde etkilediği anlaşılmaktadır. Daha iyi Fransızca öğrenmek için çareler arayarak bazı teşebbüslerden sonra Uşşâkîzâde Süleyman Bey'le Fransa'ya gitti (1887). Bir taraftan Fransızca'sını ilerletirken diğer taraftan da Paris'te bulunan değişik gruplara bağlı Türkler'le temas kurdu. Bir müddet Paris ile Cenevre arasında gidip geldi, ancak sonunda Cenevre'de karar kıldı. Burada Gros'un derslerine devam etti. Tanışıp dostluk kurduğu Rozenşild adlı bir Rus kızının Cenevre'den ayrılması üzerine 1888'in ilkbaharında İstanbul'a döndü. Dokuz ay kadar kaldığı Avrupa'da gördüklerini uygulamak düşüncesiyle Mülkiye'deki arkadaşlarıyla İstanbul'da bir öğrenci derneği kurdu. Fakat derneğin dördüncü toplantısında yakalanarak tevkif edildiyse de ceza almadan kurtuldu. Bu sırada yeniden açılan Mülkiye Mektebi'nin imtihanlarına girerek beşinci sınıfa devama başladı. Abdülhalim Memduh ve Fahreddin Reşad'la beraber yalnız tercüme hikâyeler neşretmek üzere, ancak tek sayı yayımlanabilen *Mütâlaa* adlı bir dergi çıkardı (1888). Aynı günlerde arkadaşı Abdülhalim Memduh ile gizli bir cemiyet kurmaya kalkıştıkları için bir ihbar sonucu tevkif edildi. Dokuz ay süren tutukluluktan sonra affedilerek birer münasip memuriyetle sürgüne gönderildiler. Ali Kemal, yanına annesiyle kız kardeşini alarak memur edildiği Halep'e gitti (1889). Burada bulunduğu sırada vilâyetteki yenilik taraftarı bazı memurlarla vali Ârif Paşa'ya karşı bir grup oluşturdu. Aynı zamanda idâdîde tarih ve edebiyat hocalığı yaptı, görevinde başarı gösterek maarif müdürü Tosun Paşazâde Tevfik Bey'in takdir ve dostluğunu kazandı. Bu arada eski Halep mebusu Şeyh Beşir Gaza'dan Arapça, hadis ve tefsir okudu. Maarif Nezâreti'nin okul kitapları için açtığı yarışmada *İlm-i Ahlâk* adlı eseri birincilik kazandı, fakat kendisinin bir sürgün olduğu öğrenilince mükâfat yerine idâdîdeki görevinden azledildi (1893). Çeşitli memuriyetlerle Halep ve civarını gezdikten sonra izin almadan İstanbul'a döndü. Sürülmesi için tekrar karar çıktığını öğrenince bu sefer Paris'e kaçtı (1895). Burada bir taraftan *İkdam* gazetesinin muhabirliğini yaparken diğer taraftan da yarım kalan tahsilini tamamladı ve Siyasal Bilgiler Okulu'ndan (École Libre des Sciénces Politiques) diploma aldı (1899). "*İkdam*'ın Paris Muhabiri" adıyla "Paris Musâhabeleri" başlığı altında her hafta *İkdam*'a gönderdiği yazıları ile Türk okuyucusuna Batı dünyasını, buradaki sanat ve edebiyat anlayışı ile faaliyetlerini tanıtmaya çalıştı. Yazılarında Edebiyât-ı Cedîde'ye çeşitli ta'rizlerde bulunması üzerine Hüseyin Cahit tarafından *Servet-i Fünûn*'da tenkit edildi ve mektuplarında ele aldığı bazı konuların *Figaro*'dan aktarma olduğu ortaya çıkarıldı. Böylece ikisi arasında daha sonra da devam edecek şiddetli bir çatışma başlamış oldu. Çok rağbet gören ve dört yıl kadar devam eden bu yazı serisi hükümetin yasaklaması sonucunda kesintiye uğradı. Bu arada Paris'teki Jön Türkler'le tanıştı ve Mizancı Murad'ın gelmesiyle yeni bir şekil kazanan Jön Türk hareketinin içinde yer aldı. Jön Türk hareketini bir bütün olarak yürütüp kontrol etmek maksadıyla kurulan "Hey'et-i Teftiş ve İcrâ"nın neşriyat komitesi üyesi oldu. Ancak Murad Bey'in, Ahmed Rızâ ve etrafındakilerle ihtilâfa düşmesi üzerine Sultan Abdülhamid ile anlaşarak İstanbul'a gelmesinden sonra Jön Türkler'den ayrıldı ve bütünüyle onların aleyhine döndü. Nitekim bu anlaşmazlık daha sonraki yıllarda gittikçe artarak sonunda düşmanlığa dönüşmüş, hatta İttihat ve Terakki Cemiyeti'ni Jön Türkler'in, Kuvâ-yı Milliye'yi de İttihat ve Terakki'nin devamı saydığından hepsine karşı şiddetle menfi bir tutum takip etmiştir.

Ali Kemal bu devrede İsviçre'nin Zürih şehrinde Türkler'e mahsus bir Mekteb-i Sultânî açmak ve mezunlarını Avrupa'nın önde gelen üniversitelerine göndermek gibi önemli bir projeyi gerçekleştir-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

mek için çalıştıysa da talebe bulamadığından bundan vazgeçti. Paris'teki Türk öğrencilerin işlerini takip etmek üzere talebe nâzırı oldu, fakat işinden ve talebelerin çalışmalarından memnun kalmayınca kısa zamanda istifa etti. Yine bu yıllarda Brüksel Sefareti ikinci kâtipliğiyle görevlendirilmişti (1897). Bir taraftan sefir Münir Paşa ile araları açık olduğu, diğer taraftan Jön Türkler'in faaliyetlerini takip etmek ve neşriyatta bulunmalarını önlemek maksadıyla Ahmed Celâleddin Paşa ile anlaştığı için Cenevre'de kalarak Brüksel'e gitmemişti. Fakat daha sonra sarayın Jön Türkler'le anlaşması ve genel bir af çıkarılması üzerine sefir tarafından Brüksel'e davet edilince istifa etti (1898). Avrupa'da yapacak bir işi kalmaması ve malî durumunun da bozulması sebebiyle bir Mısırlı prense ait çiftliği idare etmek için Kahire'ye davet edilince İspanya ve Tunus üzerinden Kahire'ye gitti (1900). Burada oldukça rahat günler geçiren Ali Kemal bilhassa yazı hayatı ve gazetecilik yönünden verimli bir döneme girdi. Yol hâtıralarını *Tunus* isimli kitabında anlattı. *Mes'ele-i Şarkiyye* adlı kitabını bastırdı. Sadece tek sayı yayımlayabildiği *Mecmûa-i Kemâl* adıyla bir dergi çıkardı (1901). Seyahat intibalarının yer aldığı ve yazılarının çoğu kendi kaleminden çıkan bu dergiden sonra *Türk* (1903-1907) gazetesini yayımlamaya başladı. Burada Yusuf Akçura'nın meşhur "Üç Tarz-ı Siyâset" adlı yazı serisini "Cevabımız" başlıklı bir yazıyla tenkit etti. Yaz tatili için gittiği İsviçre'de tanıştığı bir kızla ertesi yıl Londra'da evlendi (1903). Bir süre daha Kahire'de kaldı, ancak bu yıllarda Mısır'da ortaya çıkan iktisadî buhran sebebiyle o da sıkıntıya düştü. Hükümetin izniyle Meşrutiyet'in ilânından kısa bir süre önce Paris üzerinden İstanbul'a döndü ve böylece yirmi yıllık sürgün hayatı sona erdi (1908). İstanbul'da bir taraftan *İkdam* gazetesinin başmuharrirliğini yaparken diğer taraftan da Mekteb-i Mülkiyye'de siyasî tarih, Dârülfünun'da Osmanlı tarihi okutmaya başladı. Yeni kurulan Ahrar Partisi üyesi olarak *İkdam*'daki yazılarıyla İttihat ve Terakki Cemiyeti ile hükümetlerinin aleyhinde bulunan ve hatalarını cesaretle tenkit eden Ali Kemal, bu sebeple gazetesi *Tanin*'i ve kalemini ittihatçıların emrine veren Hüseyin Cahit'le tekrar çatıştı. Yine bu sırada İttihat ve Terakki Cemiyeti tarafından yayımlanan ve sahipliğini Dr. Bahaddin Şâkir'in yaptığı *Şûrâ-yı Ümmet* gazetesi ile çatıştı. Gazetede çıkan "İsminden Utanmayanlar Silsilesinden Ali Kemal Bey'in Hakikati" adlı bir yazı üzerine Ali Kemal Dr. Bahaddin Şâkir aleyhine hakaret davası açtı. Türk basın tarihinde "Şûrâ-yı Ümmet-Ali Kemal Davası" adıyla bilinen bu meşhur dava, bir ay kadar süren muhakeme sonunda Dr. Bahaddin Şâkir'in beraati ile sonuçlanmıştır (1909 Mayıs sonu). Ali Kemal'in Jön Türkler'le münasebet ve mücadelesi hakkında mühim bilgiler taşıyan bu davanın safahatı, daha sonra neşredilmiştir (*Şûrâ-yı Ümmet-Ali Kemal Davası*, İstanbul 1325, 168 s.). 31 Mart Vak'ası'nı takip eden günlerde yeniden iktidara geçen İttihatçılar tarafından idam edilmek korkusuyla İstanbul'dan Paris'e kaçtı. Daha sonra Londra civarında Bournemouth'a yerleşti. Sık sık gidip geldiği Paris'te *Yeni Yol* adlı bir dergi çıkardı (1909). Ancak çıkışından bir süre sonra derginin Türkiye'ye girişi yasaklanınca kapatmak zorunda kaldı. Bu arada eşi de öldü. Ali Kemal bu dönemde *Fetret* adlı romanını kaleme aldı (1911).

1912 yılı Temmuzunda İttihat ve Terakki iktidarı değişip genel af ilân edilince ağustos ayında İstanbul'a döndü ve yeniden *İkdam*'da başmuharrir olarak yazmaya başladı. Ancak altı ay sonra Bâbıâli Baskını'yla hükümet devrilip İttihatçılar tekrar iktidara geçince Ali Kemal Viyana'ya sürüldü. Üç ay sonra İstanbul'a döndü. Büyükada'ya yerleşerek *Bir Safha-yı Târîh* ve *Ricâl-i İhtilâl* adlı eserlerini yayımladı (1913). Aynı yılın ekim ayından itibaren *Peyâm*'ı çıkarmaya başladı. Bu arada Tophane müşiri Zeki Paşa'nın kızı ile evlendi (Ocak 1914). Yaptığı muhalefet okuyucular tarafından tutulmakla birlikte hükümet Ali Kemal'in tenkitlerine dayanamadı, temmuz başında gazetesini kapattı ve yazı yazmasını yasakladı. Bir ay sonra I. Dünya Savaşı çıkınca maddî durumu iyice bozulan Ali Kemal bu yıllarda öğretmenlik yaptı ve ticaretle uğraştı. Harbin sonuna doğru kontrol gevşeyince tekrar yayın ve yazı faaliyetlerine döndü. Bu dönemdeki yazılarının ilki Ruşen Eşref'in edebiyat hakkındaki anketine verdiği cevaptır (*Diyorlar ki*, İstanbul 1334, s. 291-340). *Râşid Müverrih mi Şair mi?* adlı kitabını da bu sırada yayımladı (1918). Mütarekeden sonra politikaya atılan Ali Kemal önce Osmanlı Sulh ve Selâmet Cemiyeti'nin kurucusu ve idare meclisi üyesi (1918), ardından da Hürriyet ve İtilâf Fırkası'nın genel sekreteri oldu. Birinci Damad Ferit Paşa kabinesinde Maarif nâzırı (3 Mart 1919), ikincisinde ise Dahiliye nâzırı (19 Mayıs 1919) oldu. Bu sırada Anadolu'daki valilere, Paris'te başlayan barış görüşmelerinden aleyhte bir karar çıkması endişesiyle, görüşmeler sonuçlanıncaya kadar herhangi bir çatışma ve karışıklığa sebep olacak ve düşmanın yeniden müdahalesini gerektirecek faaliyetlerden kaçınılmasını isteyen (bk. Bayar, VIII, 2493), Kuvâ-yı Milliye aleyhine ve Mustafa Kemal'in azline dair iki tamim gönderdi (bk. Ali Kemal, s. 182-184). İngiliz mandası taraftarı olarak İngiliz Muhipleri Cemiyeti Merkez Kurulu üyesi oldu. Yunanlılar'ın İzmir'e çıkması ve Anadolu içlerine doğru ilerlemesinin devam ettiği bu günlerde Paris'te Osmanlı tezi reddedildi ve kabine üyelerinden Nâfia vekili Ferid Bey'le Eşil Lâyihası meselesinde aralarında çıkan anlaşmazlık sebebiyle Ali Kemal de nâzırlıktan istifa etti (26 Haziran 1919) (bk. Tunaya, II, 295-296). Tekrar gazeteciliğe başlayarak *Peyâm*'ı yeniden çıkardı (14 Ağustos 1919) ve Kuvâ-yı Milliye aleyhindeki yazıları sebebiyle talebeler tarafından istifaya zorlanıncaya kadar Dârülfünun'daki derslerine devam etti. *Peyâm* bir müddet sonra Mihran Efendi'nin *Sabah* gazetesi ile birleşerek *Peyâm[-ı]-Sabah* adı altında ve Ali Kemal'in idaresinde Millî Mücadele aleyhinde yayınını sürdürdü (Ocak 1920). Ali Kemal'in Artin Kemal adıyla anılmasının sebeplerinden biri de budur. Bu sırada millî kuvvetler Anadolu'da Yunanlılar'la savaşa devam ediyor, yer yer kazanılan zaferler çekilen sıkıntıları ve mâruz kalınan eziyetleri unutturuyordu; fakat Anadolu'nun zafer ihtimali henüz kesin olarak belirmediğinden Ali Kemal hâlâ Ankara'ya muhalefetini sürdürüyor ve Ankara hükümetini İttihatçılar olarak görüyordu. Nihayet Yunan kuvvetlerinin


Ali Kemal

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

bozguna uğraması üzerine düştüğü hatayı kabul ederek, 10 Eylül 1922 tarihli "Gayelerimiz Bir İdi ve Birdir" adlı son başmakalesinde yanılmış olduğunu açıkladı. Lozan Antlaşması'ndan kısa bir süre önce Ankara hükümeti Ali Kemal'in Ankara'ya sevkini istemişti. Bunun üzerine Ali Kemal İstanbul'dan kaçırıldı ve trenle Ankara'ya gönderileceği sırada İzmit'te Nûreddin Paşa'nın emriyle (bk. Apak, s. 264) linç edilerek öldürüldü (6 Kasım 1922).

Nevi şahsına münhasır ve muhafazakâr bir insan olan Ali Kemal Türkçe'yi üstün bir kabiliyet ve ustalıkla konuşmak, kendine has bir üslûpla kolay, çabuk ve tashihsiz yazmakla tanınmıştır. Mülkiye'den hocası olan Mizancı Murad'ın büyük ölçüde tesirinde kaldığından, hayatı tıpkı onunki gibi yurt içinde ve dışında çeşitli mücadelelerle geçmiş, mizacının da tesiriyle daima muhalifler safında yer almış, bir mücadele ve münakaşa adamı olarak yaşamıştır. Ancak kanaatlerinde inatla ısrar etmesi ve daima ön safta olmak arzusu hayatına mal olmuştur. Kendisi, yıllarca memleketine hizmet için çalıştığı halde beklediği ve hak ettiği ilgi ve yardımı görmediğinden şikâyet etmiştir. Yine mizacının tesiriyle giriştiği işlerin hemen hiçbirinde uzun süreli başarı sağlayamamış ve mücadeleden yorgun düştüğü zamanlarda kırgın bir hayat sürmüştür.

Eserleri. Daha çok siyasî yazıları ve gazeteciliğiyle tanınan Ali Kemal'in en önemli yazıları edebiyat, dil ve tarih konularındadır. Büyük bir kısmı gazete ve dergilerde kalan yazılarının ancak bir bölümü sonradan kitap haline getirilmiştir.

Romanları. Yayımlanmış eserleri arasında ilk sırada roman denemeleri gelir. Romandan çok uzun hikâye denebilecek bu eserlerinde Ali Kemal karşılaştığı veya başından geçen bazı olayları anlatmıştır. **1.** *İki Hemşire* (İstanbul 1315). Halep'teki sürgün yıllarında bir kısmı kendi başından geçen olayların hikâye edildiği bir romandır. **2.** *Çölde Bir Sergüzeşt* (İstanbul 1316). Yazarın yine Halep günlerinin çeşitli akislerini taşıyan bir romandır. Bu iki eser, ilk yayımlarından bir müddet sonra yazar tarafından bir araya getirilerek *Bir Safha-i Şebâb* adıyla ikinci defa yayımlanmıştır (İstanbul 1329). **3.** *Fetret* (İstanbul 1329). Ali Kemal'in siyasî, edebî ve sosyal görüşlerinin yer aldığı ve kahramanının şahsında kendini ve ailesini anlattığı, bu yüzden bir nevi otobiyografisi olma özelliğini de taşıyan bir romandır.

Edebî ve Tenkidî Eserleri. **1.** *Sorbon Dârülfünûnu'nda Edebiyyât-ı Hakîkiyye Dersleri* (İstanbul 1314). Modern Fransız edebiyatını bütün yönleriyle tanıtan ve Türk edebiyatı tarihinde modern tenkit anlayışına örnek olabilecek yazılardan meydana gelen bir eserdir. Daha sonra bazı tashih ve ilâvelerle yeniden basılmıştır (İstanbul 1330). **2.** *Paris Musâhabeleri* (I-III, İstanbul 1315). Ali Kemal'in Paris'ten *İkdam*'a gönderdiği yazıların bir kısmını topladığı eseridir. Gördüğü ilgi üzerine daha sonra iki cilt halinde yeniden yayımlanmıştır (İstanbul 1329-1331). **3.** *Râşid Müverrih mi Şair mi?* (İstanbul 1334). Ahmed Refik'in Vak'anüvis Râşid hakkında *Yeni Mecmua*'da yayımladığı bir yazı ile mecmuayı çıkaran Refik Halit'in bir münasebetle *Peyâm*'ı tenkit etmesi üzerine kaleme alınmıştır. Yazar burada Râşid'in bir tarihçiden ziyade sadece vak'anüvis, fakat iyi bir şair olduğunu ileri sürer. Görüşlerini ispat etmek için bir taraftan çok iyi bildiği divan edebiyatının bir değerlendirmesini yaparken diğer taraftan da Sultan III. Ahmed devri olaylarını siyasî tarih gözüyle ele alarak Râşid'in yapamadığı tarihçiliğin nasıl olması gerektiğini göstermek ister. Ali Kemal'in edebiyatımızda tenkit türünde örneği az görülen bu eseri, onun tenkitçi yanını ve kültürünün genişliğini göstermektedir.

Bunlardan başka Ruşen Eşref'in anketine yazılı olarak verdiği ve Türk edebiyatının geçmişi, o günkü durumu ve geleceği üzerinde dikkate değer görüşlerinin yer aldığı orta boy bir risâle hacmindeki cevabı ile (*Diyorlar ki*, İstanbul 1334, s. 291-340; yeni harflerle sadeleştirilmiş yayımı, Şemsettin Kutlu, Ankara 1985, s. 267-314) Yusuf Akçura'nın *Üç Tarz-ı Siyâset*'ini tenkit için yazdığı ve bu eserin müstakil olarak yapılan baskılarında yer alan "Cevabımız" başlıklı makalesi de zikredilmelidir (İstanbul 1327; Enver Ziya Karal'ın giriş ve değerlendirme mahiyetindeki önsözü ile Ankara 1976, 1987, s. 37-44). Ayrıca onun Mizancı Murad Bey'e yazdığı mektuplardan on sekiz tanesi Birol Emil tarafından yayımlanmıştır (*Jön Türklere Dair Vesikalar*, s. 35-60). Ali Kemal'in bir kısım mektupları da Ahmed Bedevî Kuran tarafından konularına göre parça parça neşredilmiştir (*İnkılâp Tarihimiz ve Jön Türkler*, s. 108-109, 119, 133, 137, 161). Bu kitabın 138-146. sayfaları arasında neşredilen mektupların çoğu, aynı yazarın *Osmanlı İmparatorluğunda İnkılâp Hareketleri ve Millî Mücadele* adlı eserinde tekrar basılmıştır (s. 300-309). Bazı şifahî bilgilere göre, üzerinde adı bulunmamakla beraber *Edebiyat ve Siyâsiyat* (İstanbul 1326) adlı eserin de Ali Kemal'e ait olduğu kabul edilmektedir. *Tunus* (Paris 1900) adlı eser ise yol hâtıralarını anlattığı küçük bir risâledir.

Tarihe Dair Eserleri. **1.** *Mes'ele-i Şarkiyye-Medhal* (Kahire 1900). "Şark meselesi"nin mahiyeti, ortaya çıkışı, safhaları, bunun aslında bir hilâl-salip mücadelesi olduğu yerli ve yabancı birçok ilim adamının eser ve fikirlerinden hareketle açıklanmış, gerekli tenkitler yapılarak Şark ve Garb dünyasının yanlışlıkları açıkça belirtilmiştir. **2.** *Bir Safha-i Târîh* (İstanbul 1329). Yazarın siyasî tarih şuurunun gelişmesine hizmet maksadıyla bir araya getirdiğini belirttiği, memleket içinde ve dışında cereyan eden günlük olayların ilhamıyla *İkdam*'da yayımladığı yazılardan meydana gelen bir eserdir. **3.** *Ricâl-i İhtilâl: Condorcet, Saint Just, Danton, Robespierre* (İstanbul 1329). Fransız İhtilâli'nin önde gelen isimlerinden dördünün hayat hikâyelerinin anlatıldığı ve her yönüyle tanıtıldığı bir eserdir. **4.** *Ömrüm* (İstanbul 1958, nşr. Zeki Kuneralp). İlk defa 1913'te *Peyâm* ve *Peyâm-ı Edebî*'de yirmi iki tefrika halinde yayımlanmıştır. Gazetenin kapatılması üzerine yarım kaldığı için beş yıl sonra yeniden çıkmaya başlayan *Peyâm*'da baştan itibaren bazı tashihler görerek otuz iki tefrika halinde tekrar neşredilmiş, fakat yine tamamlanamamıştır. Eser Ali Kemal'in çocukluğundan Halep'teki son günlerine kadar olan yirmi altı yıllık bir devreyi içine almaktadır. Eseri kitap şeklinde yeni harflerle yayıma hazırlayan oğlu Zeki Kuneralp, "Ömrüm Sonrası" başlığı altında hayatının daha sonraki yıllarını özet halinde kitaba ilâve etmiştir. Bu neşir birçok okuma hatasına rağmen, Ali Kemal'in hayatının bilhassa ilk devresi için en iyi kaynaklardan biridir.

Diğer Eserleri. **1.** *Kadın Mektupları* (İstanbul 1313). Ali Kemal'in Marcel Prevost'tan çevirerek *İkdam*'da yayımladığı bir eserdir. İçinde İbrahim Hikmet imzasıyla Ali Kemal tarafından yazılmış birkaç mektup da vardır. **2.** *İlm-i Ahlâk* (İstanbul 1330). Halep'te Mekteb-i İdâdî muallimi bulunduğu sırada Maarif Nezâreti tarafından açılan yarışmaya

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

katılmak için idâdîlerin yedinci yılı ders programına uygun olarak hazırladığı bir eserdir. Ahlâk-ı amelî ve ahlâk-ı nazarî olmak üzere iki ana bölümden meydana gelen ve yazarının daha çok "ferdî ve içtimaî ahlâk" üzerinde durduğunu belirttiği bu eser dinî kaynaklara, bilhassa konu ile ilgili âyet ve hadislere dayanılarak hazırlanmıştır. "Hâtime" kısmında belirttiğine göre yazar eserini sade bir dille kaleme almakla beraber gerektiğinde edebî bir üslûp kullanmış, bu arada konu ile ilgili Arapça ve Farsça beyitlerle kelâm-ı kibarlara da yer vermiştir. Hadisler konusunda *Ṣaḥîḥ-i Buḫârî* ile Süyûtî'nin *el-Câmiʿu'ṣ-ṣaġîr*'inden istifade ettiğini ve mevzû hadisler için de Süyûtî'nin *el-Leʾâli'l-maṣnûʿa fi'l-eḥâdîşi'l-mevżûʿa*'sına başvurduğunu belirtmiştir. Eser Ali Kemal'in dinî bilgi ve görüşlerini aksettirdiği kadar dinî kaynaklara hâkimiyetini de göstermekte ve şimdiye kadar sözü edilmeyen önemli bir yönünü ortaya koymaktadır. İlk Osmanlı ateistlerinden Bahâ Tevfik, *Felsefe Mecmuası*'nda (nr. 4, s. 49-55, İstanbul 1329) Ali Kemal'in bu kitabını tenkit ederken, eserin Şark ve Garp kaynaklarından derlenmiş bir "parça bohçası" gibi olduğunu ileri sürerek faydalandığı bazı Fransız yazarlarını cahil ve değersiz kişiler diye vasıflandırmış, Ali Kemal'i de bilgisizlik ve haddini bilmezlikle itham etmiştir. Fakat daha sonra Ahmed Nebil ile birlikte çıkardığı *Psikoloji* kitabında, Ali Kemal'i tenkit ederken cahil ve değersiz bulduğu Etienne de Laoutière'i överek sözlerinde ciddi olmadığını göstermiştir.

Gazete ve Dergiler. **1.** *Gülşen.* Ali Kemal'in Mülkiye'de talebe iken okul arkadaşı İbrâhim Fehim ile birlikte 27 sayı çıkardığı haftalık bir edebiyat mecmuasıdır (31 Kânunusâni 1301-6 Teşrînisâni 1302). **2.** *Mecmûa-i Kemâl.* Kahire'de bulunduğu yıllarda yayımlamaya başladığı üç aylık bir dergidir. 1 Haziran 1901'de çıkan 224 sayfalık ilk sayısından sonra devam etmemiştir. **3.** *Türk.* Kahire'de haftalık olarak yayımlanmıştır. İlk sayısı 1309 Teşrînievvelinde çıkmış ve kütüphanelerdeki nüshalarına göre 187. sayıya kadar devam ederek Teşrînisâni 1323'te Ali Kemal İstanbul'a dönmeden önce yayımına son verilmiştir. **4.** *Yeni Yol.* 31 Mart Vak'ası'nın ardından Paris'e kaçtığı sırada orada tek başına çıkardığı bir dergidir (5 Teşrînievvel 1325-31 Teşrînievvel 1325 arasında 5 sayı). **5.** *Peyâm.* Ali Kemal'in kendi adına çıkarmaya başladığı gazetenin ilk nüshası 15 Zilkade 1331'de (16 Ekim 1913) yayımlanmıştır. 1914 yılı Temmuz ayı başlarında 149. sayısında İttihatçılar tarafından kapatılmış, 1919 yılında (14 Ağustos) yeniden neşredilmiş, Ocak 1920'de ise Mihran Efendi'nin *Sabah* gazetesiyle birleşerek *Peyâm[-ı]-Sabah* adı ile yayımını sürdürmüştür. Ali Kemal'in öldürülmesi üzerine bu defa gazete sadece *Sabah* olarak çıkmaya devam etmiştir. *Peyâm* önceleri *Peyâm-ı Edebî* adlı haftalık bir ek çıkarmış, *Sabah* ile birleştikten sonra da bu ilâvenin yayımına *Peyâm[-ı]-Sabah Edebî Nüsha* adıyla devam edilmiştir (*Peyâm* ve ilâvelerinin koleksiyonları ve bulundukları kütüphaneler için bk. Duman, s. 317-319).

BİBLİYOGRAFYA :

BA, *Sicill-i Ahvâl Defterleri*, nr. 72, s. 431; Ali Kemal, *Ömrüm* (nşr. Zeki Kuneralp), İstanbul 1985; Mehmed Murad, *Mücâhede-i Milliye*, İstanbul 1324, s. 193; Hüseyin Câhid, *Kavgalarım*, İstanbul 1326, s. 35-92; İbnülemin, *Son Asır Türk Şairleri*, V, 836-841, 844-848; Ahmed Bedevî Kuran, *İnkılâp Tarihimiz ve Jön Türkler*, İstanbul 1945, s. 116, 118, 131, 138-146, 168, 169, 271, 292, 704, 718; a.mlf., *Osmanlı İmparatorluğunda İnkılâp Hareketleri ve Millî Mücadele*, İstanbul 1959, s. 177, 189, 195, 207, 289, 296, 300-309; Celâl Bayar, *Ben de Yazdım*, İstanbul 1965, I, 192-194; II, 378; III, 747-749; IV, 1120, 1347; VI, 1967; VII, 2134-2137, 2205-2208; VIII, 2492, 2493, 2524; *Asım Us'un Hatıra Notları*, İstanbul 1966, s. 47-54; Yahya Kemal [Beyatlı], *Siyâsî ve Edebî Portreler*, İstanbul 1968, s. 70-99; Agâh Sırrı Levend, *Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Evreleri*, Ankara 1972, s. 202-206, 338; Özege, *Katalog*, I, 325; IV, 1669, 1750, 1884; Birol Emil, *Mizancı Murad Bey, Hayatı-Eserleri*, İstanbul 1979, s. 155, 636; a.mlf., *Jön Türklere Dair Vesikalar*, İstanbul 1982, s. 15-60; Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul 1979, s. 231-232, 334-335, 382-383; Akyüz, *Modern Türk Edebiyatı*, s. 134, 137, 140-141, ayrıca bk. İndeks; Ö. Faruk Huyugüzel, *Hüseyin Cahit Yalçın'ın Hayatı ve Edebî Eserleri Üzerinde Bir Araştırma*, İzmir 1984, s. 16, 25; Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Partiler*, İstanbul 1984, I; II (1986); III (1989), bk. İndeks; M. Şükrü Hanioğlu, *Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanlı İttihad ve Terakkî Cemiyeti ve Jön Türklük (1889-1902)*, İstanbul 1985, I, 176-177, 184-185, 213, 528; Hasan Duman, *Katalog*, s. 1, 24, 241, 317-319, 420; Rahmi Apak, *Yetmişlik Bir Subay'ın Hatıraları*, Ankara 1988, s. 262-265; "Ali Kemal'in İzmit'te Anadolu Ajansı Muhabirine Son Beyanatı" ve "Ali Kemal İzmit'te Halk Tarafından Linç Edilmiştir", *Vakit* (İstanbul 8 Teşrînisâni 1338); Rıza Tevfik, "Ali Kemal Nasıl Kaçırıldı: Rıza Tevfik'in Hatıratı I-XXX", *Yeni Sabah*, nr. 3457-3491 (İstanbul 10 Kasım-14 Aralık 1948); B. Olker, "Ali Kemal Bey", *İst.A*, II, 673-674.

 MUSTAFA UZUN

ALİ KUŞÇU

(ö. 879/1474)

Timurlular devrinde Semerkant'ta yetişmiş, daha sonra Osmanlı ülkesinde büyük bir şöhret kazanmış olan Türk astronom ve matematikçisi.

Asıl adı Alâeddin Ali, babasının adı Muhammed'dir. Doğum yeri ve tarihi tam olarak bilinmemekle beraber XV. yüzyıl başlarında Semerkant'ta dünyaya geldiği tahmin edilmektedir. Babası, Uluğ Bey'in doğancıbaşısı olduğu için "kuşçu" lakabıyla anılmıştır. Kendisi de büyük bir âlim olan ve âlimleri koruyan Uluğ Bey, Ali Kuşçu'yu ya doğrudan doğruya babası vasıtasıyla veya aslen Bursalı olan ve tahsil için Mâverâünnehir'e giden Kādîzâde-i Rûmî aracılığıyla tanıyarak ona ders verdi. Dolayısıyla o, matematik ve astronomi alanındaki temel bilgileri Semerkant'ta Uluğ Bey, Kādîzâde-i Rûmî ve Gıyâseddin Cemşîd'den aldı. Rivayete göre, bir türlü ilme doymayan Ali Kuşçu, Uluğ Bey ve Kādîzâde'den izin alamama endişesiyle gizlice Kirman'a gitti. Orada birçok kitabın yanı sıra Nasîrüddîn-i Tûsî'nin *Tecrîdü'l-kelâm* adlı eseriyle şerhini de okuma fırsatı buldu ve daha sonra Tûsî'nin eserini *Şerḥu't-Tecrîd* adıyla şerhederek Ebû Saîd Han'a takdim etti. Tekrar Uluğ Bey'in yanına döndüğünde ona Kirman'da kaleme aldığı *Ḥallü eşkâli'l-ḳamer* adlı risâlesini sunarak takdirini kazandı. Bundan sonra ilmini ilerletmek üzere Uluğ Bey tarafından Çin'e gönderildiği ve dönüşünde dünyanın yüzölçümünü, ayrıca meridyeni hesap ettiği bilinmektedir.

Uluğ Bey'in öldürülmesinden (1449) sonra koruyucusuz kalan Ali Kuşçu, Timurlular'ın sarayından ayrılarak hac maksadıyla Mekke'ye giderken Tebriz'e uğradı. Burada Akkoyunlu Hükümdarı Uzun Hasan'dan büyük ilgi gördü ve elçilik göreviyle Fâtih Sultan Mehmed katına gönderildi. İlmine hayran olan Fâtih'in ısrarı üzerine elçilik görevini tamamladıktan sonra İstanbul'a döndü ve yol boyunca büyük törenlerle, armağanlarla karşılandı. Fâtih 1473'te Uzun Hasan üzerine yaptığı sefere birlikte götürdüğü Ali Kuşçu'yu dönüşte Ayasofya Medresesi'ne müderris tayin etti. Bu tayin İstanbul'da astronomi ve matematik alanındaki çalışmalara canlılık getirmiş, hatta Ali Kuşçu'nun derslerini ilim adamları dahi takip etmişlerdir.

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

Ali Kuşçu'nun Fâtih zamanında Molla Hüsrev'le birlikte Semâniye medreselerinin programını düzenlemeye memur edildiği de rivayet edilmektedir. İstanbul'un boylamını, eskiden belirlenmiş olan 60 derecelik değeri düzeltip 59 derece, enlemini de 41 derece 14 dakika olarak tesbit ettiği bilinmektedir. Fâtih Camii'nde de bir basîtesi (güneş saati) vardır. Ali Kuşçu 5 Şâban 879'da (15 Aralık 1474) İstanbul'da vefat etti ve Eyüp Sultan Türbesi civarına defnedildi. Yetiştirdiği talebeler arasında torunu Mîrim Çelebi ile Molla Lutfî meşhurdur.

Eserleri. Ali Kuşçu'nun daha çok şerh-hâşiye türünden olan değişik sahalardaki eserlerini üç grupta toplamak mümkündür:

Astronomi-Matematik. **1.** *Risâle fi'l-hey'e.* Astronomi ile ilgili Farsça bir risâle olup Süleymaniye (Ayasofya, nr. 2639, 2640; Esad Efendi, nr. 2033/4), Nuruosmaniye (nr. 4913) ve Köprülü (nr. I, 1582/14) kütüphanelerinde nüshaları vardır. Bir mukaddime ve iki "makale"den oluşan risâleyi Molla Pervîz *Mirkātü's-semâ* adıyla Türkçe'ye çevirmiştir. Bu tercümenin bir nüshası Nuruosmaniye Kütüphanesi'ndedir (nr. 2949). Ayrıca Muslihuddîn-i Lârî'nin bu risâleye yaptığı Farsça bir şerhi de bulunmaktadır (Köprülü Ktp., nr. I, 1586/2). **2.** *Risâle fi'l-hisâb.* Üç makaleden oluşan Farsça bir eserdir. Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Ayasofya, nr. 2733) müellif hattı bir nüshası bulunmaktadır. **3.** *er-Risâletü'l-fethiyye.* Akkoyunlu Hükümdarı Uzun Hasan'a karşı elde ettiği zafer münasebetiyle Fâtih'e ithaf edilmiş olan astronomi ile ilgili Arapça bir eserdir. Risâleyi Ali Kuşçu'nun torunu Mîrim Çelebi ile talebesi Sinan Paşa ayrı ayrı şerhetmişlerdir. Eserin, Kanûnî'nin emri üzerine 1548 yılında Halep'te *Hulâsatü'l-hey'e* adıyla Ali b. Hüseyin, 1824 yılında da *Mir'âtü'l-âlem* adıyla Mühendishâne-i Hümâyun başmüderrisi Seyyid Ali Paşa tarafından (bk. Râgıb Paşa Ktp., nr. 250) yapılmış Türkçe tercümeleri de vardır. Bu eserin yukarıda adı geçen Farsça *Risâle fi'l-hey'e*'nin Arapça tercümesi olup olmadığı konusu tartışmalıdır (bk. *İA*, I, 323; Ünver, s. 44-45). *er-Risâletü'l-fethiyye*'nin Süleymaniye (Ayasofya, nr. 2733/1 müellif hattı; Dârülmesnevi, nr. 340; Pertev Paşa, nr. 633/22; Hâlet Efendi, nr. 538; Lala İsmâil Paşa, nr. 292/1) ve Nuruosmaniye (nr. 2950/3) kütüphanelerinde birçok nüshası mevcuttur. **4.** *er-Risâletü'l-Muhammediyye.* Ali Kuşçu'nun Arapça olarak kaleme alıp Fâtih'e ithaf ettiği hesap ilmi ile ilgili bu eseri bir mukaddime ve beş makaleden ibarettir. Eserdeki makale sayısı, Farsça *Risâle fi'l-hisâb*'dan fazladır. Bu iki risâlenin birbirinin tercümesi olup olmadığı konusu da tartışmalıdır (bk. *İA*, I, 23; Ünver, s. 41-42). Risâlenin Süleymaniye Kütüphanesi'nde biri müellif hattı olmak üzere (Ayasofya, nr. 2733) çeşitli yazma nüshaları vardır (Lâleli, nr. 2715/2; Pertev Paşa, nr. 623/23; Kılıç Ali Paşa, nr. 683/4). **5.** *Şerh-i Zîc-i Uluğ Beg.* Farsça bir şerh olup tertip açısından bir zîc için gerekli bütün bilgileri ihtiva etmektedir. İstanbul Kandilli Rasathanesi (nr. 113) ve Râgıb Paşa (nr. 928) kütüphanelerinde birer nüshası bulunmaktadır. **6.** *Şerhu't-Tuhfeti'ş-şâhiyye.* Kutbüddin Mahmûd b. Mes'ûd eş-Şîrâzî'nin astronomiyle ilgili *et-Tuhfetü'ş-şâhiyye* adlı eserinin şerhidir (bk. *Keşfü'z-zunûn*, I, 367-368). Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Cârullah Efendi, nr. 2060) bir nüshası tesbit edilmiştir. Şerhin Ali Kuşçu'ya ait olduğuna dair metinde herhangi bir işaret yoktur. Tabakat kitaplarında da Ali Kuşçu'ya böyle bir şerh nisbet edilmemiştir. Yalnız söz konusu nüshanın ilk varağının üst tarafında Ali Kuşçu'ya ait olduğu kaydedilmiş bulunmaktadır.



Ali Kuşçu'nun Eyüp Sultan Camii hazîresindeki mezar taşı - İstanbul

Kelâm ve Usûl-i Fıkıh. **1.** *eş-Şerhu'l-cedîd ʿale't-Tecrîd.* Nasîrüddîn-i Tûsî'nin kelâm ilmi alanında pek meşhur olan, birçok şerh ve hâşiyesi bulunan *Tecrîdü'l-kelâm* adlı eserinin şerhi olup bunun üzerine de epeyce hâşiye kaleme alınmıştır. Celâleddin ed-Devvânî ile Sadreddîn-i Şîrâzî söz konusu şerh üzerine yazdıkları hâşiyelerle aralarında ilmî tartışmaya girmişler, bu sebeple de aynı kitaba birden fazla hâşiye yazarak itiraz ve cevap mahiyetindeki tartışmalarını sürdürmüşlerdir (bk. TECRÎDÜ'l-KELÂM). Şerhin Süleymaniye Kütüphanesi'nde birçok yazma nüshası bulunduğu gibi Köprülü (nr. I, 821, 822; II, 151), Nuruosmaniye (nr. 2104/2) ve Kayseri Râşid Efendi (nr. 484) kütüphanelerinde de nüshaları mevcuttur. Kitap ayrıca basılmıştır (Tebriz 1301, taş basması; bk. İÜ Ktp., nr. 74152, 82016). **2.** *Hâşiye ʿale't-Telvîh.* Sadrüşşerîa'nın fıkıh usulüne dair *Tenkîhu'l-usûl*'ü üzerine Teftâzânî tarafından yapılan *et-Telvîh* adlı şerhin hâşiyesi olup bir tek nüshası tesbit edilebilmiştir (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1438/2).

Dil-Gramer. **1.** *Şerhu'r-Risâleti'l-vazʿiyye.* Adudüddin el-Îcî'nin **vaz'*** ilmine dair risâlesinin şerhidir; Süleymaniye Kütüphanesi'nde birçok yazma nüshası bulunmaktadır. Ayrıca Köprülü (nr. II, 339/1), Râgıb Paşa (nr. 1285/6, 1289/3), İstanbul Üniversitesi (nr. 1532, 6035) ve Kayseri Râşid Efendi (nr. 1001/4) kütüphanelerinde de nüshaları vardır. Şerh üzerine Seyyid Hâfız tarafından bir de hâşiye yazılmıştır. Bu hâşiye, şerh ve metinle birlikte birkaç defa basılmıştır (İstanbul 1259, 1267, 1272). **2.** *Risâle fî vazʿi'l-müfredât.* Müstakil küçük bir risâle olup birçok yazma nüshası vardır (Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki birçok nüshadan başka Nuruosmaniye Ktp., nr. 4509/7; Köprülü Ktp., nr. 1610/35). **3.** *ʿUnkūdü'z-zevâhir.* Lugat, sarf ve iştikakla ilgili olan bu eser Kahire (ts.) ve İstanbul'da (1866, taş basması) basılmıştır. Ayrıca Süleymaniye (Fâtih, nr. 4676; Yenicami, nr. 1181/1; Esad Efendi, nr. 3087; Lâleli, nr. 3030/10; Şehid Ali Paşa, nr. 2576, 2577, 2578) ve Nuruosmaniye (nr. 4512/4) kütüphanelerinde yazma nüshaları mevcuttur. Eser Müftüzâde Abdürrahim tarafından şerhedilmiştir (*Şerhu ʿUnkūdi'z-zevâhir*, İstanbul, ts., 200 sayfa; yazma nüshası için bk. Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3070). **4.** *Şerhu'ş-Şâfiye li'bni'l-Hâcib.* Farsça bir eser olup burada *eş-Şâfî*'nin bazı yerleri şerhedilmiştir (bk. *Keşfü'z-zunûn*, II, 1021). Köprülü Kütüphanesi'ndeki (nr. I, 1598) mecmuada bulunan *eş-Şâfiye*'nin sonundaki Farsça risâle muhtemelen bu şerhtir. **5.** *Fâ'ide li-tahkīki lâmi't-taʿrîf.* Harf-i ta'rifin bazı özellikleri üzerinde duran tek varaktan ibaret bir risâle olup Köprülü (nr. I, 1593/21) ve Süleymaniye (Reşid Efendi, nr. 1032/39) kütüphanelerinde nüshaları mevcuttur. **6.** *Risâle Mâ ene kultü.* Teftâzânî'nin *Telhîsü'l-Miftâh* üzerine yazdığı ve *el-Mutavvel* diye tanınan şerhte geçen "mâ ene kul-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

tü" ibaresiyle ilgili olarak yazılmıştır. Aynı adla başka müelliflerin de risâleleri vardır (bk. *Keşfü'z-zunûn*, I, 888). ***Risâle fî beyâni sebebi takdîmi'l-müsnedi ileyh*** diye de anılır (nüshaları için bk. Köprülü Ktp., nr. III, 704/3; Râgıb Paşa Ktp., nr. 374, vr. 208-211; Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 1032/30). Abdülgafûr-i Lârî bu risâle üzerine bir başka risâle yazmıştır (*Risâle ʿalâ Risâle Mâ ene kultü*, bk. Köprülü Ktp., nr. III, 704/4). **7. *Risâle fi'l-hamd.*** Seyyid Şerif el-Cürcânî'nin *el-Ḥâşiyetü'l-kübrâ*'sında söz konusu ettiği "hamd" ile ilgili sözlerinin tahkikine dair bir risâledir (bk. *Keşfü'z-zunûn*, I, 862). Baş tarafında Ali Kuşçu bu risâlesini *el-Fetḥiyye*'den sonra yazdığını bildirmektedir (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 5384/9).

Kaynaklarda Ali Kuşçu'ya nisbet edilen, ancak nüshaları tesbit edilemeyen başka eserler de vardır: *Târîḫu Ayasofya, Tefsîrü'z-zehrâveyn, Maḥbûbü'l-ḥamâʾil, Risâle fî ḥalli eşkâli'l-ḳamer, Risâle fî mevżûʿâti'l-ʿulûm, Meserretü'l-ḳulûb fî defʿi'l-kürûb* (bk. *Keşfü'z-zunûn*, I, 286, 448, 572, 883; II, 1676; *Sicill-i Osmânî*, III, 486-487; Adıvar, s. 47).

Ali Kuşçu'yu, *er-Risâletü'l-Muḥammediyye* adlı eserini Fâtih Sultan Mehmed'e sunarken gösteren bir minyatür (*eş-Şaḳāʾiḳu'n-nuʿmâniyye*, TSMK, Hazine, nr. 1263, vr. 113ᵇ)



BİBLİYOGRAFYA :

Mecdî, *Şakāik Tercümesi*, s. 180-184; *Keşfü'z-zunûn*, I, 286, 348-351, 367-368, 448, 497, 572, 862, 883, 888, 889, 900; II, 966, 1021, 1173-1174, 1314, 1676; H. Suter, *Die Mathematiker*, Leipzig 1900, s. 178-179; Sâlih Zeki, *Âsâr-ı Bâkıye*, İstanbul 1926, I, 195-199; *Hediyyetü'l-ʿârifîn*, I, 736; Serkîs, *Muʿcem*, II, 1281, 1531; *Sicill-i Osmânî*, III, 486-487; Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, s. 47-49; Brockelmann, *GAL*, II, 305; *Suppl.*, II, 329-330; A. Süheyl Ünver, *Ali Kuşçî: Hayatı ve Eserleri*, İstanbul 1948; Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilâtı*, s. 7, 20, 31, 321; Ali Abdullah ed-Difâ', *el-ʿUlûmü'l-baḥte fi'l-ḥaḍârati'l-ʿArabiyye ve'l-İslâmiyye*, Beyrut 1403/1983, s. 426; Muammer Dizer, *Ali Kuşçu*, Ankara 1988; Abdülhak Adnan, "Ali Kuşçu", *İA*, I, 321-323; a.mlf., "ʿAlī al-Ḳūsdhjī", *EI²* (İng.), I, 393; F. Rahman — D. Pingree, "ʿAlī Qūšjī", *EIr.*, I, 876-877.

 CENGİZ AYDIN

ALİ KÜÇÜK

(ö. 562/1167)

Begteginliler de denilen Erbil Atabegliği'nin kurucusu.

Begtegin b. Muhammed adlı bir Türkmen beyinin oğlu olup Musul atabegi İmâdeddin Zengî'nin kumandanlarındandır. Zengî, Erbil'i ele geçirince burayı Ali Küçük'e **iktâ*** etti (1132). Uzun yıllar Ebü'l-Heycâ adlı bir Arap ailesinin idaresi altında bulunan Erbil, Ali Küçük zamanında Türkmenler'in iskân edildiği bir merkez haline geldi. Ali Küçük, atabeg Zengî'nin Bizans ve Haçlılar ile olan mücadelesi sırasında Halep müdafaasına katıldı ve onun Dımaşk Atabegliği'ne karşı yaptığı seferlerde de görev aldı. Atabeg Zengî, 24 Aralık 1144'te Urfa'yı Haçlı Kontu II. Joscelin'den alınca buranın valiliğine Ali Küçük'ü getirdi ve emrine bir garnizon ile yedi kumandan verdi; ayrıca ondan Urfa'nın imar edilmesini de istedi. Ali Küçük Urfa'nın fethinden sonra II. Joscelin'in hâkimiyeti altındaki Bire'nin (Birecik) kuşatılması sırasında Musul'da çıkan isyanın bastırılması ve suçluların cezalandırılması ile görevlendirilince süratle Musul'a geldi ve asayişi sağladı. Bu başarısı üzerine Musul valiliğine tayin edildi. Atabeg Zengî 1140 yılında Emîr Kıpçak'ın elinden aldığı Şehrizor'u da Ali Küçük'e iktâ etti. Zengi, Ca'ber Kalesi'ni kuşatırken Ali Küçük kumandasında bir birliği Fenek üzerine gönderdi. Ancak Ca'ber kuşatması sırasında Zengî'nin öldürülmesi üzerine (1146), Ali Küçük Fenek harekâtını yarıda bırakarak Musul'a döndü. Atabeg Zengî'nin ölümünden sonra ülkesi oğulları arasında taksim edildi. Zengî'nin büyük oğlu Seyfeddin Gazi Musul'a gelerek buraya hâkim olunca Ali Küçük de onun hizmetine girdi.

Seyfeddin Gazi'nin Musul'daki hâkimiyeti dört yıl sürdü. 1149 yılında onun ölümü üzerine yerine geçen kardeşi Kutbüddin Mevdûd zamanında Ali Küçük'ün nüfuzu daha da arttı. Musul Atabegliği'ne bağlanan Sincar da ona iktâ edildi. Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nun yıkılışından sonra Irak Selçuklu hânedanı mensupları arasında başlayan saltanat mücadelesinde Ali Küçük, Sultan Muhammed'i Süleyman Şah'a karşı destekledi, hatta bozgun halinde geri çekilmekte olan Süleyman Şah'ı kendi toprakları içinde yakalatarak Musul'da hapsettirdi. Sultan Muhammed'in 1157 yılında başarısızlıkla sonuçlanan Bağdat muhasarasına da katılan Ali Küçük, onun Kasım 1159'da ölümü üzerine Süleyman Şah'ı serbest bıraktı. Daha sonra Suriye hâkimi Nûreddin Mahmûd b. Zengî'nin Harran Seferi'ne Musul ordusu kumandanı olarak katıldı. 20 Haziran 1159'da Harran'ı alan Nûreddin, hizmetinden dolayı burayı ona iktâ etti. Ali Küçük Nûreddin Mahmûd'un Haçlılar'a karşı yaptığı Hârim ve Suriye seferlerine de katıldı. Artık çok yaşlanmış ve gözleri görmez olmuştu. Bu yüzden 1167 yılında Musul'daki görevinden ayrıldı ve beyliğin merkezi olan Erbil'e giderek istirahate çekildi. Erbil'den başka sahip olduğu diğer iktâ bölgelerini Musul atabegi Mevdûd'a bıraktıktan sonra 1167 yılı Eylülünde 100 yaşını aşmış olarak Erbil'de vefat etti. Musul'da Câmiu'l-atîk yanında yaptırmış olduğu türbeye defnedildi. Kendisinden sonra yerine oğlu Kökböri geçti.

BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'l-Kalânisî, *Zeylü Târîḫi Dımaşḳ* (nşr. H. F. Amedroz), Beyrut 1908, s. 280-281, 355-358; İbnü'l-Ezrak el-Fârikī, *Târîḫu Meyyâfârikīn ve Âmid*, British Museum, nr. Oriental 5803, vr. 172ᵇ, 173ᵇ-174ᵇ, 179ᵇ; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, XI, 75-76, 98-99, 205-207, 254-255; a.mlf., *et-Târîḫu'l-bâhir fi'd-devleti'l-Atâbekiyye bi'l-Mûṣul* (nşr. Abdülkādir Ahmed Tılîmât), Kahire 1963, s. 66-70, 93-97, 109, 114-115, 135; İbnü'l-Adîm, *Zübdetü'l-ḥaleb* (nşr. Sâmi ed-Dehhân), Dımaşk 1951-68, II, 264-265, 281, 308-311; N. Elisseeff, *Nur ad-Din un Grand Prince Musulman de Syrie au temps des Croisades (511-568/1118-1174)*, Damascus 1967, II, 380-382, 383, 391, 393, 399, 440, 533, 618-619, 931-932; Coşkun Alptekin, *The Reign of Zangi*, Erzurum 1978, s. 65, 72, 83, 87, 91; "Begtiginliler", *İA*, II, 449-450; Cl. Cahen, "Begteginids", *EI²* (İng.), I, 1160-1161.

 COŞKUN ALPTEKİN

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

ALİ b. MEDÎNÎ

(علي بن المديني)

Ebü'l-Hasen Alî b. Abdillâh b. Ca'fer b. Necîh es-Sa'dî (ö. 234/848-49)

İlelü'l-hadîs alanında meşhur olan muhaddis.

İbnü'l-Medînî diye de meşhurdur. 161'de (777-78) Basra'da doğdu. İslâmî ilimleri Süfyân b. Uyeyne, Yahyâ b. Saîd, Hammâd b. Zeyd ve Abdürrezzâk gibi zamanın ünlü âlimlerinden tahsil etti. Başta ilelü'l-hadîs olmak üzere hadis ilimlerinin tamamında ihtisas kazanarak muhaddislerin içinde seçkin bir yer aldı. Hatta aralarında Süfyân b. Uyeyne'nin de bulunduğu bazı hocaları kendisinden hadis rivayet etmişlerdir. Bağdat'a gittiğinde Yahyâ b. Maîn, Ahmed b. Hanbel ve Muaytî gibi âlimlerin ihtilâf ettiği meselelerde son sözü hep o söylemiştir. İmam Buhârî *Ṣaḥîḥ*'ini önce onun tedkik ve tenkidine sunmuş, tasvibini aldıktan sonra okutmaya başlamıştır. **Emîrü'l-mü'minîn fi'l-hadîs*** unvanına sahip olmuş, Buhârî, Ebû Hâtim, Ebû Dâvûd, Ebû Müslim el-Keccî, Ebû Ya'lâ el-Mevsılî, Ebü'l-Kāsım el-Begavî gibi birçok meşhur muhaddise hocalık etmiştir.

İbnü'l-Medînî **mihne*** olayında sekiz ay süreyle ayaklarından zincire vurulmuş olarak hapiste kalmıştır. Önceleri ısrarla aksini savunmasına rağmen daha sonra canını kurtarmak için Kur'an'ın mahlûk olduğu görüşünü kabul etmek zorunda kalmış ve bu husus onun ilim muhitlerinde itibar kaybetmesine sebep olmuştur. Nitekim başta Ahmed b. Hanbel olmak üzere bazı muhaddisler bu olaydan sonra kendisinden hadis rivayet etmemişlerdir. Zehebî her ne kadar *el-Müsned*'de onun hadislerinin yer aldığına dikkat çekerek Ahmed b. Hanbel'in kendisinden hadis rivayet etmediğine ihtimal vermek istemiyorsa da (bk. *Aʿlâmü'n-nübelâʾ*, XI, 59), *el-Müsned*'deki hadislerin mihne olayından önceye ait olduğu, Ahmed b. Hanbel'in bu olaydan sonra rivayet zincirinde bir süre kendisine "bir adam" (recülün) diye adını zikretmeden yer verdiği, daha sonra da ondan hadis rivayet etmediği anlaşılmaktadır (bk. Ukaylî, III, 239). Mihne olayında çile ve zulmün en ağırına mâruz kalan Ahmed b. Hanbel'in, hangi sebeple olursa olsun bu konuda verilen taviz karşısında sert tepki göstermesini tabii karşılamak gerekir. Ancak bu olayda İbnü'l-Medînî'yi mâzur görenler ve güvenilirliği hususunda en ufak bir tereddüt göstermeyenler çoğunluktadır. Nesâî, "O âdeta muhaddis olmak için yaratılmıştır" derken Buhârî *Ṣaḥîḥ*'ine 303 hadisini almak suretiyle ona olan güvenini göstermiştir. Mihne olayından sonra kendisinden hadis rivayet etmeyenler arasında yer aldığı anlaşılan (bk. Zehebî, *Mîzânü'l-iʿtidâl*, III, 138) Müslim *Ṣaḥîḥ*'inde, Ebû Dâvûd ve Nesâî ise sünenlerinde rivayetlerine yer vermişlerdir. Zehebî, İbnü'l-Medînî'yi "zayıf" kabul eden Ukaylî'yi çok ağır bir dille tenkit etmiştir. Lehinde ve aleyhinde söylenenleri sıralayan Hatîb el-Bağdâdî ise, "Hiç kimsenin şahitliğine lüzum kalmadan güvenilirliği sabit olan büyüklerdendir" diyerek sözü edilen olayda **ruhsat***ı tercih etmesinin ilmî şahsiyetine gölge düşüremeyeceğini belirtmiştir. Ayrıca, ölümüne yakın tarihlere kadar onun Kur'an'ın mahlûk olmadığı şeklindeki görüşünü çeşitli vesilelerle tekrarladığı da kaynaklarda zikredilmektedir (bk. *Aʿlâmü'n-nübelâʾ*, XI, 58-59).

Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine ait tabakat müellifleri Ali b. Medînî'yi kendi mezheplerine mensup göstermeye çalışırlarsa da, diğer büyük muhaddisler gibi onu da herhangi bir mezhebe nisbet etmek mümkün görünmemektedir. Sâmerrâ'da vefat etmiştir.

Eserleri. Kaynaklarda, birçoğunun sahasında ilk eser olduğu ifade edilerek 200 civarında kitabının bulunduğu kaydedilmekte ise de bunlardan günümüze kadar gelebilenleri şunlardır. **1.** *ʿİlelü'l-ḥadîs̱ ve maʿrifetü'r-ricâl.* M. Mustafa el-A'zamî tarafından *el-ʿİlel* adıyla Beyrut'ta (1972), Abdülmu'tî Emîn Kal'acî tarafından *ʿİlelü'l-ḥadîs̱ ve maʿrifetü'r-ricâl* adıyla Halep'te (1400/1980) yayımlanan bu eserin tek yazma nüshası Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (III. Ahmed, nr. 624/24). Eser, İbnü'l-Medînî'ye ait üç ayrı ilel kitabının hulâsası mahiyetindedir. **2.** *Tesmiyetü evlâdi'l-ʿaşere ve ġayrihim min aṣḥâbi Resûlillâh.* Yazma nüshası Zâhiriyye Kütüphanesi'ndedir (Mecmua, nr. 27/3). **3.** *Ârâʾü İbni'l-Medînî fî ʿulemâʾi'l-Baṣra elleẕîne vaṣafehüm Yaḥyâ b. Maʿîn bi'l-Ḳaderiyye.* Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde (III. Ahmed, nr. 624/21) bir yazması bulunan eser, Zâhiriyye Kütüphanesi'nde (Mecmua, nr. 40/9) *Mesâʾil* adıyla yer almaktadır. Muhammed b. Osman b. Ebû Şeybe'nin İbnü'l-Medînî'ye yönelttiği **cerh ve ta'dîl***e dair soruları, Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkādir *Süʾâlâtü Muḥammed b. ʿOs̱mân b. Ebî Şeybe li-ʿAlî b. el-Medînî* adıyla Riyad'da yayımlamıştır (1984).

Abdülkāhir el-Bağdâdî İbnü'l-Medînî'nin cerh ve ta'dîl imamlarından olduğunu ve bu konuda çok eser kaleme aldığını kaydettikten sonra ona ait on üç kitabın adını sıralar (bk. *Uṣûlü'd-dîn*, s. 313). Bağdatlı İsmâil Paşa da ona nisbet ettiği yetmiş dört eserin ismini zikreder (bk. *Îżâḥu'l-meknûn*, I, 38-47). Hepsinin adı "ahbâru" kelimesiyle başlayan bu kitaplar hadis, siyer ve çeşitli şahısların biyografisi ile yer, şehir, ülke, bazı kabile ve aile tarihleri ve Abbâsî Devleti'nin tarihi hakkındadır. Adlarından anlaşıldığına göre kitapların çoğu sahalarında ilk defa kaleme alınmıştır.

İbnü'l-Medînî'nin bugün mevcut olmayan eserlerinin muhtevası, ikinci elden kaynaklar vasıtasıyla kısmen de olsa günümüze intikal etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Sa'd, *eṭ-Ṭabaḳāt*, VII, 308; Ukaylî, *eḍ-Ḍuʿafâʾü'l-kebîr* (nşr. Abdülmu'tî Emîn Kal'acî), Beyrut 1404/1984, III, 235-240; *el-Cerḥ ve't-taʿdîl*, VI, 193-194; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, Beyrut 1398/1978, s. 322; Hâkim en-Nîsâbûrî, *Maʿrifetü ʿulûmi'l-ḥadîs̱* (nşr. Seyyid Muazzam Hüseyin), Haydarâbâd 1935 — Medine 1397/1977, s. 52, 107, 108, 110, 254; Bağdâdî, *Uṣûlü'd-dîn*, s. 313; Hatîb, *Târîḫu Baġdâd*, XI, 458-473; *Ṭabaḳātü'l-Ḥanâbile*, I, 225-228; İbnü's-Salâh, *ʿUlûmü'l-ḥadîs̱*, Haleb 1386/1966, s. 95; Zehebî, *Mîzânü'l-iʿtidâl*, III, 138-141; a.mlf., *Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ*, II, 428-429; a.mlf., *Aʿlâmü'n-nübelâʾ*, XI, 41-60; Sübkî, *Ṭabaḳāt*, II, 145-148; İbn Hacer, *Tehẕîbü't-Tehẕîb*, V, 174; VII, 349-357; IX, 54; *Keşfü'ẓ-ẓunûn*, I, 76, 87, 382; *Îżâḥu'l-meknûn*, I, 38-47; Sezgin, *GAS*, I, 108.

M. ALİ SÖNMEZ

ALİ b. MEYMÛN

(علي بن ميمون)

Alî b. Meymûn b. Ebî Bekr el-İdrîsî el-Mağribî (ö. 917/1511)

Şâzeliyye tarikatına mensup Kuzey Afrikalı meşhur sûfî.

854'te (1450) Kuzey Afrika'nın Gumâre bölgesinde doğdu. Aslen Berberî olmakla birlikte kaynaklarda Hasenî-şerif bir aileden geldiği söylenmektedir. Nitekim menâkıbını yazan müridi Ulvân el-Hamevî onu **seyyid*** ve **şerif*** olarak tanıtır.

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

Ali b. Meymûn gençliğinde ailesinin yanından ayrılarak Fas'a gitti. Orada Ebû Zeyd Abdurrahman el-Hamîdî'den Mâlikî fıkhı ve diğer İslâmî ilimleri okudu. Ayrıca matematik ve gramer öğrendi. Bir süre kadılık yaptıktan sonra, XV. yüzyılın ikinci yarısında Kuzey Afrika'nın sahil şeridindeki istilâsını genişletmek isteyen Portekizliler'e karşı cihada katılmak üzere memleketine döndü. Yapılan savaşlara aktif olarak katıldı. Hz. Peygamber'in sünnetinin ciddi bir şekilde çiğnendiğini söylediği için bölge kabileleriyle arası açıldı ve çeşitli suçlamalar yüzünden mahkûm edildi. Hapishanede kendisini görmeye gelen vali ve sultana bir Berberî olarak şer'î konularda böyle sert konuşmasının tabiatı gereği olduğunu söyleyince serbest bırakıldı. Mağrib'de yaygın olan "fısk u fücûr"a daha fazla tahammül edemeyeceğini söyleyip babasının iznini alarak Doğu'ya gitmek üzere memleketini terketti. Ancak yıllar sonra Suriye'de müridi Ulvân el-Hamevî'ye Meşrık'tan daha uygun dinî ortama sahip olan Mağrib'i özlediğini söyleyecektir.

Ali b. Meymûn önce İspanyol akınlarının tehdidi altında bulunan Kuzey Afrika'yı dolaştı. Bu yıllarda Kuzey Afrika özellikle Hafsî Sultanı Mevlây Osman'ın ölümünden sonra (1448) siyasî karışıklıklar içindeydi. Bölgedeki zor şartlar her türlü bâtıl itikadın yayılmasına uygun bir zemin hazırlamıştı. Ali b. Meymûn bu bâtıl itikadlara karşı giriştiği mücadeleyi kararlı bir şekilde sürdürdü. Bu bölgede yaptığı seyahatler sırasında cihada öncülük eden sûfîlerle karşılaştı ve onları yakından tanıma imkânını buldu. Kendisine fıkhî bir mesele danışan bir kadına tavsiyede bulunmaktan çekinmesini tasavvufî hayata adım atmanın ilk işareti sayan Ali b. Meymûn bu hadiseden sonra fakihlik makamından giderek uzaklaştı ve tasavvufa yöneldi. Güneybatı Tunus'un Nifvâze vahası Tüzer kasabasında Şâzelî şeyhi Ahmed b. Muhammed et-Tebbâsî'ye (ed-Debbâsî) intisap etti. Dört ay sonra **sülûk***ünü tamamlayıp Doğu'ya gitmek üzere yola çıktı. Hac dönüşü Suriye'ye geldi. Daha sonra Lübnan köylerini dolaşıp Safed'e gitti, oradan Beyrut'a geçti. Burada, müridi ve halifesi olacak Muhammed b. Arrâk ile karşılaştı. Aralarında Ulvân el-Hamevî'nin de bulunduğu bazı müridleriyle II. Bayezid devrinde Anadolu'ya geldi. Altı yıl kadar Bursa'da kalan Ali b. Meymûn'un Anadolu ve Bursa'daki faaliyetleri hakkında kendi eserlerinde ve çağdaşı Osmanlı kaynaklarında bilgi yoktur. Yalnız Taşköprizâde *eş-Şaḳāʾiḳu'n-nuʿmâniyye*'de, Bursa'da faaliyet gösteren halifesi Şeyh Abdurrahman ile Şeyh Abdurrahman'ın müridlerine yetişen Şeyh Abdülmü'min'den bahseder.

Anadolu'dan Suriye'ye döndükten sonra (1505) şöhreti daha da artan Ali b. Meymûn ertesi yıl İbnü'l-Arabî'nin kabrinin bulunduğu Sâlihiye bölgesine gitti. Burada verdiği derslere dört Sünnî mezhebin ileri gelen kadı ve müftüleri devam etti. Sâlihiye'de dört yıl kaldıktan sonra müridi Muhammed b. Arrâk'ın tavsiyesiyle Beyrut yakınlarında Mecdel Maûş adlı bir köye yerleşti ve orada vefat etti (Cemâziyelâhir 917/Eylül 1511). Önde gelen müridlerinden Ulvân el-Hamevî onun hakkında *Mücli'l-ḥüzn ʿani'l-maḥzûn fî menâḳıbi'ş-şeyḫ ʿAlî b. Meymûn* adlı bir menâkıbnâme kaleme almıştır.

Bir Mısır tarikatı olan Şâzeliyye'ye mensup bulunan Ali b. Meymûn'un tasavvuf anlayışı Mısır Şâzelîliği'nden oldukça farklı özelliklere sahiptir. Mısır Şâzelîliği'nin zengin ve debdeli tarikat geleneklerine sahip olmasına karşılık Ali b. Meymûn'un temsil ettiği Doğu (Suriye) Şâzelîliği zühd ve takvâya önem verir. O, Suriye ve Anadolu'da Şâzelîliğin değil klasik Sünnî tasavvufunun bir temsilcisi olarak faaliyet göstermiştir.

Ali b. Meymûn'a göre, mürid tasavvufî eserlerle meşgul olmayıp doğrudan doğruya şeyhinden feyiz almalıdır. Nitekim halifesi İbn Arrâk'ın müridlerini irşad etmek için yirmi dört risâle kaleme aldığını duyunca yazdığı şeyleri yanına alarak derhal Dımaşk'a gelmesini emretmiş, tasavvufun temel kuralları ve ahlâkî nasihatler dışında yazdığı her şeyi imha ettirmişti. İbnü'l-Arabî'ye son derece bağlı olan Ali b. Meymûn onu savunma gayesiyle *Tenzîhü'ṣ-ṣıddîḳ ʿan vaṣfi'z-zındîḳ* (*Îżâḥu'l-meknûn*, I, 329) adlı bir risâle kaleme almıştır. Ancak müridlerine İbnü'l-Arabî'nin eserlerini tavsiye ettiğine dair hiçbir bilgi yoktur. Birçok mutasavvıf gibi o da keramet gösterilmesini tasvip etmez. Nitekim meşhur müridlerinden Arefe el-Kayrevânî'yi keramet gösterdiği için **halka***sından uzaklaştırmıştır. Ayrıca şer'î ilimlerdeki otoritesine dayanarak "fâsid ve fâsık" ulemâyı tenkit etmekten hiç çekinmemiştir. Devrin Dımaşk Hanefî müftüsü Muhammed b. Ramazan ile Mâlikî müftüsü ve Mescid-i Emevî'nin kelâm hocası Abdünnebî'nin makamlarını terkederek ona intisap etmeleri, Hanefî ulemâsından Ahmed b. Sultan'ı dine aykırı bazı tutum ve davranışlarından dolayı Hicaz'a gitmeye mecbur bırakması, Ali b. Meymûn'un güçlü ve nüfuzlu bir şahsiyete sahip olduğunu göstermektedir. Zebîdî, *İtḥâfü'l-aṣfiyâʾ*da Ali b. Meymûn'a Havâtıriyye adlı bir tarikat nisbet ederek Şâzeliyye'nin Medyeniyye kolunun kurucusu Ebû Medyen el-Mağribî'ye (ö. 873/1468-69) ulaşan silsilesini zikreder. Müridlerinden Muhammed b. Arrâk onun görüşlerinin tesiri altında Arrâkıyye, Ulvân el-Hamevî de Ulvâniyye adlı tarikatları kurmuşlardır.

Eserleri. 1. *Beyânü ġurbeti'l-İslâm.* Doğu ve batı İslâm dünyaları arasındaki dinî, sosyal, kültürel farklılıklar üzerinde duran eser ilk defa müsteşrik I. Goldziher'in dikkatini çekmiş ve geniş bir makale ile ilim âlemine tanıtılmıştır (bk. *ZDMG*, s. 293-300). Eser Ali b. Meymûn'un bazı risâleleriyle birlikte Suriye'de Zâhiriyye Kütüphanesi'nde ve Kahire'de Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'de bulunmaktadır. **2.** *Tenzîhü'ṣ-ṣıddîḳ ʿan vaṣfi'z-zındîḳ.* İbnü'l-Arabî'yi savunan eser on kadar risâleyle birlikte Fas'ta Hizânetü'r-Rabat'ta (Evkaf, nr. 95) bulunmaktadır. *Mevâhibü'r-raḥmân fî keşfi ʿavrâti'ş-şeyṭân* ve *Mebâdiʾü's-sâlikîn ilâ maḳâmâti'l-ʿârifîn* adlı iki risâlesi de Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir (Şehid Ali Paşa, nr. 2835, vr. 101-111).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Tolun, *Müfâkehetü'l-ḫillân fî ḥavâdiṣi'z-zamân*, Kahire 1962-64, I, 328; Taşköprizâde, *Şaḳāʾiḳ* (nşr. Ahmed Subhi Furat), İstanbul 1405/1985, s. 352, 542, 543, 548; Mecdî, *Şakāik Tercümesi*, s. 357-358, 359, 377, 489, 523; Gazzî, *el-Kevâkibü's-sâʾire* (nşr. Cebrâîl S. Cebbûr), Beyrut 1979, I, 271-278; İbnü'l-İmâd, *Şeẕerât*, VIII, 81-84; Zebîdî, *İtḥâfü's-sâde*, s. 187; Nebhânî, *Kerâmâtü'l-evliyâʾ*, II, 188-190; *Îżâḥu'l-meknûn*, I, 329; Brockelmann, *GAL*, II, 152; a.mlf., "ʿAlī b. Maymūn", *EI²* (İng.), I, 388; *Îżâḥu'l-meknûn*, I, 329; J. S. Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford 1971, s. 89-90; I. Goldziher, "ʿAli b. Mejmūn al-Maġribī und sein Sittenspiegel des Ostlichen Islam-Ein Beitrag zur Kulturgeschicte", *ZDMG*, sy. 28 (1874), s. 293-330; M. Vinter, "Sheikh ʿAli İbn Maymun and Syrian Sufism in the Sixteen Century", *IOS*, sy. 7 (1977), s. 281-308; Ziriklî, *el-Aʿlâm*, V, 27.

 NİHAT AZAMAT

ALİ b. MUFADDAL

(bk. İBNÜ'l-MUFADDAL).

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

ALİ b. MUHAMMED b. CA'FER

(علی بن محمد بن جعفر)

Alî b. Muhammed b. Ca'fer b. el-Velîd el-Enf el-Kureşî (ö. 612/1215)

Yemen'deki Müsta'lî İsmâilîleri'nin beşinci mutlak dâîsi.

Kureyş'in Abdüşems veya Abdümenâf kolundan gelen Velîd ailesine mensuptur. Bu sebeple Ali b. Velîd diye de tanınır. Suleyhî hânedanının kurucusu Ali b. Muhammed es-Suleyhî'nin yanında önemli resmî görevlerde bulunan İbrâhim b. Seleme'nin torunudur. İlk tahsilini bir İsmâilî **dâî*** si olan amcazadesi Ali b. Hüseyin'in yanında yaptıktan sonra Muhammed b. Ali el-Hârisî ve Ali b. Hâtim el-Hâmidî'nin öğrencisi oldu. Hârisî'nin ölümü üzerine devrin mutlak dâîsi tarafından San'a ve Hamdan başdâîliğine tayin edildi. San'a'daki Eyyûbî işgali sırasında Harâz'a kaçanlara yardımda bulunarak birçok problemlerini çözdü. Bulunduğu bölgede İsmâiliyye mezhebine girmek isteyenleri kabul etme görevi de (el-ahd ve'l-mîsâk) kendisine verildi. Dördüncü mutlak dâî olan Ali b. Hâtim'in ölümünden sonra (605/1209) mutlak dâîliğe tayin edildi. Yedi yıl süren bu görevi sırasında San'a'da kurduğu ders halkası büyük ilgi gördü ve burada birçok dâî yetiştirdi. Mezhebin yayılmasına önem vererek öğrencilerini Yemen'in dışına, Çin ve Hindistan'a kadar gönderdi. 27 Şâban 612'de (21 Aralık 1215) San'a'da öldü. Kendisinden sonra gelen nesli üç asır süre ile dâîlik işini yürüttü. Müsta'lî İsmâilîleri'nin en önemli dâîlerinden biri olan İdrîs İmâdüddin (ö. 872/1468) bu aileye mensuptur.

Eserleri. Ali b. Velîd çok sayıda eser vermiş bir İsmâilî müellif olup eserlerinde İsmâiliyye'nin doktrinini anlaşılır hale getirmiş ve bazı davet kaideleri koymuştur. Günümüze kadar gelen ve adları bilinen eserleri şunlardır: **1.** *Tâcü'l-ʿaḳāʾid ve maʿdinü'l-fevâʾid.* İsmâiliyye'nin akîdesini 100 meselede anlatan ve Ârif Tâmir tarafından yayımlanan (Beyrut 1967, 1982) eserin İngilizce bir özetini W. İvanov *Creed of Fatımids* içinde neşretmiştir (Bombay 1936). **2.** *Kitâbü'z-Ẕaḫîre.* Tevhid, nübüvvet ve imâmet konularını ihtiva eden bu eseri Muhammed el-A'zamî yayımlamıştır (Beyrut 1971). **3.** *Risâletü cilâʾi'l-ʿuḳūl ve zübdeti'l-maḥṣûl.* Eser Âdil Avvâ tarafından *Müntehabâtü İsmâʿîliyye* içinde neşredilmiştir (Dımaşk 1958, s. 89-153). **4.** *Tuḥfetü'l-mürtâd ve ġuṣṣatü'l-eżdâd.* **5.** *Risâletü'l-îżâḥ ve't-taʿyîn (ve't-tebyîn).* **6.** *Risâle fî maʿne'l-(menâli'l-) ismi'l-aʿẓam.* Bu üç risâle Strohtmann tarafından *Erbaʿa kütüb İsmâʿîliyye* adlı eserde tahkik edilerek yayımlanmıştır (Göttingen 1943, s. 138-158, 159-170, 171-177). **7.** *Risâletü'l-mebdeʾ ve'l-meʿâd.* Henry Corbin tarafından neşredilmiştir (Tahran 1960). **8.** *er-Risâletü'l-müfîde.* İbn Sînâ'ya atfedilen *Kitâbü'n-Nefs*'e yapılmış bir şerhtir. **9.** *Dâmiġu'l-bâṭıl ve ḥatfü'l-münâḍıl.* Gazzâlî'nin *Feżâʾiḥu'l-Bâṭıniyye* adlı kitabına reddiye olan eseri Mustafa Gālib iki cilt halinde yayımlamıştır (Beyrut 1403/1982). **10.** *Muḫtaṣarü'l-uṣûl.* Ehl-i sünnete, Mu'tezile, Zeydiyye ve filozoflara ait görüşleri reddetmek maksadıyla yazılmıştır. **11.** *Mecâlisü'n-nuṣḥ ve'l-beyân.* **12.** *Dîvânü şiʿr.* İsmâilî imamları ve âlimlerinin medhine ve Yemen'de kendisinin yaşadığı olaylara dairdir. **13.** *Żiyâʾü'l-elbâb.* Felsefeye dairdir. **14.** *Lübbü'l-maʿârif.* **15.** *Lübâbü'l-fevâʾid.* **16.** *Mülḥiḳatü'l-eẕhân ve münebbihetü'l-vesnân.*

BİBLİYOGRAFYA :

İsmâil b. Abdürresûl el-Mecdû, *el-Fehrese* (nşr. Alinakī Münzevî), Tahran 1344 hş./1966, s. 41; Mustafa Gālib, *Kenzü'l-veled* [baskı yeri yok], 1979 (Dârü'l-Endelüs), s. 30, Mukaddime; a.mlf., *Dâmiġu'l-bâṭıl ve ḥatfü'l-münâḍıl,* Beyrut 1403/1982, Mukaddime, s. 19-24; Ârif Tâmir, *Tâcü'l-ʿaḳāʾid ve maʿdinü'l-fevâʾid,* Beyrut 1403/1982, Mukaddime, s. 7-9; Abbas Hamdânî, "The Tayyibi-Fatimid Community of the Yaman at the Time of Ayyubids Conquest of Southern Arabia", *Ar.S,* VIII (1985), s. 152-153; I. Poonaowala, "ʿAlī b. Muḥammad b. Djaʿfar", *EI² Suppl.* (İng.), s. 62.

 MUSTAFA ÖZ

ALİ b. MUHAMMED el-HERRÂSÎ

(bk. KİYÂ el-HERRÂSÎ).

ALİ b. MUHAMMED ez-ZENCÎ

(علی بن محمد الزنجی)

(ö. 270/883)

Hicrî III. yüzyılda Basra ve çevresinde isyan eden zenci kölelerin lideri.

Rey yakınlarındaki Verzenîn köyünde doğdu. Arap asıllı olup Sâhibü'z-zenc unvanıyla da tanınmaktadır. Dinî görüşleri daha ziyade Hâricîler'e yakın olmasına rağmen Şîîler'in desteğini sağlamak üzere Hz. Ali ve Hz. Fâtıma soyundan geldiğini ve isim zincirinin Ali b. Muhammed b. Ahmed b. Ali b. Îsâ b. Zeyd b. Ali b. Hüseyin b. Ebû Tâlib olduğunu iddia etmekte idi. Önce babası ile birlikte Azerbaycan'dan Irak'a geldi, bir müddet Sâmerrâ'da kaldıktan sonra 249 (863) yılında Bahreyn'e gitti.

Bu dönemde Basra ve çevresinde tarlalarda, tuzlalarda ve diğer ağır işlerde çok sayıda zenci köle çalıştırılıyordu. Son derece kötü hayat şartları içinde çalışan zenciler istismara müsait durumda idiler. Muhteris bir şahıs olan Ali b. Muhammed zenci köleleri, iyi yaşama şartları temin edeceğini vaad ederek çevresinde toplamayı başardı. Kâfi derecede kuvvetlendiğine kanaat getirince de 15 Şevval 255 (26 Eylül 869) tarihinde isyan etti. Zenci köleleri kışkırtarak efendilerini hapsettirip mallarına el koydurmak suretiyle duruma hâkim oldu. Taraftarlarının sayısı süratle artıyordu. Tuzlaların ortasında el-Muhtâre adı verilen yeni bir merkez kurdu. Bundan sonra komşu şehir ve köyleri yağmalamaya başladı. 19 Haziran 870'te Übülle'yi zaptederek halkını kılıçtan geçirdi. Yeni kölelerin katılmasıyla biraz daha kuvvetlenerek İran'ın güneybatısını ve bu bölgede yer alan Ahvaz'ı aldı. Bir yıl sonra Basra'ya girerek şehri yağmalattı. Halifenin gönderdiği kuvvetler birbiri arkasına mağlûp ediliyordu. 878 yılında eski ordugâh şehri Vâsıt düşünce Bağdat'ı tehdit etmeye başladı. Halife Mu'temid'in kardeşi ve nâibi Muvaffak büyük masraflar yaparak âsi zencilere karşı harekete geçti ve 881 yılı başlarında zencileri zaptettikleri yerlerden çıkararak el-Muhtâre'ye çekilmeye mecbur etti. Muvaffak, Ali b. Muhammed'e eman ve para vermeyi teklif ettiyse de o bu teklifi kabul etmedi. Bunun üzerine iki yıl kadar devam eden uzun bir muhasaradan sonra 11 Ağustos 883'te el-Muhtâre teslim oldu. Aynı yılın kasım ayında Ali b. Muhammed yakalanarak idam edildi ve cesedi Bağdat'ta halka teşhir edildi.

Ali b. Muhammed zenci köleleri kötü hayat şartlarından kurtaracağını vaad etmesine rağmen neticede onların durumunda herhangi bir değişiklik olmamış ve bu vaadler bir istismardan öteye geçmemiştir.

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. -- Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

BİBLİYOGRAFYA :

Taberî, *Târîḫ* (Ebü'l-Fazl), IX, 412, 415, 419, 423-435, 622, 636, 640, 642, 645, 647, 652, 663; X, 27, 32; Mes'ûdî, *Mürûcü'z-zeheb* (nşr. Yûsuf Esad Dağır), Beyrut 1965, IV, 155; Faysal es-Sâmir, *Şevretü'z-zenc*, Bağdad 1954; Hakkı Dursun Yıldız, *İslâmiyet ve Türkler*, İstanbul 1976, s. 161-164; B. Lewis, *Tarihte Araplar* (trc. Hakkı Dursun Yıldız), İstanbul 1979, s. 125-128; A. Popoviç, "Quelques renseigments inédits concernant Le Maitre des Zang Ali b. Muhammad", *Arabica*, XIII/2, Leiden 1965, s. 175-187.



HAKKI DURSUN YILDIZ

ALİ b. MUHASSİN et-TENÛHÎ

(bk. TENÛHÎ, Ali b. Muhassin).

ÂLÎ MUSTAFA EFENDİ

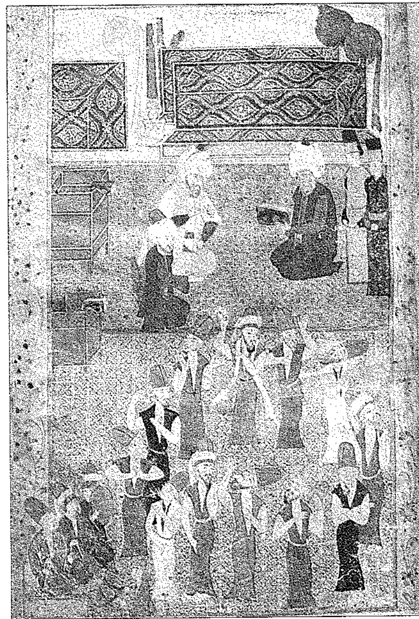
Gelibolulu Mustafa Âlî
(ö. 1008/1600)

Tarihçi, şair, çok yönlü ve zengin sayıda eser vermiş Osmanlı müellifi.

2 Muharrem 948 (24/25 Nisan 1541) gecesi Gelibolu'da doğdu. Medrese tahsili gördükten sonra yazdığı şiirlerle dikkati çekerek ilk eseri *Mihr ü Mâh*'ı sunduğu Şehzade Selim'e (II. Selim) divan kâtibi oldu. Mevki hırsından dolayı ne şehzade, ne de İstanbul'a giderek başvurduğu Kanûnî Süleyman onun müderrislik veya kadılık isteğini kabul ettiler. Şehzade Selim'in lalası Hüseyin Bey ile aralarının açılması üzerine, Konya'da iken tanıdığı şehzadenin eski lalası Mustafa Paşa'nın daveti ile divan kâtibi olarak önce Halep'e, sonra Şam'a gitti ve altı yıl bu vilâyette kaldı. Lala Mustafa Paşa Yemen serdarlığına tayin edilince onunla Mısır'a geçti. Mustafa Paşa'nın azli ve muhtemelen yazdığı mektuplar yüzünden teftişe uğraması üzerine Saruhan (Manisa) sancak beyi Şehzade Murad'a (III. Murad) sığınarak onun aracılığı ile affedildi. Burada iken, daha önce yazmış olduğu *Mihr ü Vefâ* ve *Nâdirü'l-mehârib*'i şehzadeye sunduğu gibi *Râhatü'n-nüfûs*'u onun emriyle genişleterek tercüme etti. Daha sonra İstanbul'a giderek *Heft Meclis*'i Sokullu Mehmed Paşa'ya sundu, ancak umduğu **zeâmet*** yerine kendisine Bosna beylerbeyi Ferhad Paşa'nın divan kâtipliği verildi. III. Murad'ın padişah olması üzerine (1574) İstanbul'a gitti ve ona bazı kasidelerle birlikte *Zübdetü't-tevârîh*'i sundu, fakat karşılığında bir memuriyet alamadığı için tekrar Bosna'ya dönmek zorunda kaldı.

Lala Mustafa Paşa Gürcistan ve Şirvan Seferi'ne serdar tayin edilince, onu Hoca Sâdeddin Efendi aracılığı ile divan kâtipliğine getirtti (1578). Bu sefer sırasında pek çok hadisenin yakın şahidi oldu; bir ara Mustafa Paşa vasıtası ile defterdarlık isteğinde de bulundu, fakat yine bir netice alamadı; nişancılık verilmesi hakkında bizzat padişaha müracaatı da kabul edilmedi. Nihayet Halep timar defterdarlığına tayin olundu. Ancak Mustafa Paşa'nın azli üzerine, bir müddet Trabzon'a gönderilen zahirenin ambarlanmasına ve nakline nezaret etmek zorunda kaldı. Bu görevinden sonra Halep'e gitti ve uzun süre burada bulundu. 1581'de Halep ve civarının askeriyle Van hududu muhafazası ile görevlendirildi. Ancak gözü daima yüksekte idi ve devamlı olarak halinden şikâyet ediyor, nişancılık yahut Mısır'da bir sancak beyliği istiyordu. İstanbul'a gelip *Nusretnâme* ile *Câmiu'l-buhûr* adlı eserlerini sunarak muradına erişmeyi beklerken Halep'teki görevinden de alındı (1583) ve iki yıl açıkta kaldı. 1585 yılı baharında Tebriz Seferi'ne çıkan Özdemiroğlu Osman Paşa tarafından Erzurum hazine defterdarlığına tayin edildi. Altı ay sonra Bağdat mal defterdarlığına nakledildi ise de kısa zamanda azledilerek İstanbul'a geldi ve uzun müddet yine açıkta kaldı. 1589'da Sivas defterdarlığına getirildi, ancak bu görev kısa bir süre sonra başkasına verildi. Temmuz 1592'de yeniçeri kâtibi, Ekim 1592'de defter emini, Ocak 1595'te tekrar yeniçeri kâtibi oldu. Yeni padişah III. Mehmed'den, telifine başladığı *Künhü'l-ahbâr* için bol kitap bulacağını umduğu Mısır defterdarlığına tayinini istedi. Fakat haremin nüfuzlu ağaları buna engel olduklarından Amasya sancak beyliği ve Rum defterdarlığı ile yetinmek zorunda kaldı. Çok geçmeden yanındaki kapıkulunun halka eziyeti sebebiyle Rum defterdarlığından alındığı gibi (Eylül 1595), Amasya sancak beyliğinden de Kayseri'ye nakledildi. Bu arada Şam beylerbeyiliğine tayin olundu, fakat görevine başlayamadı. Son olarak Cidde sancak beyliğine tayin edildi ve 1600 senesi başlarında Cidde'ye giderek, son eseri *Mevâidü'n-nefâis*'i padişahtan Mısır beylerbeyiliğini istemek üzere Mekke'de tamamladı. Muhtemelen 1600 yılında Cidde sancak beyi iken öldü.

Nusretnâme'de Âlî'nin Serdar Lala Mustafa Paşa ile Konya Mevlevîhanesi'ni ziyaretini tasvir eden bir minyatür (*Nusretnâme*, TSMK, Hazine, nr. 1365, vr. 36ᵃ)



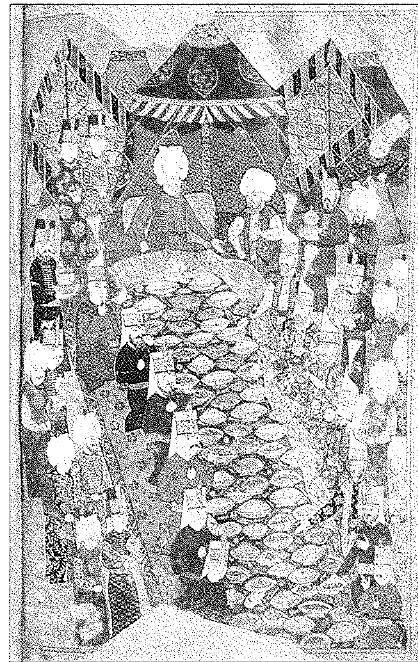
Resmî hizmetlerinde pek fazla dikkati çekmeyen Âlî, yoğun edebî faaliyeti ve bilhassa tarihçiliği ile büyük bir şöhret kazanmıştır. Çoğu bir mevki elde etmek için yazılmış irili ufaklı mensur ve manzum altmışa yakın eserin sahibi olduğu anlaşılmakta ise de isimleri kendisi tarafından verilen bazı kitapların nüshaları ele geçmemiştir.

Tarihle İlgili Eserleri. Yazılış yılı bakımından ilk tarih kitabı olan *Nâdirü'l-mehârib* (telifi: 1567-1569), Şehzade Selim ile Bayezid arasındaki Konya Savaşı'nı (1559) ve Selim'in cülûsuna kadarki olayları anlatır. Daha ziyade Farsça şiirlerle bezediği ve edebî kudretini göstermek için pek ağdalı bir dille yazmış olduğu eserin müellif nüshası Kahire'de Dârü'l-kütübi'l-Kavmiyye'dedir (Mecâmi' Türkî, nr. 2). Yine edebî hüner göstermek üzere yazdığı *Heft Meclis* de Kanûnî'nin Sigetvar Seferi ve ölümü ile II. Selim'in cülûsunu anlatmaktadır. Bu küçük risâle yayımlanmıştır (İstanbul 1316). Bosna beylerbeyi Ferhad Paşa'nın arzusuna uyarak Adudüddin el-Îcî'nin *İşrâku't-tevârîḫ*'ini *Zübdetü't-tevârîh* adıyla genişletip tercüme etmiştir. Eser peygamberler, sahâbe, mezhep imamları ve muhaddislerden bahseder. Lala Mustafa Paşa'nın divan kâtibi olarak hazır bulunduğu Gürcistan ve Şirvan Seferi ile Kars Kalesi inşaatı sırasında serdar adına yazdığı mektuplar ve bu devreye ait hadiselerin tasvirini *Nusretnâme* adlı eserinde toplamıştır. Öğrenci ve kâtiplere

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

inşâ sanatını öğretmek üzere sade bir dille kaleme aldığını belirttiği bu eserin tezhipli ve minyatürlü bir nüshası Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndedir (Hazine, nr. 1365). Nusretname'nin zeyli mahiyetinde olup Lala Mustafa Paşa'nın yerine serdar olan Koca Sinan Paşa'nın 1580'de Tiflis'i takviye için yaptığı Gürcistan Seferi'ni tasvir eden *Fursatnâme*'yi ise yeni serdarın emriyle yazmıştır (bu eserin Berlin Devlet Ktp. nüshası için bk. M. Götz, IV, 214-218). III. Mehmed'in sünnet düğününü (1582) nazmen tasvir eden *Câmiu'l-buhûr der Mecâlis-i Sûr* adlı eserini Halep defterdarlığı sırasında, yazı tarihi ile meşhur hattat, nakkaş, mücellit ve hat sanatından bahseden ***Menâkıb-ı Hünerverân**** ı ise Bağdat defterdarı iken (Nisan 1587) kaleme almıştır. Muhtemelen Hoca Sâdeddin Efendi'ye sunulmak üzere hazırlanan bu ikinci eser, İbnülemin Mahmud Kemal İnal tarafından Âlî'nin biyografisine dair geniş bir incelemeyle birlikte neşredilmiştir (İstanbul 1926). Dünyanın ve mahlûkatın yaratılışına dair efsane ve hurafeleri ise *Mir'âtü'l-avâlim*'de toplamıştır. Kâtip Çelebi tarafından şiddetle tenkit edilen bu eser, başı ve sonu eksik olarak yayımlanmıştır (İstanbul 1287). İlk Sivas defterdarlığından azlinden sonra Niksar'da bulunurken ele geçirdiği, Tokat dizdarı Ârif Ali'nin, İbn Alâ'nın ağır bir dille kaleme aldığı eserini ilâvelerle nazmettiği Dânişmend Gazi'nin gazâlarına ait menkıbevî kitabını, *Mirkātü'l-cihâd* adıyla ve süslü bir üslûpla yeniden yazmıştır.

Âlî'nin en önemli ve hacimli eseri ***Künhü'l-ahbâr****'ıdır. Âlî, 1000 - 1008 (1591-1599) yılları arasında oldukça sade fakat edebî bir dille yazdığı bu eseri, "rükün" adını verdiği dört bölüme ayırmıştır. İlk rükünde kâinatın yaratılışından, dağlar, denizler, sular ve iklimlerden; ikinci rükünde peygamberler ve İslâmî Arap tarihinden bahseder. Üçüncü rükün Türk ve Moğol tarihlerine ayrılmıştır. Hacim itibariyle diğer üç rükünden daha geniş olan dördüncü rükün ise başlangıcından Safer 1005'e (Ekim 1596) kadarki Osmanlı tarihi ile devlet adamları, âlim ve şairlerinin biyografilerini içine alır. Eserin başında zikrettiği 130 kitap -*Mir'âtü'l-memâlik* ve *eş-Şekā'ik̮u'n-nu'mâniyye* gibi bir ikisi hariç- ilk üç bölümün kaynağı olup dördüncü rüknün, tam metni Leiden Üniversitesi Kütüphanesi nüshasında bulunan önsözünde (Jan Schmidt tarafından neşri: *Mustafâ 'Âlî's Künhü'l-ahbâr and its Preface according to the Leiden Manuscript*, İstanbul 1987) Âlî, ilk Osmanlı tarihçilerinden Âşıkpaşazâde, Rûhî ve Neşrî'yi ismen belirtir. İdris ve Kemalpaşazâde'nin Osmanlı tarihi yazmaya memur edilişini kaydederek Kanûnî devri müverrihlerinden Koca (Celâlzâde Mustafa) ve Küçük Nişancı'yı (Ramazanzâde Mehmed) ehemmiyetle işaret eder. Ayrıca Hoca Sâdeddin Efendi'nin Türkçe tarih telifinde seleflerinden üstün olduğunu belirterek muasır şehnâmecilerden Lokman ve Nutkî'yi şiddetle tenkit, Tâlikîzâde'yi ise takdir eder. Âlî, bunlardan başka, nüshaları henüz bilinmeyen -Şihâbî'nin manzum Yemen *Fetihnâme*'si, Yetim Ali Çelebi'nin *Lüccetü'l-ebrâr*'ı, Yûsuf Sinâneddin'in *Risâle-i Bâbiyye*'si gibi- eserleri, biyografi için *Şakā'iku'n-nu'mâniyye* ile şuarâ tezkirelerini, kendi eserlerini kullanır, zaman zaman da görüp duyduklarını ilave eder. Yer yer sübjektif ve tarafgir hükümlerine rağmen bazı isabetli tenkidî düşüncelere de yer vermesi eserin kıymetini arttırmıştır. *Künhü'l-ahbâr*'ın hilkatten İstanbul'un fethine kadar olan kısmı, rükün tertibine uyulmaksızın beş cilt halinde yayımlanmıştır (İstanbul 1277-1285). Yazmaları muhtelif parçalar halinde çeşitli kütüphanelerde bulunmaktadır. Sonu itibariyle tam olan nüshaları, Nuruosmaniye (nr. 3409), Topkapı Sarayı Müzesi (III. Ahmed, nr. 3083) ve Süleymaniye (Hâlet Efendi, nr. 598) kütüphanelerindedir. Safer 1007'de (Eylül 1598) ise bu eserin hulâsası mahiyetinde, çeşitli devletlerin terakki ve inhitat sebeplerinden bahseden eseri, *Fusûlü'l-hal ve'l-akd ve usûlü'l-harc ve'n-nakd*'i Arapça ve Farsça inşâya, secili nesre iltifat etmeyen oldukça sade bir dille kaleme almıştır. Müellifinin ölümünden sonra meşhur olan, otuz iki fasıl ile bir zeyil ve hâtimeden ibaret eserin sadece üç faslı yayımlanmıştır (bk. İbnülemin, s. 62). Âlî'nin tarihe dair eserlerinin sonuncusu *Hâlâtü'l-Kāhire mine'l-âdâti'z-zâhire* olup Rebîülevvel 1008'de (Eylül 1599) yazılmıştır. Mısır'ın eski ve yeni tarihinden, ülkeye hâkim olan sülâlelerden ve yazılış tarihine kadar hizmette bulunan Osmanlı valilerinden bahseden eser neşredilmiştir (A. Tietze, *Mustafā 'Ālī's Description of Cairo of 1599*, Wien 1975).



Nusretnâme'den Âlî'nin Lala Mustafa Paşa'yı ziyaretindeki ziyafeti gösteren minyatür (vr. 34b)

Âlî'nin diğer eserleri arasında ahlâk, siyaset ve âdâba dair olanlar önemli yer tutar. Zilkade 989'da (Aralık 1581) Halep'te yazdığı *Nushatü's-selâtîn*, hükümdarlar için gerekli vasıf ve şartları belirten bir siyasetnâme olup A. Tietze tarafından neşredilmiştir (*Mustafā 'Ālī's Counsel for Sultans of 1581*, I-II, Wien 1979, 1982). *Mehâsinü'l-âdâb* da siyasetnâme niteliğinde bir eserdir. III. Murad'ın arzusu üzerine 995'te (1587) İstanbul'da devrinin muaşeret, ahlâk ve âdetlerini belirten ve metni M. Şeker tarafından yayımlanan ("'Âlî'nin Kavâidü'l-mecâlis'i-Tahlil denemesi ve metin neşri" *DÜİFD*, İzmir 1989, V, 288-333) *Kavâidü'l-mecâlis*'i kaleme almış, bu eseri hayatının sonlarına doğru genişleterek tamamlamıştır. Âlî, *Mevâidü'n-nefâis fî kavâidi'l-mecâlis* adlı bu sonuncu eserinde umduğu mevkilere gelemeyişin verdiği kırgınlıkla devlet teşkilâtının bozukluğunu, çeşitli sınıfların âdet ve yaşayışlarını acı bir dille tenkit etmiştir. Eser, açık mübalağalarına rağmen, XVI. yüzyıl Osmanlı sosyal hayatını aksettiren benzeri az bulunur kıymetli kaynaklardan biridir (tıpkıbasım, İstanbul 1956). *Hilyetü'r-ricâl*'de ise velîler, Melâmîler ve hadisçilerden bahseder. III. Murad'a sunduğu *Nevâdirü'l-hikem*'de kendince nâdir ve orijinal bilgiler toplamıştır (tahlili için bk. C. Fleischer, *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes: Festschrift Andreas Tietze*, LXXVI, 103-109). Ayrıca *Tuhfetü's-sulehâ* ve İmam Gazzâlî'nin *Eyyühe'l-veled* adlı risâlesinin tercümesi de bu gruba girer. *Zübdetü'l-evrâd* ise bazı duaları içine alır. Âlî, padişah ve-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

ya nüfuzlu kimseleri öven bazı risâleler de yazmıştır. III. Murad'ın faziletinden bahseden *Câmiu'l-kemâlât,* Şehzade Osman'ın doğumunun eşref saate rastladığını nücum ilmine göre inceleyen *Ferâidü'l-vilâde* bunların belli başlılarını teşkil eder.

Aynı zamanda hattatlığı da olan Âlî, geniş kültürü ve edebî kudreti dolayısıyla pek çok eser vermiş olmasına rağmen mevki ve servet hırsı, kibir ve gururu, kimseyi beğenmemedeki ifratı yüzünden devrinde sevilmemiş ve istekleri geri çevrilmiştir. Bu da onu çevresine karşı küskün ve mütecaviz yapmıştır. Mevki için ölçüsüz dalkavukluklara başvurmuş, menfaat bekleyip göklere çıkardığı bir kimseyi - isteğini yerine getirmediği için - düşkünlüğünde ağır bir dille yermekten çekinmemiştir. Bütün bu ruhî çalkantılar arasında verdiği hükümleri kontrol güç ise de özellikle tarihle ilgili eserleri, XVI. yüzyıl Osmanlı Devleti tarihi için emsalsiz ve zengin malzeme ihtiva eden kaynaklarımızdandır.

BİBLİYOGRAFYA :

BA, *MD,* nr. 73-74; Âlî, *Künhü'l-ahbâr,* Nuruosmaniye Ktp., nr. 3409, vr. 270b; Selânikî, *Târih,* İÜ Ktp., TY, nr. 6027, vr. 126b vd., 171a, 176a; *Keşfü'z-zunûn,* II, 1269; Bursalı Mehmed Tâhir, *Müverrihîn-i Osmâniyyeden Âlî ve Kâtib Çelebi'nin Terceme-i Halleri,* Selânik 1322; *Osmanlı Müellifleri,* III, 85 vd.; İbnülemin, *Menâkıb-ı Hünerverân* [Âlî], Mukaddime, s. 3-132; Hammer (Atâ Bey), VII, 249, 287 vd.; Nihal Atsız, *Âlî Bibliyografyası,* İstanbul 1968; M. Götz, *Türkische Handschriften,* Wiesbaden 1379, IV, 214-218; Babinger (Üçok), s. 141-148; C. H. Fleischer, *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire, the Historian Mustafā ʿĀlī (1541-1600),* Princeton 1986; a.mlf., "Muṣṭafa ʿĀlī's Curious Bits of Wisdom", *WZKM,* LXXVI (1986), s. 103-109; Mustafa İsen, *Gelibolulu Mustafa Âlî,* Ankara 1988; M. Cavid Baysun, "Müverrih Âlî'nin Mevâidü'n-nefâis fî kavâidi'l-mecâlis'i Hakkında", *TD,* 1/2 (1950), s. 389-400; R. Walsh, "Müverrih Âlî'nin Bir İstidanâmesi", *TM,* XIII (1958), s. 130-140; A. Tietze, "Muṣṭafā ʿĀlī of Gallipoli's Prose Style", *Ar. Ott.,* V (1973), s. 297-319; a.mlf., "Mustafā ʿĀlī on Luxury and the Status Symbols of Ottoman Gentelmen", *Studia Turcologica Memoriae Alexii Bombaci Dicata,* Napoli 1982, s. 577-590; K. Süssheim, "Âli", *İA,* I, 304-306; a.mlf. – R. Mantran, "ʿĀli", *EI*[2] (İng.), I, 380-381.



BEKİR KÜTÜKOĞLU

Edebî Yönü. Çeşitli sahalardaki geniş kültürünü aksettiren eserlerinin zenginliği ve bunlardaki görüşlerinin hususiyet ve farklılığı ile XVI. yüzyılın en dikkate değer kalem sahiplerinden biri olan Âlî'nin tarihçiliği yanında, şair ve bir nesir üstadı olarak ağır basan edebiyatçı tarafı da vardır. Kendisini önce şiir ve edebiyat sahasında tanıtmış olduğu gibi ömrünün sonuna kadar da bu yoldaki faaliyetlerini sürdürmüştür. Divanlar dolduran şiirleri dışında, değişik konularda manzum eserler ortaya koyduktan başka nesirle olan yazılarının aralarına büyüklü küçüklü manzum parçalar katmaktan geri kalmamış, mensur eserlerine ayrıca zamanının anlayışına göre edebî bir kisve vermeye dikkat etmiştir.

Gelibolu'dan on altı yaşında geldiği İstanbul'da hemşehrisi ve hocası müderris şair Sürûrî ile Hayâlî gibi devrin önde gelen üstatlarından edebî terbiye alan genç Mustafa, o yaşlarda önce Çeşmî mahlası ile şiir yazmaya başlamış, az sonra ise bütün hayatına hâkim olan yükselme ihtirası ve kendini herkesten üstün görme duygusuna uygun düşen Âlî mahlasında karar kılarak bütün eserlerini bu ad ile vermiştir.

Henüz yirmi iki yaşında iken, daha iki yıl önce kendisine divan kâtipliği kapısını açan *Mihr ü Mâh* ile birlikte *Enîsü'l-kulûb* ve *Mihr ü Vefâ* gibi üç edebî eserin sahibi bulunan Âlî, aşk macerası konularından, hikâyelerden uzaklaşmaya başlayarak sanatını *Tuhfetü'l-uşşâk*'tan bu yana tarihe, sosyal muhteva ve kültür ağırlıklı konulara yöneltir.

Şiiri her türlü duygu ve düşüncelerini ifadeye uygun bir zemin olarak gören Âlî, ardarda divanlar teşkil edecek kadar yeni manzumeler yazmaya devam ederken bir yandan, değişik sahalarda sayısı yıldan yıla artan eserlerini meydana koyar. Konu dairesi halka halka genişleyen bu eserlerin zaman zaman isimleri ve bilhassa sayıları ile dökümünü yapmaktan hoşlanan Âlî, memuriyet ve mevki elde etmek dileği ile hükümdar ve yüksek makam sahiplerine sunduğu manzume, eser ve mektuplarında dirayetinin ve memlekete olan hizmetlerinin bir senedi olmak üzere eserlerinin sayısına işaret etmektedir. Hele bunlar içinde *Nushatü's-selâtîn*'in hemen bütünü ile dördüncü bölümü âdeta eserlerinin devrelere göre ayrılmış bir tarihçesidir. Yaşı kırkı bulduğunda on yediye varmış olan eserlerinin sayısı 1001 (1593) yılına ait dökümünde yirmi sekize, 1006'da (1598) elliye yükselir. Adlarını vermedikleri veya daha sonra yazdıkları ile bu altmışa varır. Cilt diye bahsettiği bu eserler arasında *Gül-i Sadberk, Kırk Hadis Tercümesi, Subhatü'l-inâbe* adlı terkibibendi gibi hacmi beş on yapraktan öteye geçmeyenlerin de bulunduğunu unutmamak gerekir. Âlî, *Künhü'l-ahbâr*'da 1005 (1597) yılına ait bir liste verirken sayısını elli olarak gösterdiği eserlerinden otuzunun kitap, yirmisinden fazlasının da risâle olduğunu söylemek suretiyle konuya açıklık getirir. Terkib ve terciibend, kaside yollu uzunca bazı manzumelerine hususi birer ad koymaktan hoşlanan Âlî'nin böyle yazılarından müstakil bir eser gibi bahsedilmiştir.

Şairliği. Hayatının sonuna kadar şiir vadisinde kalem yürütmüş olmasına karşılık "asırlarca süren" şöhreti nesir sahasındaki eserlerinden gelen Âlî dördü Türkçe, biri Farsça beş divan sahibi olmak gibi çok verimli bir şair hüviyeti gösterirse de bu şiir zenginliği kendisine çağdaşı Bâkî, Nev'î gibi şairler safında bir yer temin etmemiştir. Âlî, divan şiirinin estetik disiplinine onun büyük temsilcileri derecesinde bağlı kalmayarak oldukça serbest, tabiiliğe ve yaşanan hayata daha yaklaşan bir yol tutmuştur. Divan şiirinin mazmunlarını zaman zaman alışılmış olanın dışına çıkarıp beklenmeyen şekillere döken üslûbu, çözük ifadesi ile Âlî devrinde yadırganmıştır. Çok rahat ve ifade tekniği kuvvetli bir şiir söyleme kabiliyeti gösteren Âlî'nin orijinal ve farklı tarafı da asıl buradadır. Divan şiiri onda, esas geleneğinin hep etrafında döndüğü aşk dışında ferdî hayatın başka hadise ve meselelerine de açılmıştır. Âlî sadece aşk konusunda kalmayarak uğradığı haksızlıkları, kendinden esirgenen vazife ve makamlara ulaşamayışı, azillerle bir köşeye atılıp unutuluşu gibi hayat arızalarını, yükselme ihtirasının doğurduğu duyguları, devamlı ve gittikçe artan bir ölçüde şiire getirmiştir. Divanındakilerden başka, mensur eserlerindeki manzum parçalarda da siyaset, ahlâk ve tarih sahasındaki kitaplarında ifadesini bulan sosyal görüş ve tenkitlere şiirini tahsis eden Âlî, bu konuda sayısı mühim bir yekûn tutan bu manzumeleriyle divan edebiyatının sosyal muhtevası en fazla ve kuvvetli bir şairi olarak belirir. Kendi ferdî sıkıntı ve şikâyetlerinden hareketle zamanının devlet idaresi yanında müesseseler ve cemiyet düzenindeki bozulmayı dile getiren bu şiirleri Âlî'ye çöküş çağının habercisi bir sosyal şair olmak hüviyetini kazandırır. Kırk yaşına doğru şiirinde devir ve cemiyetle ilgili karamsar duygu ve görüşler daha artan bir şekilde kendini hissettirmeye başlar. Bu, bazan 989 (1581-82) sıralarında yazıldığı sanılan "Hulâsatü'l-ahvâl der letâfet-i mevâiz-i Sahîhü'l-hâl" adlı

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

247 beyitlik terciibendinde olduğu gibi hükümdarlık müessesinden başlayıp vezirler, ulemâ, tarikat şeyhleri, şairler, beylerbeyiler, zeâmet sahipleri ve tüccarlara kadar her sınıfı ile cemiyetteki bozulmayı acı bir mizah içinden aksettiren toplu bir ifadesini bulur. Bunun gibi, 998-999 (1590-1591) yılları arasına ait olduğunu tesbit ettiğimiz "bol" redifli altmış dokuz beyitlik uzun bir manzumesinde de devrinde devlet ve cemiyet hayatının bütün kesimlerinde gördüğü umumi bozuluşu İstanbul'u merkez alarak geniş bir tablo içinde göstermek istemiştir. Elli yaşına girdiği devrede ise hayatında umduğu, kendini lâyık gördüğü bir noktaya ulaşamayışın doğurduğu ruh hali ile cemiyette ve değer ölçülerindeki bozuluşun duygu ve reaksiyonları artık şiirini bırakmayan konular haline gelir.

Âlî'nin belirtilmesi gereken bir başka tarafı da divan şiirinde "hamâsiyyât" denilen cengâverlik ve savaş ile ilgili duygu ve konulara en fazla yer vermiş bir şair oluşudur. Sekiz sene müddetle Bosna ve civarında vazife görürken Balkanlar'da, daha sonra Lala Mustafa Paşa'nın maiyetinde İran'a karşı seferlerde çeşitli harp sahnelerine şahit olduktan başka bunların bir kısmına da fiilen iştirakinden dolayı devlete kalemi yanında kılıcı ile de hizmet ettiğinden bahseden Âlî, başka divan şairlerinde rastlanmayan ölçüde savaş şiirleri kaleme almıştır.

İyi bir müşahedeci tarafı olduğundan Âlî'nin şiirlerinde kuvvetli bir tasvir kabiliyeti görülür. Bu yönünü bilhassa aksettiren tabiatla ilgili ifadelerinde kış şiirlerinin çokluğu ayrıca dikkati çeken bir husustur. Öte yandan Mevlânâ ve Mevlevîliğe karşı sevgisini zaman zaman dile getiren Âlî'nin şiirlerinde ölüm ve mezarla ilgili unsurlar da kendisini çok hissettirir. Bir mersiye şairi hüviyetini gösteren Âlî'nin bu yoldaki manzumeleri yüksek tabakaya mensup kimselerden çok kendi hayatına girmiş insanlar ve sevgililer etrafındadır. Onun Kerbelâ ve Muharrem mersiyeleri ise bu vadide ayrı bir daire teşkil eder.

Dil ve ifade bakımından da farklılıklar gösteren Âlî, şiire gözden kaçırılamayacak, dikkate değer bir redif zenginliği getirmiş, başkalarının kullanmaya cesaret edemediği, alışılmamış sözleri ve deyiş şekillerini denemiştir. Üslûp ve ifadesini, Türkçe'nin sonraki asırlarda çoğu arka planda kalacak birçok nâdir sözlerine açıp bunları işlemesi de Âlî'nin şiirde bir başka yönüdür. Âlî'nin, kolay ifade edilemeyecek bazı duygu ve halleri yakalayan kuvvetli söyleyişleri dikkat çekicidir. Ancak çok yazdığı için bir kısım şiirlerinde alelâdeliğe düşmekten de kurtulamaz.

Erzurum defterdarlığında bulunduğu sırada onun Nef'î'nin yetişmesi üzerinde tesiri olmuş, kendisine bu mahlas bizzat Nef'î'nin "Suhân" redifli manzumesinde belirttiği gibi Âlî tarafından verilmiştir (İbnülemin, s. 129; a.mlf., "Nef'î'ye Dâir", *TTEM*, nr. 19 (90), 1 Haziran 1928, s. 159-160). Âlî'nin *Câmi ͨu'l-buḥûr, Şerḥ-i Ebyât-ı Câmî* gibi bazı Farsça teliflerinin ortaya çıkmasında Nef'î'nin bir rolü bulunduğu görülmektedir.

Eserleri. 1. Türkçe Divanlar. Âlî'nin Türkçe dört ayrı divanı olup bunlardan ilkini 975'te (1567) tertip etmiştir. Bunun kardeşi tarafından istinsah edilmiş nüshası, Âlî'nin el yazısı ile Cemaziyelevvel 975 sonunu (Kasım / Aralık 1567) gösteren ferağ kaydını taşımaktadır (Millet Ktp., Ali Emîrî, Manzum, nr. 271). Bu ilk tertip divanın, Abdülmecid zamanında istinsah edilmiş ve arada gazel sayısı fazlalaştırılmış bir nüshası Beyazıt Devlet Kütüphanesi'ndedir (nr. 5665). İstinsah tarihi 1033 (1624) olan, önsözü başka ve şiir sayısı daha az bir nüshası da İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ndedir (İbnülemin Kitapları, nr. 3367). Bu nüshanın 975 (1567-68) tarihini taşıyan oldukça kısa önsözü, 982'de (1574) ikinci divanına koyacağı önsözün çok değişik ve küçük bir ilk taslağı durumundadır. Bu nüshaya karışmış görünen III. Murad'la ilgili bir kaside sonraki divanında yer almaz. Her üç nüshadaki tarih manzumeleri 969-974 (1561-1567) yıllarını içine alır. Bu divanın çoğaltılmadığını sanan Fleischer'in Kahire'de Dârü'l-kütübi'l-Kavmiyye'dekinden başka bir nüshası bulunmadığını söylemesi yanlıştır (*Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire*, s. 38, 68). Divanın bu tertibinde bulunan seksen altı beyitlik "Şehrengiz Berây-ı Ḫûb-rûyan-ı Gelibolu" adlı şehrengizini Âlî diğer divanlarına almamıştır.

Âlî Türkçe ikinci divanını III. Murad tahta çıktığında onun adına 982'de (1574) Banyaluka'da iken tertip ederek *Vâridâtü'l-enîka* diye adlandırmıştır. Başına ilk divanındakinden başka bir önsöz koyduğu divana, arada yazdığı yeni şiirlerle yeni hükümdar hakkındaki kasideleri yanında, ilk divanından onu kaside, 142'si gazel olmak üzere 146 kadar manzumeyi de aynen, bazan ufak değişikliklerle dahil etmiştir. Tertip tarihini bütün nüshalarda 982 (1574) olarak belirten önsözüne karşılık Âlî bunu *Nushatü's-selâtîn*'de 988 (1580) şeklinde göstermekle açık bir çelişkiye düşer. Âlî'nin nüshaları en yaygın olan divanı bu olmuştur. Bu divanına sonraları 988 (1580) yılına kadar yazdığı şiirleri ilâve ettiği gibi çeşitli istinsahları sırasında başkaları tarafından, üçüncü ve dördüncü divanlarında rastlanan çok sonraki tarihlere ait parçalar da katıştırılmıştır. Bunlar içinde en zenginleri İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ndeki (TY, nr. 695) 1054 (1644) tarihli nüsha ile şair Cevrî'nin 1055'te (1645) istinsah ettiği nüshadır (Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 1107). *Vâridâtü'l-enîka*'nın şiir sayısı daha sınırlı nüshaları da Süleymaniye Kütüphanesi (Fâtih, nr. 3582) ve İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi (TY, nr. 651; 1699/7; 2789/4) yazmalarıdır.

Âlî'nin Türkçe divanlarının üçüncüsü ise 988'den (1580) 1000 yılının başına (Ekim-Kasım 1591) kadar geçen zaman içinde yazdıklarını toplayan *Lâyihatü'l-hakîka*'dır. İstanbul'da 1000 Muharreminde (Ekim-Kasım 1591) tertiplediği bu divana koyduğu yeni önsöz, Âlî'nin bu devrede içinde bulunduğu ruh halini de aksettirmektedir. Bugün İstanbul kütüphanelerinde rastlanmayan bu divanın Dârü'l-kütübi'l-Kavmiyye'de *Vâridâtü'l-enîka* ile birlikte aynı ciltte bulunan nüshası ilk defa Fleischer tarafından haber verilmiştir (*Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire*, s. 13, 90, 138, 317; krş. Hilmî ed-Dağıstânî, *Fihristü'l-kütübi't-Türkiyyeti'l-mevcûde fi'l-Kütübḫâneti'l-Ḫidîviyye*, Kahire 1306, s. 148). Bu divanın baştan sadece kaside ve terkibibendleri içine alan kısmı ile eksik bir nüshası British Museum, Or. 3289'daki mecmuadadır (vr. 1^b-57^b; krş. Rieu, *Catalogue*, s. 262).

Âlî'nin bu divanını tamamladığı 1000 (1591) tarihinden ölümüne kadarki şiirlerini toplayan dördüncü divanı ise şair Hisâlî tarafından tertip edilmiştir. Buradaki bazı şiirlerin başında nerede, ne vakit ve ne münasebetle yazıldıklarına dair bir kısmı Âlî'nin ifadesiyle olan kayıtlar görülmektedir. Dördüncü divanın tek nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ndedir (TY, nr. 768).

2. Farsça Divan. Âlî'nin muhtelif eserlerinde söz ettikten başka içinden örnekler de naklettiği bu divan henüz ele geçmemiştir. Bazı kayıtlardan, onun bu

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.



Âlî Mustafa Efendi'nin ilk divanının kardeşinin el yazısı ile yazılmış nüshasının ilk iki sayfası (Millet Ktp., Ali Emirî, Manzum, nr. 271)

divanını kırk yaşından önceki devrede meydana getirdiği anlaşılıyor. Eserlerinde sık sık rastlanan parçalar Âlî'nin Farsça şiirlerinin az olmadığını göstermektedir. Âlî daha sonraki yıllarda da Farsça şiirler yazmaya devam etmiş, hatta bazı büyük İran şairlerine yaptığı nazîreleri derleyen eserler dahi ortaya koymuştur.

3. *Mihr ü Mâh.* Geçirmiş olduğu bir aşk macerasının tesiriyle 968'de (1561) yazıp Konya'da Şehzade Selim'e (II. Selim) ithaf ettiği bu ilk eserinde klasik mesnevi konularından birini işlemiştir. Kınalızâde Hasan Çelebi'ye gönderdiği yazısında, ondan verdiği örnekle ilgili ifadesinin yanlış anlaşılması sonucu, bu mesnevi sadece na't ve kasidelerden ibaret bir eser sanılmıştır. Yakın zamanlara kadar kayıp zannedilen 1164 beyitlik bu küçük hacimli kitabın Süleymaniye Kütüphanesi'nden (İsmihan Sultan, nr. 342) başka British Museum'da da (Or. 7475) bir nüshası vardır. Âlî'nin *Künhü'l-ahbâr*'da belirttiğine göre mesnevi, telifinden az sonra İranlı şair Zeyrekî tarafından Farsça'ya tercüme edilip Adana Valisi Ramazanzâde Pîrî Mehmed Paşa'ya ithaf edilmiştir.

4. *Tuhfetü'l-uşşâk.* Şehzade Selim'in divan kâtibi olduktan sonra 969'da (1562) Kütahya'da yazarak ona sunduğu 3034 beyitlik fikrî konuda bir mesnevidir. Çeşitli merhaleleri ile mecazi aşkı ele alıp aşk ahlâkını işlediği bu eserini, Nizâmî'nin *Mahzenü'l-esrâr*'ı ve onun birer nazîresi olan Hüsrev-i Dihlevî'nin *Matla'u'l-envâr*'ı ile Câmî'nin *Tuhfetü'l-ahrâr*'ı yolunda ve onların teşkil ettiği diziyi tamamlamak üzere kaleme aldığını belirtir. Baş tarafında tevhid ve na't olarak tercî adı ile büyüklü küçüklü çok sayıda manzumenin yer aldığı eser, kendisine örnek olan üç eserdeki gibi "makale" adı verilmiş ve sonlarında birer kısa hikâye ile, ayrıca her birinde Allah'ın değişik sıfatlarından birine dair birer münâcât bulunan yirmi bölümden meydana gelir. Bayram hediyesi yapmak dileği ile iki ayda tamamladığını belirttiği eserinde, daha yirmi iki-yirmi üç yaşlarında iken değerinin bilinmediğinden, akranı arasında lâyık olduğu yeri bulamadığından şikâyete başlayan Âlî'nin Şehzade Selim'den kendisine mahlası gibi yüksek bir yer isteyişi dikkat çekicidir. Otuz yaşında yeniden ele aldığı anlaşılan ve yakın zamanlara kadar kayıp sanılan eserin nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir (Çelebi Abdullah, nr. 277).

5. *Mihr ü Vefâ.* 970'te (1563) Konya'da yazıp Şehzade Selim'e ithaf ettiği ikinci aşk mesnevisidir. Âlî, 7000 beyit olduğunu belirtip bazı örnekler verdiği eserinin Kanûnî devri şairlerinden Mustafa Çelebi'nin aynı ad ve aynı vezindeki mesnevisinin taklidi sayılmamasını ister. Bugüne kadar kütüphanelerde bulunamayan eserin baş kısımlarını ihtiva eden bir nüshası Vasfi Mahir Kocatürk'ün eline geçmiştir.

6. *Enîsü'l-kulûb.* Âlî'nin sanatkârane nesir yolunda ilk denemesi olan ve 970'te (1563) Şam'da yazmaya başladığı bu eser, *Hümâyunnâme* örnek alınarak "kıssa" adı altında 100 hikâye ve bunların her birinin sonunda da "hisse" başlıklı on beyitlik 100 yorum kısmı olmak üzere tertip edilmiştir. Kayıp bilinen eserin baştan kırk dokuz kıssalık kısmını içine alan bir nüshası Berlin Staatsbibliothek yazmaları arasında bulunmaktadır (H. Sohrweide, *Türkische Handschriften,* Wiesbaden 1981, V, nr. 279). Âlî'nin Kınalızâde Hasan Çelebi'ye gönderdiği yazıda eserin tertibi ile ilgili ifadesindeki "sad kıssa" ve "sad hisse" sözleri yanlış anlaşılarak onun başka iki eserinin adı sanılagelmiştir. Eser Hanna Sohrweide tarafından ortaya çıkarılıp tanıtılmıştır ("Das Enīs El-Qulūb. Ein Verschollenes Werk des Historikers Mustafā 'Ālī", *TTK Bildiriler VIII,* Ankara 1981, II, 983-991).

7. *Riyâzü's-sâlikîn.* İkinci kitabı *Tuhfetü'l-uşşâk*'tan itibaren fikrî konulara alâkasının daha da kuvvetlendiğini gösteren bu esere Âlî Şam'da yirmi iki yaşında iken 970'te (1563) başlamış, 983'-te (1575-76) tekrar ele alarak bitirmiş, 998'de (1590) yeni ve son şeklini vermiştir. Her biri on fasla ayrılan üç ana bölümden meydana gelen, arada nesir parçalarındakiler de dahil, 2802 beyitlik eserde dinî yaşayışın temel esasları ile nefis terbiyesi ve ahlâk yönünden tasavvuf konu edinilmektedir. Eserin sadece Beyazıt Devlet Kütüphanesi'ndeki (nr. 1916) nüshası bilinmektedir.

8. *Ravzatü'l-letâif.* Âlî'nin fikrî konuları nazım yolu ile işleyen çalışmalarından bir diğerini teşkil eden bu eser, kendisinin haber verdiğine göre yine tasavvufa dair olup 3000 beyittir. Kınalızâde'ye gönderdiği yazıda bahis konusu ettiği ve 985'ten (1577) önce yazıldığı anlaşılan eserin nüshası bilinmemektedir.

9. *Sadef-i Sad-güher.* Âlî'nin taşrada geçen on sekiz yıllık gurbet hayatı sırasında yeniden görmek fırsatını bulamadığı Gelibolu'yu nice yıllar sonra 1001'de (1593) elli üç yaşında ziyaret ettiğinde, buranın münevver kişilerine bir hediye olmak üzere seçme 100 şiirini bir araya getirmek düşüncesiyle hazırladığı bu eseri daha çok 261 beyit tutan önsözü ile mühimdir. Bu kısımda, Gelibolu'da yerleşmiş veya burada yetişmiş meşhur şahsiyetler ve buralı şairlerle kendi ailesinden bahseden, ayrıca o zamana kadar yazdığı eserleri de haber veren Âlî, bir başka sebep olarak edebiyatımız hakkında kendini bu eseri meydana getirmeye sevketmiş tenkidî görüşünü açıklamaktadır. Güzel şiirin az olduğunu belirterek Hayâlî, Fevrî, Necâtî ve Zâtî gibi şöhretlerin divanlarında güzel denmeye değer gazel sayısının otuzdan kırktan öteye geçmediğini, şairlerimizde aranacak olursa gerçek mânada halis şiirin 100'e bile varamayacağını ileri sürer. Buna karşılık, kendi şiir ve sanatını başkalarınınkinden üstün tutan bir düşün-

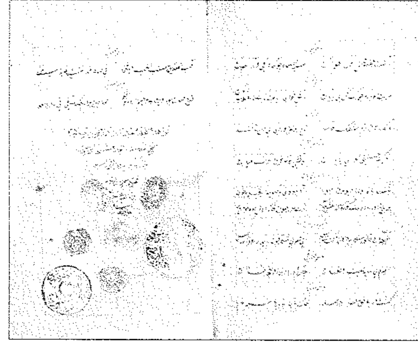
Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

ce ile, iki divanından 100 seçme gazelini bir araya getirip bu eserinde okuyucuya sunmak istediğini ifade eder. *Vâridâtü'l-enîka* ile *Lâyihatü'l-hakîka*'dan yapılmış bu seçmelerin Millet Kütüphanesi'ndeki (Ali Emîrî, Manzum, nr. 978) nüshasında mevcut gazel sayısı seksen yedidir. İstanbul Arkeoloji Müzesi Kütüphanesi'ndekinden (nr. 274) başka Ankara Genel Kitaplık'ta da (nr. 433) bir nüshası vardır.

10. *Gül-i Sad-berk.* Aynı düşünceyle tertiplediği bu küçük eserde de Âlî gazellerinden seçme 100 matlaı bir araya getirir. Millet Kütüphanesi'nde (Ali Emîrî, Manzum, nr. 1108, s. 286-290) yer alan nüshasında 100 yerine kırk sekiz beyit görülmektedir.

11. *Subhatü'l-abdâl.* Âlî'nin 993-1000 (1585-1591) yılları arasında yazdığı Kerbelâ şiirleriyle Muharrem mersiyelerini toplayan 1002'de (1593) tertiplenmiş bu eser üç mesnevi, bir terciibend, sekiz gazel ve iki kıta olmak üzere on dört manzumeden meydana gelmiştir. İçindeki mersiyelerin en uzunu, Âlî'nin 1585'te defterdar olarak Bağdat'a gittiğinde Kerbelâ'yı ziyareti münasebetiyle kaleme aldığı kırk yedi beyitlik mesnevi ile otuz beş beyitlik terciibenddir. Millet Kütüphanesi (Ali Emîrî, Manzum, nr. 1108, s. 292-303) ile Arkeoloji Müzesi Kütüphanesi'ndeki (nr. 274, vr. 1^b-6^a) nüshaları bilinmektedir.

12. Kırk Hadis Tercümeleri. Bu sahada, adlarını "Çihil Hadis" diye bahis konusu ettiği iki ayrı eser veren Âlî, hadisleri aruz kalıplarına uyacak şekilde manzum parçaların içinde zikretmek gibi tatbiki güç yeni bir tarz getirmiştir. Bu iki eserinden şimdiye kadar bilineni sadece 1005'te (1596-97) yazdığıdır (Millet Ktp., Ali Emîrî, Manzum, nr. 825; Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 5427, vr. 156^b-159^b; Şehid Ali Paşa, nr. 2791, vr. 56^b-64^b; krş. Abdülkadir Karahan, *İslâm-Türk Edebiyatında Kırk Hadis*, İstanbul 1954, s. 183-187). Vâlide Sultan (Safiye Sultan) vasıtasıyla III. Mehmed'e sunduğu diğeri ise bugüne kadar hep gözden kaçmıştır (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2791, vr. 66^a-74^b; öteki ile birlikte aynı ciltte). Âlî'nin 1006 Cemâziyelâhir'de (Ocak 1598) III. Mehmed'e hitaben yazdığı iki ayrı manzumede ona göndermiş olduğundan bahsettiği kırk hadis tercümesi bu olacaktır (*Divan*, İÜ Ktp., TY, nr. 768, vr. 74^a, 75^a). Kendisinin de belirttiği üzere Âlî bu ikincide hadisleri aruzun değişik on altı bahrine uygulamıştır.



Âlî'nin ilk divanının kendi el yazısı ve mührü ile ferağ kaydını taşıyan son iki sayfası (vr. 154^b-155^a)

13. Âlî'nin, her birinde III. Murad'ın bir gazelini şerhettiği küçük hacimde Türkçe dört de risâlesi vardır: *Dekāiku't-tevhîd, Meâlimü't-tevhîd,* 992 yılı başında (Ocak 1584) yazılmış *Nükatü'l-kāl fî tazmîni'l-makāl* ve nüshası elde bulunmayan *Bedâyiu'l-makāl.* Sultandan dilediği bir şeyi elde etmek niyetiyle kaleme alındığı görülen ilk üç risâle İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, TY, nr. 3543'teki mecmuanın içindedir.

14. *Mecmau'l-bahreyn.* Hâfız'ın gazellerine 1000 yılı başlarında (1591) yaptığı elli üç Farsça nazîrenin, Nef'î'nin teşviki üzerine Farsça bir önsöz de ilâve edilerek toplanmasıyla meydana gelmiştir. Müellifin ismini bile zikretmediği bu hiç bilinmeyen eser, Abdülkadir Karahan tarafından elde edilip tanıtılmıştır ("Âlî'nin Bilinmeyen Bir Eseri", *TTK Kongreye Sunulan Tebliğler*, Ankara 1960, s. 329-340 ve *Eski Türk Edebiyatı İncelemeleri*, İstanbul 1980, s. 275-286). Âlî'nin İran edebiyatı ile ilgili yazılarından birisi olmak dolayısıyla, Nef'î'nin kendisine ilettiği bir rica üzerine Molla Câmî'nin bir beytine yaptığı, *Şerh-i Ebyât-ı Câmî* adı verilmiş üç varaklık küçük risâle de burada zikredilebilir (İÜ Ktp., TY, nr. 3543, vr. 86^b-89^a).

15. *Bedîᶜu'r-rukūm.* Âlî'nin 1002'de (1593-94) başlayıp 1003'te (1594-95) tamamladığı Farsça bir eserdir. Başta Hâfız-ı Şîrâzî olmak üzere İran edebiyatının büyük üstatları hakkındaki düşüncelerini belirttiği eser, büyük bir kısmı ile Ömer Hayyâm'ın konularına göre gruplandırılmış rubâîleri yanında Âlî'nin bunlara Farsça nazîrelerini içine almaktadır. Sonda, İstanbul'un ilk kadısı Hızır Bey'in Arapça müstezâdına Veliyyüddinoğlu Ahmed Paşa ve Üsküplü İshak Çelebi ile kendisinin Arapça nazîrelerine ve bu nazîrenin değerine dair Şeyhülislâm Zekeriyyâ ve Müeyyedzâde Abdülkadir gibi devrin ileri gelen ulemâsından alınma bir de Arapça icâzetnâmeye yer verilmiştir. Bâkî, Nev'î, Rahmî ve Yahyâ Bey gibi Türk şairlerini de bahis konusu ettiği eserde, kendisinin sanatta üstün yerini ve değerini ifade etme düşüncesi hâkimdir. Elde olan nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir (Kadızâde Mehmed, nr. 429, vr. 82^b-123^a). Müellif hakkındaki etraflı araştırmasında bu eserin varlığını ilkin bilememiş olan İbnülemin, daha sonra onun Âlî'nin kendi el yazısı ile ve ferağ kaydında "Rebîᶜu'l-manzûm" adını taşıyan, hususi bir eldeki nüshasını görerek baş tarafındaki kayda göre "Rebîᶜu'l-mersûm ve terbîᶜu'l-manzûm" adı altında bir tanıtmasını yapmıştır (*TTEM*, nr. 19 (96), 1 Haziran 1928, s. 52-56). İbnülemin'in, Fuad Köprülü'ye geçen bu nüsha hakkındaki yazısından Âlî tedkikçilerince tamamıyla habersiz kalınmıştır.

16. *Câmiu'l-buhûr der Mecâlis-i Sûr.* Âlî cemiyet hayatının canlı ve renkli müstesna bir konusunu ele aldığı bu hacimli eserinde, Sultan III. Murad'ın oğlu Şehzade Mehmed'in 1 Haziran-22 Temmuz 1582 arasında elli iki gün boyunca süren ve geceleri de içine alan binbir çeşit eğlence ve gösterileriyle Osmanlı tarihinde eşi görülmemiş bir hadise olarak yaşanan sünnet düğününü anlatır. Müellif devrin diğer şairlerinde ifadesi sadece birer kaside çerçevesinde kalmış olan bu konuyu 2772 beyitlik bir genişliğe yükselterek şenlikleri bütün programı ile aksettiren zengin bir işlenişine kavuşturmuştur. Âlî benzersiz bulduğu bu eseriyle edebiyatımızda bir çığır açtığına inanmaktadır. Protokol icabı hükümdarın fermanı ile kendine tebliğ edilen sünnet düğününe ait tebrik ve umumi yerlerde yapılacak dua işlerini düzenlemekle vazifelendirilen Âlî eserini Halep'te altı ayda tamamladı. Düğüne dair vekâyi'nâme tipindeki surnâmelerin olup bitenleri kronolojik bir sıra ile nakletmesine karşılık onlardan farklı bir yol tutan Âlî, elli iki gün içindeki 237 ayrı gösteri, eğlence ve merasimi çeşit ve mahiyetlerine göre sekiz ayrı fasılda gruplandırarak anlatır. Âlî bu surnâmesiyle Evliya Çelebi'den çok önce, pâyitahtın ne kadar varsa esnafını, her çeşit sanat erbabını, türlü meslek ve zümreden insan tiplerini edebiyatımıza aksettirmiş bulunmaktadır. Bundan on yedi yıl sonra Âlî, *Mevâidü'n-nefâis*'inde

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

bu zümre ve insanlara sosyal açıdan bakışla tekrar dönecektir. Bir mektubunda eserin padişaha sunulmak üzere kendisi tarafından hazırlatılmasının istendiği görülen (*Menşeü'l-inşâ*, vr. 259^a-b^) minyatürlü nüshasına rastlanmıyor. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde (Bağdat Köşkü, nr. 203) minyatür yerleri boş bırakılmış bir nüsha bulunmaktadır. Diğer nüshalar, Nuruosmaniye (nr. 4318) ve Beyazıt Devlet (Veliyyüddin Efendi, nr. 1916, vr. 107^b^-182^a^) kütüphanelerindedir.

17. *Menşeü'l-inşâ*. Divan kâtipliğiyle yanlarında vazife yaptığı makam sahipleri adına yazdıkları ile kendi şahsî mektuplarını toplayan bir eserdir. Konuları bakımından beş ayrı bölüme ayrılmış yetmiş yedi parçadan ibaret olan ve hayatı hakkında ilk elden bilgiler vermek gibi bir değer taşıyan bu mektupların ulaştığı son tarih 994'tür (1586). Tarihini tesbit etmek mümkün olanlardan en geriye çıkanı ise Kınalızâde Ali Çelebi'ye Edirne kadısı iken 977 Rebîülâhirindeki (Eylül 1569) büyük İstanbul yangınını anlatan mektuptur. Mektuplar içinde biri III. Murad'a, diğeri sadrazam Lala Mustafa Paşa'ya yazılan ikisi, manzumdur. *Nushatü's-selâtîn*'de kırk yaşında, yani 988'de (1580) meydana konmuş gösterdiği eserin bu tarihten sonraki metinlerin ilâvesiyle genişletildiği anlaşılıyor. Bir nüshası Beyazıt Devlet Kütüphanesi'ndedir (Veliyyüddin Efendi, nr. 1916, vr. 183^b^-284^a^).

Bütün bunlardan başka, ayrı bir eser haline getirilmiş olmamakla beraber, *Künhü'l-ahbâr*'ın doğrudan doğruya bir şuarâ tezkiresi teşkil edecek derecede oluşu ile, Âlî'ye bir tezkireci hüviyetini de kazandıran şair biyografilerini belirtmek gerekir. *Künhü'l-ahbâr*'da her hükümdar devresi sonunda devlet adamları, âlimler, şeyhlerin peşi sıra şairlere ayrılan bölümlerin herhangi bir şuarâ tezkiresinden farkı yoktur. XVI. asrın şuarâ tezkireleri üzerindeki değerlendirmeleri, sırası geldikçe bunlara karşı yürüttüğü düşünce ve tenkitleri ile tezkireciliğin icapları hakkında kuvvetli bir fikir sahibi olduğunu ispatlayan Âlî, eserinde Yıldırım Bayezid ile II. Selim devirleri arasında yetişmiş 293 şaire yer vermektedir. Onun şairler arasına koymayıp âlimler ve şeyhler faslında gösterdiği şiir ve edebî eser sahibi diğer şahsiyetler de hesaba katılırsa bu sayı çok daha artar. Âlî, tezkireler dışında kaynak bulamadıkları hariç, hayat ve eserlerine dair çok defa sağlam bir tahkike dayanan bilgiler verdiği, çoğunun eserlerini görüp okumuş olduğu bu şairlerin edebî şahsiyetleri hakkında kuvvetli olduğu kadar isabetli hükümleri ile dikkati çeker. Kanûnî devrinden başlayarak kendilerine yetişip tanıdığı şairler için verdiği, başka kaynaklarda bulunmayan bilgiler onlara dair maddelere başlı başına bir değer ve ehemmiyet kazandırmaktadır. Âlî'nin *Künhü'l-ahbâr*'da şairlere ayırdığı sayfalar ayrı fasıllar halinde kalmayıp bir araya konarak müstakil bir eser şeklinde tertip edildiğinde edebiyatımızın seçkin bir şuarâ tezkiresini meydana getirecek çap ve yapıdadır.

Eserlerinin çoğunu nesir sahasında vermiş olan Âlî başlangıçta, bu sanatta her şeyden önce hüner göstermek gayesiyle hareket etmiş, *Nevâdirü'l-mehârib* ve *Heft Meclis*'te görüldüğü üzere muhteva yerine kelime oyunlarına boğulmuş, imajlarla yüklü bir ifade tarzını önde tutmuştur. Bu bakımdan kendisini Türk edebiyatının Vassâf'ı saymıştır. "Münşiyâne" denilen bu tarzda devamlı kalem oynatan Âlî, böyle bir iddialı tavırla işlediği müstakil nesir parçalarını *Menşeü'l-inşâ*'da sanatkârane nesrin en parlak örnekleri olarak sunar. Bunlardan 977'deki (1569) büyük İstanbul yangınını Kınalızâde Ali Çelebi'ye anlatan mektubunu, "üslûb-i nâşünîdede fazlını" gösteren bir parça olarak takdimi, kendisine bir süre hâkim olmuş bir zihniyeti çok iyi aksettirmektedir. Kudretini yeter derecede göstermiş olmaktan gelen bir güvenle Âlî bir müddet sonra, işlediği konuların da gereği olarak eserlerinde sade ve tabii bir ifadeye yönelmek ihtiyacını duyar. *Nusretnâme*'den bu yana girdiği olgunluk çağının *Künhü'l-ahbâr* ve *Mevâidü'n-nefâis* gibi eserlerinde daha çok kişinin anlayabileceği bir dil düşüncesine gider. Bunlarda umumca anlaşılabilir olmak için söz sanatlarından uzak durmak istediğini belirten, daha da ileri giderek halkın kullandığı günlük dili kullanmaya çalışan, fakat öteki yoldan da büsbütün vazgeçemeyen Âlî'nin böylece, eserlerinde sade ifade ile psikolojik durumuna, konuya göre bazan biri, bazan da diğeri ön plana çıkarak bir arada yürür. Âlî tabii ve sade ifadeyi bulduğu yerlerde zengin lugatı ve sağlam yapısı ile Türkçe'nin zevkini hissettirmeye muvaffak olur.

Şahsını ve sanatını başkalarından daima üstün görmek isteyen, Bâkî ve Nev'î gibi büyük simalarla bir tutmaktan daha da öteye, Osmanlı ülkesinin en önde kalem sahibi sayan Âlî'nin, kendisini zaman içinde kabul ettirmesi gururunun tesiriyle biraz geç olmuştur. Kâtib Çelebi gibi bir müellifin dahi onun en mühim, hatta ölümsüz eseri *Künhü'l-ahbâr*'a ilgisiz kalabildiği görülmüştür. Âlî'nin şuarâ tezkirelerine girişi ilk defa Ahdî iledir. Ahdî eserinin 972 (1565) civarında yazmaya başladığı ilk tertibinde, Âlî'nin hayat ve eserleri hakkında bir bilgi vermeksizin sadece şairliğini bahis konusu etmiş, Âşık Çelebi ise taşrada bulunan Âlî'yi tanıyamadığından tezkiresine almamıştır. Hayatı ve eserleri asıl yerini, kendisiyle 971'de (1563) Halep'te tanışıklık kurduğu Kınalızâde Hasan Çelebi'nin tezkiresinde bulur. Ondan sonra da Ahdî, tezkiresinin yeni tertibinde ona en geniş yeri verir. Çok daha artmış bir takdirle kendisinden bahseder. Ahdî'nin onun eserlerine dair ifadeleriyle *Nushatü's-selâtîn* arasında dikkat çekici bir benzerlik vardır. Bu hususta verdiği bilgiler *Nushatü's-selâtîn*'in hemen aynen tekrarı gibidir. Âlî'nin ölümünden on sene sonra yazdığı tezkiresinde Riyâzî çoğu şairler için olduğu gibi onun da şiirini beğenmemekle beraber, on sekiz ayrı şiirinden yirmi üç beyit almaktan geri kalmaz. Fâizî'de kendisinden seçilen beyit sayısı kırk altıya yükselir. Onları takip eden tezkire müellifi Rızâ'da Âlî'ye karşı takdirin daha da arttığı görülür. Eski şiir ve nazîre mecmualarında sık sık yer bulmuş olan manzûmeleri kendisine şair olarak duyulan alâka ve rağbeti aksettirmektedir.

Batı dünyasında Hammer, tarihçi oluşundan gelen bir sevgi ile, Osmanlı Şiiri Tarihi'nde (*Geschichte der Osmanischen Dichtung*) onun üzerinde bilhassa dururken, Gibb ise ona tam mânasıyla lâkayt kalır.

Memleketimizde Âlî'ye karşı ilgiyi yeniden uyandıran ilk eser, Bursalı Mehmed Tâhir'in Meşrutiyet'ten az önce *Müverrihîn-i Osmâniyyeden Âlî ve Kâtib Çelebi'nin Terceme-i Halleri* adlı eseri olmuş, hayatı ve eserleri hakkında İbnülemin'in *Menâkıb-ı Hünerverân*'a 1926'-da yazdığı mukaddime ise âdeta yeni bir devir başlatmış, onun eserleriyle yakından ilgilenme yolunu açmıştır. Bu mukaddimenin Âlî'yi nasıl birden bir alâkanın merkezi haline getirdiği *Menâkıb-ı Hünerverân*'ın yayımlanmasının ardından çıkan yazılarda açıkça görülür (Süleyman Nazif, "Menâkıb-ı Hünerverân", *SF*, nr. 1564-90, 5 Ağustos 1926, s. 178-179; Ali Cânib, "Mühim Eserlerden:

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

lür (Süleyman Nazif, "Menâkıb-ı Hünerverân", *SF*, nr. 1564-90, 5 ağustos 1926, s. 178-179; Ali Cânib, "Mühim Eserlerden : Menâkıb-ı Hünerverân'a Dâir", *HM*, nr. 28, 9 Haziran 1927, s. 24-25; Köprülüzâde Mehmed Fuad, "Müverrih Âlî'nin Bir Eseri", *HM*, nr. 45, 6 Teşrînievvel 1927, s. 364-365; a.mlf., "Müverrih Âlî", *Cumhuriyet*, 18 Mart 1928; bunlardan daha önce de: Ahmed Refik, "Türk İrfanına Hizmet Edenler: Gelibolulu Âlî", *Tevhîd-i Efkâr*, nr. 1042, 19 Mayıs 1924).

Edebiyat tarihi kitaplarında başlangıçta yer almayan Âlî, Fuad Köprülü'nün Şehabeddin Süleyman ile hazırladığı *Yeni Osmanlı Târîh-i Edebiyatı*'nda (1914) kısa da olsa tarihçiler arasında ilk defa yer alabilmiş, İbnülemin'in büyük mukaddimesinden sonra Sadeddin Nüzhet'in *Tanzimat'a Kadar Muhtasar Türk Edebiyatı Tarihi* (1931) ile Agâh Sırrı Levend'in *Türk Edebiyatı Tarihi*'nde biraz daha yer kazanmış, Sadeddin Nüzhet'in *Türk Şairleri*'nden sonra da bibliyografyada ismi görülen edebiyat tarihi kitaplarında daha büyüyen bir alâkanın konusu olmuştur.

Nusretnâme'den minyatürlü bir sayfa (TSMK, Hazine, nr. 1365, vr. 93b)



BİBLİYOGRAFYA :

Ahdî, *Gülşen-i Şuarâ*, İÜ Ktp., İbnülemin, nr. 3111, vr. 57a-58a; *a.e.*, Millet Ktp., Ali Emîrî, Tarih, nr. 774, vr. 44a-46b; Âlî, *Nushatü's-selâtîn* (nşr. A. Tietze, *Muṣṭafā ʿĀlī's Counsel for Sulṭans of 1581*), Wien 1982, II, 174-224; Kınalızâde, *Tezkire*, II, 591-595; Beyânî, *Tezkire*, İÜ Ktp., TY, nr. 2586, vr. 52; Riyâzî, *Tezkire*, Süleymaniye Ktp., Lala İsmâil, nr. 314, vr. 90a-91a; Kafzâde Fâizî, *Zübdetü'l-eş'âr*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1877, vr. 61a-62a; Seyyid Mehmed Rızâ, *Tezkire*, İstanbul 1316, s. 66-67; Hammer, *GOD* (1837), III, 115-123; *Osmanlı Müellifleri* (1342), III, 86-94; İbnülemin, *Menâkıb-ı Hünerverân* [Âlî], Mukaddime 1926, s. 3-133; Babinger, *GOW* (1927), s. 126-134 (trc. s. 141-148); Ergun, *Türk Şairleri* (1936), I, 38-43; *TYDK* (1947), I, 185-189; Agâh Sırrı Levend, *Türk Edebiyatında Şehr-Engizler ve Şehr-Engizlerde İstanbul*, İstanbul 1958, s. 51-53; a.mlf., *Türk Edebiyatı Tarihi* (1973), I, 390-393 (burada verilen *Künhü'l-ahbâr*'daki şairler listesi, atlamalar olduğundan çok eksiktir; msl. II. Selim devri şairlerinin sayısı elli iki olduğu halde, sadece yedisinin ismi kaydedilmiştir); Karatay, *Türkçe Yazmalar* (1961), II, 126; Alessio Bombaci, *Storia della Letteratura Turca*, Milano 1962, s. 362; *a.e.* (Fr. trc. I. Melikof), *Histoire de la littérature Turque*, Paris 1968, s. 333-334; Atsız, *Âlî Bibliyografyası*, İstanbul 1968; Kocatürk, *Türk Edebiyatı* (1970), s. 374-375, 407-409; Banarlı, *RTET*, s. 611-613; E. Birnbaum, "The Date of ʿAli's Turkish Meşnevî Mihr ü Mâh", *BSOAS*, XXIII (1960), s. 138-139; A. Tietze, "Muṣṭafā ʿĀlī of Gallipoli's Prose Style", *Ar.Ott.*, V (1973), s. 297-319; a.mlf., "The Poet as Critique of Society a 16-Century Ottoman Poem", *Turcica*, IX/1, Paris 1977, s. 120-160 ("*Hülâsatü'l-ahvâl der letâfet-i mevâʿiz-i sahîhü'l-hal*"in transkripsiyonlu metni ve İngilizce tercümesi); a.mlf., "Postcript to Turcica IX/1, p. 120 f.", *a.e.*, XI (1979), s. 205-209 (aynı metnin *Lâyihatü'l-hakîka*'daki şekline göre nüsha farkları); Mustafa İsen, "Edebiyat Tarihi Açısından Künhü'l-Ahbar", *TDEAr.*, II (1983), s. 49-57; a.mlf., "Künhü'l-ahbâr'ın Şairlerle İlgili Kısımlarının Kaynakları", *a.e.*, III (1984), s. 87-120; C. H. Fleischer, "Muṣṭafā ʿÂlî's Curious Bits of Wisdom", *WZKM*, LXXVI (1986), s. 103-109; a.mlf., *Bureuacrat and Intellectual in the Ottoman Empire, The Historian Mustafa Âli (1541-1600)*, Princeton 1986; Klaus Röhrborn, "Mustafa Âli und die osmanische Promemorien-Literatur bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts", *ZDMG*, XIII/1 (1987), s. 34-43; Mehmed Çavuşoğlu, "Âlî'de Tenkid", *Osm.Ar.*, VII-VIII (1988), s. 177-180.

 ÖMER FARUK AKÜN

ALİ MÜNŞÎ

(ö. 1146/1733)

XVIII. yüzyılın tanınmış Osmanlı saray hekimlerinden.

İstanbul'da doğdu. Daha çok Bursa'da oturduğundan Bursalı Ali Efendi adıyla tanınmaktadır. Kaynaklarda biyografisine rastlanmayan Ali Münşî hakkında Sâlim, *Tezkiresi*'nde kısa bir bilgi vermektedir. Burada onun, Bursa'nın ilim adamları yetiştirmekle tanınan ailelerinden Menteşzâdeler'e mensup olduğu ve medrese tahsilinden sonra Bursa'daki Yıldırım Bayezid Dârüşşifası'nda Mevlevî hekimlerden Ömer Şifâî Dede'den tıp tahsil ettiği bildirilmektedir.

Bazı medreselerde müderrislik yaptıktan sonra İstanbul'da hekimlikteki mahаretiyle kısa zamanda şöhret kazanarak saray hekimi oldu ve Galata Sarayı Hastalar Dairesi başhekimliğine getirildi. Doğu ve Batı dillerini de bilen Ali Münşî genç yaşta vefat etti.

F. N. Uzluk 1954 yılındaki bir yayınında, Müstakimzâde tarafından Üsküdar'da Himmet Dede Tekkesi civarında olduğu kaydedilen Ali Münşî'ye ait mezarı bulup tamir ettirdiğini zikretmektedir. Zeynep Kâmil Hastanesi karşısındaki küçük kabristanda bulunan bu mezar ve kitâbeli mezar taşı daha sonra hastanenin önündeki yolun genişletilmesi sırasında Karacaahmet Mezarlığı'na taşınmıştır. Mezar taşı kitâbesinden, ölüm tarihi ve saray hekimi oluşundan başka, filozof mizaçlı ve şair olduğu da anlaşılmaktadır. Bursa'da öldüğü ve üstadı Hekim Şifâî'nin kabri civarında gömülü bulunduğuna dair bazı kaynaklardaki (*TA*, II, 85) bilgiler yanlış olmalıdır.

Ali Münşî'nin İstanbul kütüphanelerinde telif ve tercüme birçok eseri vardır. Dârüssaâde ağası Beşir Ağa'ya ithafen dokuz bölüm halinde kaleme aldığı *Cerrahnâme* adlı eserin yazmaları Nuruosmaniye (nr. 3545) ve Süleymaniye (Hâlet Efendi, nr. 751) kütüphanelerindedir. Bu eserin şişlerden bahsedilen bölümünde Paracelsus'un adı da geçmektedir. Birleşik ilâçlara ait *Bidâatü'l-mübtedî* adlı eserini 1731 yılında kaleme alan Ali Efendi, bu eserinde alfabetik sıraya göre ilâçların terkip ve tariflerini de vermektedir (Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 1006; Nuruosmaniye, nr. 3465; Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 2469). Eserin tıp tarihi bakımından önemli bir özelliği de maden sularının şifalı hassalarından bahsetmesidir. Ali Münşî, Alman hekimi Adrian von Mynsicht'in bir eserini *Kitâb-ı Münsiht Tercümesi* adıyla Türkçe'ye çevirmiştir (Cerrahpaşa Tıp Fakültesi Tıp Tarihi ve Deontoloji Kürsüsü Kitaplığı, Y, 47; İÜ Ktp., TY, nr. 7055; TSMK, Hazine nr. 548). Ayrıca diğer bir Alman hekimi olan Michael Ettmüller'in ilâçlara dair *Chemia experimentalis atque rationalis curiosa* (Aussfeld 1684) adlı eserini de *Kurâdatü'l-kimyâ* adıyla tercüme etmiştir (İÜ Ktp., TY, nr. 4133). Ali

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

Münşî'nin *Risâle-i Pâdzehir* adlı eserinden başka, Madagaskar ve Kunuri adaları halkının "Taverkaze", Fransızlar'ın "Coco-de-mer" dedikleri, Latince ismi "Lodoicea seychellarum" olan "nârcîl-i bahrî" (deniz hindistancevizi) hakkında *Risâle-i Fevâid-i Nârcîl-i Bahrî* adında küçük bir eseri daha vardır. Bu risâlenin yazma bir nüshası, Ali Münşî'nin, kınakınanın (quinaquina) özelliklerine dair kaleme aldığı ve Sadrazam Hekimoğlu Ali Paşa'ya ithaf ettiği *Tuhfe-i Aliyye* adlı eseri ve ipecacuanha (özellikle amipli dizanteri tedavisinde kullanılan bir bitki) üzerine yazdığı diğer monografisi ile birlikte İstanbul'da Millet Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (nr. 278). *Tuhfe-i Aliyye*'nin başka bir yazma nüshası ise Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Esad Efendi, nr. 2483/1).

Ali Münşî *İpecacuanha Risâlesi*'nin ilk bölümünde, Güney Amerika'dan gelen ipecacuanhanın 1690'lı yıllarda hekim Helvetius tarafından Fransa'da hastanelerde tecrübe edilip tanıtılırken daha 1686'da İstanbul'da bilindiğinden bahsetmekte ve bu eserini 1733'te kaleme aldığını belirtmektedir. Buna göre risâlesini ölümünden kısa bir süre önce tamamlamış olmalıdır.

BİBLİYOGRAFYA :

Sâlim, *Tezkire*, İstanbul 1315, s. 626-627; Müstakimzâde, *Mecelletü'n-Nisâb*, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 628; *Osmanlı Müellifleri*, III, 228; Feridun Nafiz Uzluk, *XVIII. Yüzyıl Türk Hekimlerinden Bursalı Ali Münşi'nin İpecacuanha Monografisi*, Ankara 1954, s. 3, 7-8; a.mlf., *Über das Heilmittel Ipecacuanha von Ali Münschi aus Bursa*, Estratto da "Atti" del XIV. Congresso Internazionale di Storia della Medicina, Roma-Selerno 1954, II; Bedi N. Şehsuvaroğlu, *Eczacılık Tarihi Dersleri*, İstanbul 1970, s. 303; Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, s. 165-166, 189-190, 195; Arslan Terzioğlu, *Die Hospitäler und andere Gesundheitseinrichtungen der osmanischen Palastbauten...*, München 1979, s. 193; *TA*, II, 85.

 ARSLAN TERZİOĞLU

ALİ b. MÜSHİR

(علی بن مسهر)

Ebü'l-Hasen Alî b. Müshir el-Kureşî el-Kûfî

(ö. 189/805)

Musul kadısı ve hadis âlimi.

120 (738) yılı dolaylarında doğdu. Yahyâ b. Saîd el-Ensârî, Hişâm b. Urve, Âsım el-Ahvel, A'meş ve Ebû Mâlik el-Eşcaî gibi birçok üstattan hadis dinledi. Kendisinden de Hâlid b. Mahled, Serî es-Sakatî, Ebû Bekir b. Ebû Şeybe, Ali b. Hucr, Osman b. Ebû Şeybe gibi meşhur âlimler hadis rivayet ettiler. Rivayet ettiği hadisler *Kütüb-i Sitte*'de mevcuttur. 166 (783) yılında tayin edilip 174'te (790) azledildiği Musul kadılığı göreviyle meşhur oldu. Tarihi belli olmamakla beraber bir ara İrmîniye kadılığı da yaptı. Bu görevde iken gözlerinden rahatsızlandı; kendisinden önceki kadının teşvikiyle onu tedavi eden tabip gözlerini kör etti. Daha sonra Kûfe'ye döndü.

Bilhassa Kûfeliler'den çok hadis rivayet etmiştir. Âmâ iken ezberden rivayet ettiği hadisler bazı hadisçiler tarafından ihtiyatla karşılanmıştır. Abdullah b. Nümeyr onun bütün kitaplarını toprağa gömdüğünü, daha sonra zaman zaman kendisini ziyarete gelerek muhtelif râviler hakkında bilgi aldığını söylemektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, VI, 297; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VI, 74, 121; İbn Hallikân, *Vefeyât*, VI, 387; Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, I, 290-291; a.mlf., *A'lâmü'n-nübelâ'*, VIII, 484-486; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, VII, 383-384; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, I, 325.

 İSMAİL L. ÇAKAN

ALİ b. MÜŞEYMEŞ

(علی بن مشیمش)

Beylikler döneminde Anadolu'da eser veren bir mimar.

XIV. yüzyılın ikinci yarısında yaşamıştır; doğum ve ölüm tarihleri bilinmemektedir. Adına, Selçuk'taki Aydınoğulları dönemine ait Îsâ Bey Camii'nin 777 (1375) tarihli kitâbesinde rastlanmaktadır. Bu kitâbede geçen Dımaşkī nisbesinden Şamlı olduğu anlaşılan Ali b. Müşeymeş, ilk olarak Şam Emeviyye Camii'nde ortaya çıkan ve daha sonra Diyarbakır Ulucamii ile Güneydoğu Anadolu'daki bazı Artuklu camilerinde devam eden plan şemasını, XIV. yüzyılın sonlarına doğru Batı Anadolu'da yeniden uygulama alanına çıkarmıştır. Bu çalışmasında, ayrıntılara girildiğinde daha da iyi görülebilen, çeşitli tesirlere getirdiği ustaca yorumuyla orijinal bir eser ortaya koymuştur. Bu durum onun, Türk ve İslâm mimarilerini iyi incelemesinden gelen köklü bir mimarlık kültürüne sahip olduğunu göstermektedir.

Kitâbe tarihi 820 (1417) olan Merzifon'daki Çelebi Mehmed Medresesi ile Amasya'daki Bayezid Paşa Camii'ni (822/1419) yapan mimar Ebû Bekir b. Muhammed b. Hamza el-Müşeymeş ve Ankara'daki Karacabey Külliyesi'ni (848/1444) yapan Sinâneddin Ahmed b. Ebû Bekir el-Müşeymeş de aynı mimar ailesinden gelmektedirler. Ayrıca Îsâ Bey Camii'nde Ali b. Müşeymeş ile beraber çalışan ve onunla aynı nisbeyi taşıyan, mihrapta ismi kayıtlı Ali b. Dâvûd ed-Dımaşkī'nin de Ali b. Müşeymeş'in akrabası olması kuvvetle muhtemeldir. Usta-çırak düzeniyle kendi içinde mimar yetiştiren bu aileden, yapı kitâbelerinde adlarına rastlanmayan başka sanatkârların da çıkmış olması mümkündür.

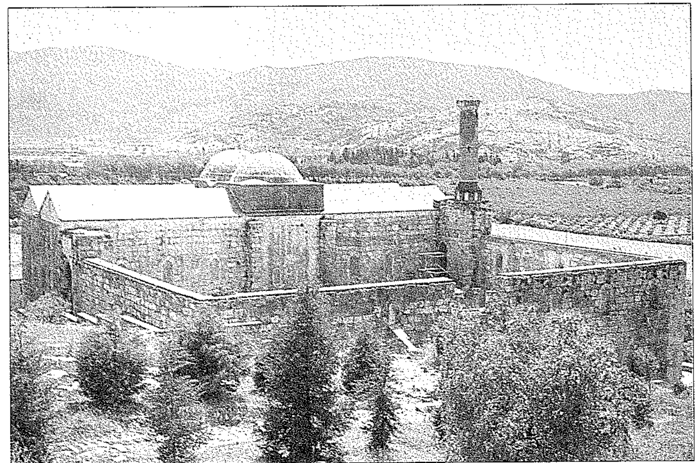
BİBLİYOGRAFYA :

Ch. Texier, *Asie Mineure*, Paris 1862, s. 311; L. A. Mayer, *Islamic Architects and Their Works*, Genève 1956, s. 54; Zeki Sönmez, *Başlangıçtan XVI. Yüzyıla Kadar Anadolu'daki İslâm ve Türk Devri Yapılarında Çalışan Sanatkârlar* (doktora tezi, 1981), İÜ Ed. Fak., s. 239-243; K. Otto-Dorn, "Die Isa Bey Moschee in Ephesus" *Istanbuler Forschungen*, XVII, Berlin 1950, s. 115-132.

 ZEKİ SÖNMEZ

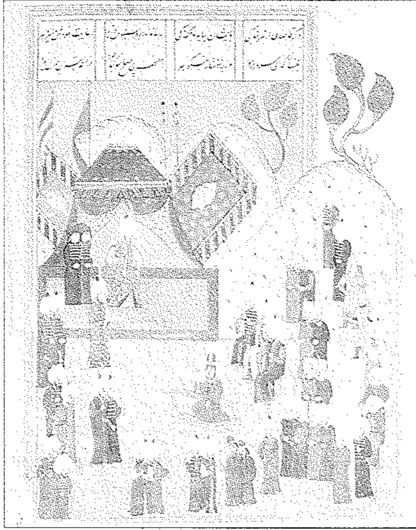
ALİ el-MÜTTAKĪ

(bk. MÜTTAKĪ el-HİNDÎ).



Ali b. Müşeymeş tarafından inşa edilen Îsâ Bey Camii - Selçuk / İzmir

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. -- Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.



Ali Nakkaş tarafından yapıldığı kabul edilen ve Yemen kadısını serdarın huzurunda tasvir eden minyatür (*Şehnâme-i Selim Han*, TSMK, III. Ahmed, nr. 3595, vr. 91b)

ALİ NAKKAŞ

XVI. yüzyılın ikinci yarısında yaşayan Osmanlı tasvir sanatçısı.

Ehl-i hiref* teşkilâtının nakkaşlar bölüğüne bağlı olarak saray nakkaşhanesinde çalışmış ve eser vermiştir. Gelibolulu Mustafa Âlî'nin bildirdiğine göre, ünlü nakkaş üstad Osman'ın kayınbiraderidir. Sultan II. Selim (1566-1574) ile III. Murad (1574-1595) devirlerinde sarayda çalıştı. Saray şehnâmecisi Seyyid Lokman'ın kaleme aldığı *Şehnâme* ile benzeri eserleri resimlendiren nakkaşlar ekibinde görev yaptı. Ayrıca bazı arşiv kayıtlarında belirtildiğine göre, halen Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde bulunan *Şehnâme-i Selim Han* (nr. A 3595) ve *Hünernâme* (nr. H 1523) ile Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'ndeki *Zübdetü't-tevârîh* (nr. 1973) adlı eserlerin resimlendirilmesi işinde çalıştı. Osmanlı tasvir sanatının klasik üslûbunu belirleyen nakkaş Osman'ın etkisinde kalmıştır.

BİBLİYOFRAFYA :

Âlî, *Menâkıb-ı Hünerverân*, s. 68; Nigâr Anafarta, *Hünernâme Minyatürleri ve Sanatçıları*, İstanbul 1969, s. 10; Filiz Çağman, "Şahnâme-i Selim Han ve Minyatürleri", *Sanat Tarihi Yıllığı*, V, İstanbul 1973, s. 411-443; Günsel Renda, "İstanbul Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'ndeki Zübdetü't-tevârîh Minyatürleri", *Sanat*, sy. 6, İstanbul 1977, s. 58-67.

 Filiz Çağman

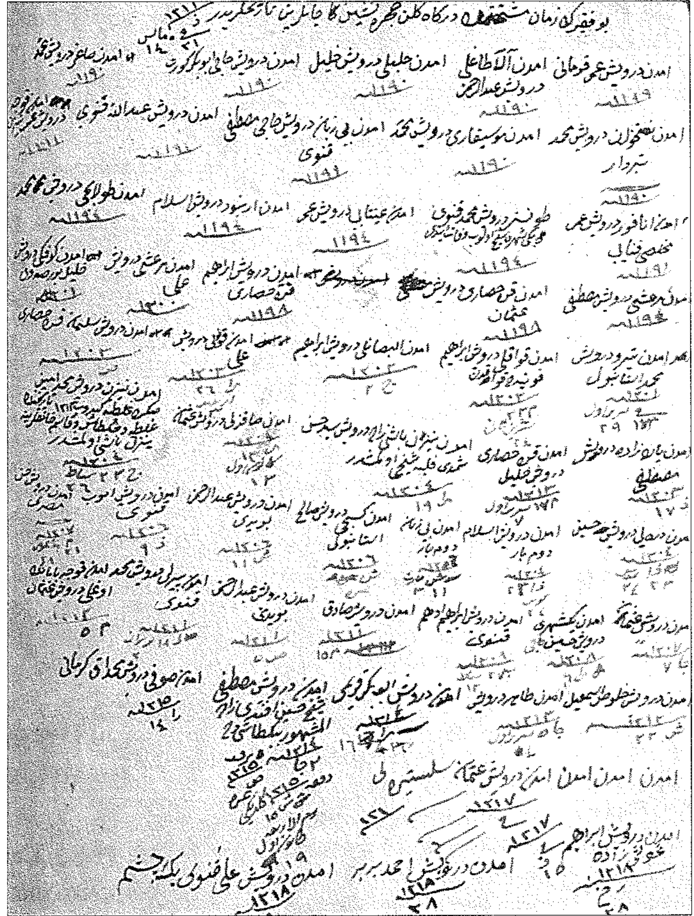
ALİ NUTKÎ DEDE

(1762-1804)

Mevlevî şeyhi, şair ve bestekâr.

5 Muharrem 1176'da (27 Temmuz 1762) İstanbul'da Yenikapı Mevlevîhanesi civarında bir evde doğdu. Babası, adı geçen mevlevîhanenin şeyhlerinden Kütahyalı Seyyid Ebûbekir Dede, annesi ise Galata Mevlevîhanesi şeyhlerinden Kutbünnâyî Osman Dede'nin kızı Saîde Hanım'dır. Doğumundan bir müddet sonra, amcası Ömer Dede'nin oğlu semâzenbaşı Sahîh Ahmed Dede'nin (ö. 1813) himayesine verildi. Daha on dört yaşlarında iken bilhassa dinî bilgilerde yetişmiş bir kişi olarak kendini göstermeye başladı. Babasının 3 Receb 1189'da (30 Ağustos 1775) vefatı üzerine Yenikapı Mevlevîhanesi'ne şeyh tayin edilerek kendisine Çelebi Ebûbekir Efendi tarafından **destar*** giydirildi. Otuz sene şeyhlik makamında bulunduktan sonra Cemâziyelevvel 1219'da (Ağustos 1804) dergâhtaki odasında vefat etti ve aynı dergâhın hazîresine defnedildi. *Defter-i Dervîşân*'da Afîfe adında bir kızının olduğu kaydedilmektedir.

Derin ilmi, mütevazi kişiliği ile herkesin hürmetini kazanarak devrinin belli başlı şeyhleri arasında yer alan Ali Nutkî Dede ayrıca edebiyat ve mûsiki ile de meşgul olmuştur. Çeşitli kaynaklarda, önceleri babasının verdiği Memiş, daha sonra da Nutkî mahlasını kullanarak yazdığı manzumelere rastlanmaktadır. Şeyhliği sırasında dergâha intisap eden, **mukabele***ye giren ve çilelerini dolduran dervişler ile Yenikapı Mevlevîhanesi hakkında çeşitli bilgilerin yer aldığı *Defter-i Dervîşân* adıyla bilinen bir esere başlamıştı. Ancak vefatı üzerine yarım kalan bu eser, kardeşi Şeyh Abdülbâki Nâsır Dede tarafından tamamlanmıştır (Süleymaniye Ktp., Nâfız Paşa, nr. 1194). Ali Nutkî Dede'nin edebiyat ve mûsiki alanında ün yapmış birçok kişinin yetişmesinde de büyük emeği geçmiştir. Bunlar arasında, Konya'da başladığı çilesini İstanbul'da Ali Nutkî Dede'nin yanında tamamlayan Şeyh Galib ile haftanın belirli günleri bu dergâha devam eden Hammâmîzâde İsmâil Dede, bilhassa zikredilmelidir. Ali Nutkî Dede'nin beste-



Ali Nutkî Dede'nin *Defter-i Dervîşân*'ının ilk sayfası (Süleymaniye Ktp., Nafiz Paşa, nr. 1194, vr. 1b)

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

lediği ve ölümünden bir ay kadar önce dergâhta okunan "Şevkutarab Mevlevî Âyini"ni, talebesi olmasına rağmen İsmâil Dede'ye ithaf etmesi, aralarındaki samimiyetin bir neticesidir. Ali Nutkî Dede'den zamanımıza ulaşan tek eser olan bu Mevlevî âyininin Türkiye'de ayrı zamanlarda yapılan iki nota neşrinde İsmâil Dede'nin eserleri arasında gösterilmesinin sebebi anlaşılamamıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Esrar Dede, *Tezkire,* Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi Mülhakı, nr. 109, vr. 112ᵇ; Şeyh Galib, *Şerh-i Cezîre-i Mesnevî,* Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 183, vr. 2ᵃ; a.mlf., *Divan,* Bulak 1252, s. 119; Ali Nutkî Dede — Abdülbâki Nâsır Dede, *Defter-i Dervîşân,* Süleymaniye Ktp., Nâfiz Paşa, nr. 1194, vr. 1ᵇ, 4ᵇ, 7ᵇ, 10ᵇ, 24ᵇ, 53ᵃ, 91ᵇ; Fatîn, *Tezkire,* s. 410-411; Hâşim Mustafa b. Yûsuf, *Vâridât,* Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 3910/9, vr. 30ᵇ; Ali Enver, *Semâhâne-i Edeb,* İstanbul 1309, s. 236; Mehmed Ziyâ, *Yenikapı Mevlevîhânesi,* İstanbul 1329, s. 144-148; Mehmed Şükrî, *Silsilenâme,* Üsküdar Selim Ağa Ktp., Hüdâyî Kitapları, nr. 1098, vr. 32ᵇ; Hüseyin Vassâf, *Sefîne,* V, 206; Rauf Yektâ, *Esâtîz-i Elhân III: Dede Efendi,* İstanbul 1343, s. 127-128, 131; Uzunçarşılı, *Kütahya Şehri,* İstanbul 1932, s. 259; *Türk Musikisi Klasiklerinden İlâhîler: Mevlevî Âyinleri* (İstanbul Konservatuarı neşriyâtı), İstanbul 1937, XIII, 637-648; Ergun, *Antoloji,* II, 413-415, 429, 435, 438, 513; Ezgi, *Türk Musikisi,* V, 429; Sadettin Heper, *Mevlevî Âyinleri,* Konya 1974, s. 235-244; Abdülbâki Gölpınarlı, "Şeyh Galib", *İA,* XI, 463.

 NURİ ÖZCAN

ALİ b. ÖMER el-KÂTİBÎ

(bk. KÂTİBÎ, Ali b. Ömer).

ALİ PAŞA, Arabacı

(ö. 1104/1693)

Osmanlı sadrazamı.

1029 (1620) yılında Ohri'de doğdu. Medrese tahsilinden sonra bazı önemli kişilere imamlık, bazı yerlerde de kadılık ve nâiblik yaptı. Daha sonra Köprülüzâde Mustafa Paşa'ya intisap ederek önce sadâret kethüdâsı, 1690'da yeniçeri ağası, ardından vezir ve **rikâb*** kaymakamı oldu. Şeyhülislâm Ebû Saidzâde Feyzullah Efendi ve Kazasker Yahyâ Efendi'nin himaye ve tavsiyeleriyle 1691'de Mustafa Paşa'nın yerine sadrazamlığa getirildi. O sırada, devam etmekte olan Osmanlı-Avusturya savaşında ordunun başında bulunmak üzere Belgrad'a gitmesi gerekirken birtakım bahanelerle oraya gitmediği gibi, çeşitli sebeplerle muhaliflerini idam ettirmeyi veya sürgüne göndermeyi başardı. Bu sırada Belgrad ve dolaylarında ordu perişan bir haldeydi. Ülke dahilindeki işler de çok bozulmuş, devletin siyasî otoritesi sarsılmıştı. Sonunda Ali Paşa'nın çevirdiği entrikalar padişah tarafından anlaşılınca 1692 Martı sonlarında azledilerek önce Gelibolu'ya, ardından Rodos'a sürüldü. Kısa bir süre sonra tekrar sadrazam olacağı yolunda bazı dedikodular çıkması üzerine orada katledildi (1693); İstanbul ve Edirne'deki eşya ve emlâkine devletçe el kondu.

Ali Paşa, ölüme veya sürgüne mahkûm edilen kimseleri önce huzuruna getirtir, sonra da sarayda binek taşına çektirdiği bir araba ile gidecekleri yere gönderirdi. Aynı şekilde, düşmanı olan kızlar ağası Uzun İsmâil Ağa'yı padişahın huzurundan kovarak azli için baskı yapması ve ağayı sürgüne göndermek üzere, teamüle aykırı olarak saraya bir araba yollaması II. Ahmed'i çok kızdırmış, Ali Paşa'nın kendisi o arabaya bindirilerek Rodos'a sürgüne gönderilmiştir. "Arabacı" sıfatını bu olaydan sonra aldığı nakledilir. Bahâdırzâde, Kadı ve Arpa Kulu lakaplarıyla da anılan Ali Paşa, çağdaşlarınca yalancılık, düzenbazlık ve garazkârlık gibi kötü sıfatlarla itham edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

BA, *MD,* nr. 101, s. 82; nr. 102, s. 198-199; nr. 104, s. 43, 174; BA, Ali Emîrî-II. Ahmed, nr. 549, 1794, 2092; Defterdar Mehmed Paşa, *Zübde-i Vekāyiât* (haz. Abdülkadir Özcan, doktora tezi, 1979), İÜ Ed.Fak., Tarih Seminer Kitaplığı, nr. 3276, III, 22, 81, 95-96, 116-117; *Anonim Osmanlı Tarihi,* Berlin Staatsbibliothek, nr. Hs. 216, vr. 40ᵇ-43ᵃ; Silâhdar, *Târih,* II, 596-597, 602-603, 622-623, 626-634; Râşid, *Târih,* II, 185-186, 210-211; Dimitri Kantemir, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Yükseliş ve Çöküş Tarihi* (trc. Özdemir Çobanoğlu), Ankara 1980, III, 209, 222, 223, 228, 441; *Hadîkatü'l-vüzerâ,* s. 118-119; Şeyhî, *Vekāyiu'l-fuzalâ,* I, 101-102; *Sicill-i Osmânî,* III, 520; Aliye Önay, *Arabacı Ali Paşa* (lisans tezi, 1964), İÜ Ed. Fak., Tarih Seminer Kitaplığı, nr. 700; R. Ekrem Koçu, "Ali Paşa, Arabacı", *İA,* I, 324-325; R. Mantran, "ᶜAlī Pasha, Arabadji", *EI²* (Fr.), I, 405.

 ABDÜLKADİR ÖZCAN

ALİ PAŞA, Atik

(bk. ATİK ALİ PAŞA).

ALİ PAŞA, Çandarlızâde

(bk. ÇANDARLI ALİ PAŞA).

ALİ PAŞA, Çorlulu

(bk. ÇORLULU ALİ PAŞA).

ALİ PAŞA, Damad

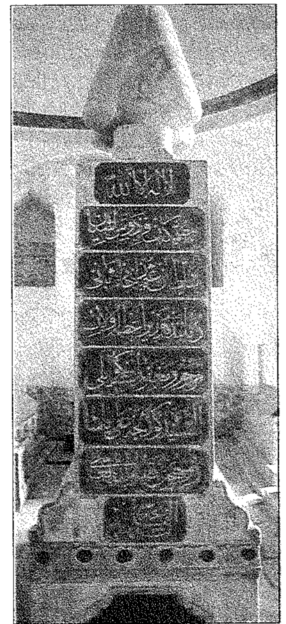
(bk. ŞEHİD ALİ PAŞA).

ALİ PAŞA, Güzelce

(ö. 1030/1621)

Osmanlı kaptan-ı deryâsı ve sadrazamı.

989 (1581) yılında doğdu. İstanköylü Ahmed Paşa'nın oğludur. Anne tarafından seyyiddir. Babası, Tunus beylerbeyi iken mehdîlik iddiası ile ortaya çıkan Yahyâ b. Yahyâ adlı bir şaki ile giriştiği savaşta öldü (1590). Bu sırada dokuz yaşlarında bulunan Ali Paşa bir süre sonra babasının adamları ile birleşerek intikamını aldı. Genç yaşta Dimyat sancağı beyliğine getirildi ve on beş yıl bu görevde kaldıktan sonra İstanbul'a geldi. 1605'te kendisine önce Yemen eyaleti, sonra Magosa sancağı verildiyse de kabul etmedi. Daha sonra iki yıl Tunus valiliğinde, üç yıl Mora sancak beyliğinde ve tekrar Kıbrıs'ta görevlendirildi. Ardından, vezirlik rütbesiyle ikinci defa Tunus beylerbeyiliğine tayin edildi. 17 Ocak 1617'de Halil Paşa'nın yerine kaptan-ı deryâ oldu. 23 Ağustos 1617'de Akdeniz'de şiddetli bir fırtınaya tutuldu, maiyetindeki on bir kadırga kayboldu. I. Mustafa'nın tahta çıkışından sonra bir



Güzelce Ali Paşa'nın Yahyâ Efendi Dergâhı haziresindeki mezar taşı - Beşiktaş / İstanbul

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. -- Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

ara azledildiyse de 2 Ocak 1618'de ikinci defa aynı göreve getirildi. Donanma ile Akdeniz'e açıldığı üçüncü seferinde, ele geçirdiği altı kalyon ve ganimet mallarından 200 esirle çok miktarda parayı Sultan II. Osman'a hediye olarak getirdi; böylece diğer vezirler arasında imtiyazlı bir mevki kazandı. Bu sayede 23 Aralık 1619'da Öküz Mehmed Paşa'nın yerine sadrazam oldu. Bu görevde iken hazinenin giderlerini karşılamak üzere büyük gayret sarfetti; hatta kendisinden önceki sadrazam da dahil olmak üzere birçok devlet adamının mallarını müsadere ettirdi. II. Osman'a değerli hediyeler sunarak onun gözüne girmeyi başardı; bu şekilde muhaliflerini kısa zamanda merkezden uzaklaştırdı. Sadrazamlığı sırasında II. Osman'ı Lehistan seferi için teşvik eden Ali Paşa 15 Rebîülâhir 1030'da (7 Mart 1621) vefat etti; Beşiktaş'ta Yahyâ Efendi Dergâhı yakınındaki türbesine defnedildi.

Güzelce Ali Paşa'nın kaptan-ı deryâlığı zamanında Sakız, Nakşe ve Andre sancakları Kaptanpaşa eyaletine bağlanmış, 9 Cemâziyelâhir 1027'de (3 Haziran 1618) çıkarılan bir emr-i şerifle (BA, *MAD*, nr. 174, s. 12; BA, *MD*, nr. 82, s. 64/417) Mora **mukātaa*** gelirleri deryâ beylerinin **sâlyâne*** ve masraflarına ocaklık tayin edilmiş, tersanede ve gemilerin donanımında bazı değişiklikler yapılmıştır (BA, *MAD*, nr. 9853, s. 24). Güler yüzlü, hayır ve hasenat sahibi bir kimse olan ve Çelebi lakabı ile de tanınan Güzelce Ali Paşa, Sakız ve Yeniköy'de birer cami inşa ettirmiş, Kasımpaşa'daki Emîr Efendi Zâviyesi'ne de su getirtmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

BA, *MAD*, nr. 174, s. 12; nr. 9853, s. 24; BA, *MD*, nr. 82, s. 64/417; Atâî, *Zeyl-i Şakāik*, s. 657; Muhibbî, *Ḫulâṣatü'l-eşer*, III, 140-141; Peçevî, *Târîh*, II, 371, 375; Kâtip Çelebi, *Tuhfetü'l-kibâr fî esfâri'l-bihâr*, İstanbul 1141, vr. 65ᵃ, 70ᵇ; Naîmâ, *Târih*, II, 153, 173, 186-187; *Hadîkatü'l-vüzerâ*, s. 65-66; Ayvansarâyî, *Hadîkatü'l-cevâmi'*, II, 114, 139; Mehmed İzzet, *Harîta-i Kapûdânân-ı Deryâ*, İstanbul 1285, s. 43-44; Solakzâde, *Târih*, s. 699-700; Reşad Ekrem Koçu, "Ali Paşa", *İA*, I, 330-331; R. Mantran, "ʿAlī Pasha Güzeldje", *EI²* (İng.), I, 395.

 İDRİS BOSTAN

ALİ PAŞA, Hadım

(bk. HADIM ALİ PAŞA).

ALİ PAŞA, Hekimoğlu

(bk. HEKİMOĞLU ALİ PAŞA).

ALİ PAŞA, Kemankeş

(bk. KEMANKEŞ ALİ PAŞA).

ALİ PAŞA, Kılıç

(bk. KILIÇ ALİ PAŞA).

ÂLÎ PAŞA, Mehmed Emin

(1814-1871)

Osmanlı sadrazamı.

İstanbul'da Mercan'da doğdu. Babası Ali Rızâ Efendi, Mısır Çarşısı aktarlarından olup aynı zamanda çarşının kapıcılığını da yapmaktaydı. Mahalle mektebindeki ilk tahsilinden sonra Arapça dersleri almaya başladı, ancak babasının ölümü üzerine tahsilini terketmek zorunda kaldı. 1830'da bir aile dostunun aracılığıyla Dîvân-ı Hümâyun Kalemi'ne girdi ve buradaki âdete uygun olarak kendisine, boyunun kısalığından veya güzel tavrı ve kabiliyetinden dolayı "Âlî" mahlası verildi. Daha sonra bu mahlas ile şöhret buldu. 1833'te Tercüme Odası'na girdi. 1835'te Avusturya İmparatoru I. Ferdinand'ın tahta çıkışını tebrik için gönderilen heyette ikinci başkâtip olarak Viyana'ya gitti; burada kaldığı bir buçuk yıl içinde Fransızca'sını ilerlettiği gibi diplomasi mesleğinin inceliklerini de öğrendi. 1837'de Petersburg'a gönderildi. Dönüşünde Dîvân-ı Hümâyun tercümanlığına tayin edildi. 1838'de Londra elçisi olan Mustafa Reşid Paşa ile birlikte elçilik müsteşarı sıfatıyla Londra'ya gitti. Reşid Paşa'nın oradan Paris'e geçmesi üzerine maslahatgüzar oldu. II. Mahmud'un ölümü ve Abdülmecid'in tahta çıkması üzerine Reşid Paşa ile birlikte İstanbul'a dönerek tekrar Dîvân-ı Hümâyun tercümanlığına başladı.

Reşid Paşa'ya intisap etmesi ve onun takdir ve himayesini kazanması, süratle yükselmesinde en önemli âmil oldu. 1840'ta, genç yaşta önce vekâleten getirildiği Hariciye müsteşarlığına kısa bir süre sonra asâleten tayin edildi. 1841'de Londra büyükelçiliğine getirildi, üç yıl kadar burada kaldı. Geri dönünce Meclis-i Vâlâ âzası oldu. Hâriciye Nâzırı Reşid Paşa'nın Paris'ten dönüşüne kadar ona vekâlet etti. Ardından Hariciye müsteşarlığına tayin edildi. Reşid Paşa'nın 1846'da sadrazam olması üzerine önce Hariciye nâzırı, bir süre sonra vezâret rütbesiyle paşa oldu (1848). Reşid Paşa sadâretten azledilince Hariciye Nezâreti'nden alındı ve Ahkâm-ı Adliyye Riyâseti'ne nakledildi. Ancak Reşid Paşa'nın aynı yıl ikinci defa sadrazamlığa getirilmesi üzerine yeniden Hariciye nâzırlığına tayin edildi. Âlî Paşa 1852 yılında, henüz otuz sekiz yaşında iken Reşid Paşa'nın yerine sadrazam oldu. Hariciye Nezâreti'ne ise arkadaşı Fuad Efendi'yi tayin ettirerek yeni bir ekip oluşturması, Reşid Paşa'dan uzaklaşmasının başlangıcını teşkil etti. Âlî Paşa'nın, sadârete geçmesi ile ilgili olarak yapılan merasimden sonra Reşid Paşa'nın Baltalimanı'ndaki yalısına giderek onun eteğini öpmek istemesi, ikisi arasındaki uzaklaşmayı önleyemedi.

Aynı yıl sadrazamlıktan azledilen Âlî Paşa, yeni sadrazam Damad Mehmed Ali Paşa'nın teklifi ile önce İzmir, ardından Hüdâvendigâr valiliğine tayin edildi (1854). Kısa bir süre sonra da valilik üzerinde kalmak kaydıyla yeni açılan Meclis-i Âlî-i Tanzîmat reisliğine getirildi. Kırım Savaşı sırasında üçüncü defa Hariciye nâzırı oldu; savaşın sonunda yapılacak barışın protokolünü tesbit için Viyana'ya gönderildi. Mayıs 1855'te ikinci defa sadrazamlığa getirildi. Kırım Savaşı sonunda Paris'te toplanan konferansta Osmanlı Devleti'ni temsil etti ve 30 Mart 1856 tarihli Paris Barış Antlaşması'nı imzaladı. Gerek bu münasebetle ilân edilen Islahat Fermanı (18 Şubat 1856) sebebiyle, gerekse konferansta devletin menfaatlerini yeterince müdafaa edemediği ithamlarıyla, özellikle Reşid Paşa tarafından ağır tenkitlere uğradı ve azledildi (Kasım 1856); yerine Reşid Paşa getirildi. Teklif edilen Hariciye nâzırlığını reddetti, ancak Ağustos 1857'de Reşid Paşa'nın azli üzerine bu vazifeyi kabul etti; böylece Reşid Paşa ile olan küskünlüğünü açıkça gözler önüne sermiş oldu. Bununla beraber, Ekim 1857'de yeniden iş başına getirilen Reşid Pa-


Mehmed Emin Âlî Paşa

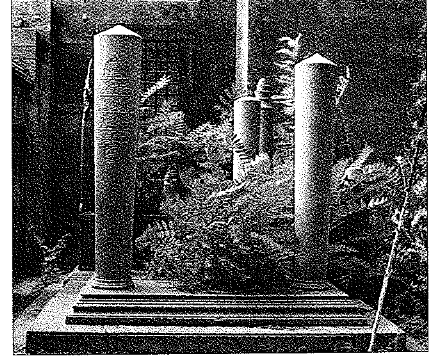
Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

şa'nın sadrazamlığında Hariciye nâzırı olarak görevine devam etmekte de bir mahzur görmedi. Reşid Paşa'nın ölümü üzerine üçüncü defa sadârete getirildi (11 Ocak 1858). Bir yıl devam eden bu görevinde devletin içinde bulunduğu ağır malî sıkıntıya bir çare bulamaması, sarayın israf ve aşırı masraflarını tenkit etmesi üzerine azledildi (18 Ocak 1859). Azlinden sonra Meclis-i Âlî-i Tanzîmat reisliğine getirildi. Sadrazam Kıbrıslı Mehmed Emin Paşa'nın Rumeli'ye seyahati sırasında sadâret kaymakamlığına, Hariciye Nâzırı Fuad Paşa'nın fevkalâde memuriyetle Şam'a gitmesi üzerine önce vekâleten, ardından da altıncı defa asâleten Hariciye nâzırlığına tayin edildi (1861). Abdülaziz'in tahta çıkışından kısa bir süre sonra dördüncü defa sadrazam oldu (6 Ağustos 1861), fakat çok geçmeden azledildi (22 Kasım 1861). Yerine tayin edilen Fuad Paşa, sadrazamlığı, Âlî Paşa'nın Hariciye nâzırlığını kabul etmesi şartıyla üstlenmiş olduğundan, yedinci defa Hariciye nâzırlığına getirildi ve altı yıl boyunca bu görevde kaldı. 1867'de, Girit ve Sırbistan meseleleri sebebiyle azledilen Mütercim Rüşdü Paşa'nın yerine beşinci defa sadrazamlığa getirildi (11 Şubat 1867). Bu sırada Sırbistan kaleleri konusunda uzlaşmadan yana olmuş ve tâvizkâr bir politika takip ederek kaleler üzerindeki şeklî hâkimiyetten tamamen vazgeçip meseleyi Sırplar'ın isteğine uygun olarak çözmüştür. Girit İsyanı'nın bastırılması için askerî harekâta girişilmiş olmakla birlikte, isyanın Fransa ve Rusya tarafından desteklenmesi bastırılmasını güçleştirmiş, hatta Âlî Paşa bizzat adaya giderek isyana son vermeye çalışmıştır. Bu meselede de aynı tâvizkâr politikayı takip etmiş, yabancı güçlerin destek ve müdahalelerine son vermek maksadıyla ada halkına yeni ve geniş imtiyazlarla bir çeşit muhtariyet vermiştir. Ancak kendisinin gerek Girit'teki gerekse Sırbistan'daki tâvizkâr politikası, aleyhinde çok söz söylenmesine yol açmış, Ziyâ Paşa ve Ali Suâvi gibi muhalifleri tarafından ağır şekilde tenkit edilmiştir.

Halbuki Âlî Paşa, özellikle Paris Antlaşması'ndan sonra, III. Napolyon'un milliyetçi akımları destekleyen politikasını, İngiltere politikasındaki değişme durumunu, Rusya'nın Paris Antlaşması mükellefiyetlerinden kurtulmak için fırsat kolladığını, Avrupa'nın siyasî bünyesindeki değişiklikleri sezmekte, buna karşılık devletin içinde bulunduğu zayıflığı ve âcizliği de yakından bilmekteydi. Bu sebeple dış politikada uzlaşmacı bir yol tutulması gerektiğine inanmıştı. İç politikada da Tanzimat ve ıslahat düşüncesine uygun bir politika takip etmek istemiş, ancak böyle bir işi yürütebilecek sağlam bir kadro kurmaktaki menfi tutumu ve tedbirsizliği, işlerin birkaç kişinin omuzlarına ve nihayet Fuad Paşa'nın ölümünden sonra kendi üzerine kalması gibi tehlikeli bir durumun ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bununla beraber, Mısır Valisi İsmâil Paşa'nın hak ve yetkilerini genişletmek maksadıyla saraya kadar uzanan bol rüşvetli geniş faaliyetlerine karşı kesin bir tavır alarak Mısır'ın devletten tamamen uzaklaşmasına engel olmuştur (1869). Diğer taraftan, Bulgarlar'ın Rum kilisesinden ayrılarak kendilerine mahsus bir patrikhane (eksarhlık) kurmalarına da uzun süre karşı koymuş, eksarhlığın kabulüne yanaşıldığı anda da (12 Mart 1870) gerekli beratın verilmesini geciktirerek işin sürüncemede kalmasını ve meselenin devlet çıkarlarına en uygun şekilde halledilmesini sağlamıştır. Öte yandan, Ermeni Katolikleri'nin papalığa bağlanmak istemeleri yolundaki teşebbüslerine de karşı çıkmıştır. Demiryolu yapımı politikasını ısrarla destekleyen Âlî Paşa, Abdülaziz'in donanma politikasının karşısında yer almıştır.

Âlî Paşa, yakın mesai arkadaşı Fuad Paşa'nın ölümü üzerine (1869), Hariciye nezâretini de üzerine aldı ve bu tarihten itibaren tek söz sahibi olarak devlet idaresini ölünceye kadar sıkı bir şekilde elinde tuttu. Dış politikada İngiliz siyasetinden ayrılmayan Reşid Paşa'nın aksine Fransız politikası taraftarı idi. Bu devletin 1870 Alman savaşıyla ağır bir yenilgiye uğramasının Avrupa'da hüküm süren kuvvet dengesini bozacağını ve Osmanlı Devleti için de önemli sonuçlar doğuracağını görmüştür. Nitekim Fransa'nın ağır yenilgisi üzerine Paris Antlaşması'nın Karadeniz ile ilgili maddelerini yürürlükten kaldıran Rusya'nın (31 Ekim 1870) yakın bir gelecekte büyük bir Türk savaşına girişeceğini ve bunun getireceği tehlikeleri çok önceden sezmiştir.

Âlî Paşa memleket dahilinde nüfuz sahibi, Abdülaziz üzerinde son derece tesirli, usul, resmiyet ve teşrifata riayetkâr, Bâbıâli'nin şeref ve haysiyetinin korunmasına çok dikkat eden, Avrupa'da da tanınmış bir devlet adamıydı. Devletin dış siyasette mâruz kaldığı vahim gelişmeler, iç meselelerin büyüklüğü ve karmaşıklığı, malî sıkıntının artması, dış malî ve siyasî kontrolün ağırlığı, siyasî muhalefetin (Yeni Osmanlılar) bizzat padişahın şahsında da gözlenen tenkit ve engellemeleri ve nihayet kendisinin tek adam olma arzusu, Âlî Paşa'nın siyasî hayatının değerlendirilmesini çok tartışmalı bir hale getirmiş, hatta özel hayatının dedikodu konusu olmasına yol açmıştır. Tezkiyesine derin bir sükût ile karşılık verilecek kadar sevilmeyen Âlî Paşa, her şeye rağmen değeri öldükten sonra anlaşılan ve yokluğu hissedilen, engin tecrübesiyle devletin ileride karşılaşacağı felâketleri önleyebilecek bir devlet adamı idi. 7 Eylül 1871'de öldü ve Süleymaniye Camii hazîresine defnedildi.



Mehmed Emin Âlî Paşa'nın Süleymaniye Camii hazîresindeki mezarı - İstanbul

BİBLİYOGRAFYA :

Cevdet, *Tezâkir*, II, 4, 6, 7, ayrıca bk. İndeks; a.mlf., *Ma'rûzât*, s. 22, 34, ayrıca bk. İndeks; Ed. Engelhardt, *Türkiye ve Tanzimat* (trc. Ali Reşâd), İstanbul 1328, tür.yer.; Abdurrahman Şeref, *Târih Musâhabeleri*, İstanbul 1923, tür.yer.; Ali Fuad Türkgeldi, *Ricâl-i Mühimme-i Siyâsiyye*, İstanbul 1928, s. 56-140; İbnülemin, *Son Sadrazamlar*, I, 4-58; Roderic H. Davidson, *Reform in the Ottoman Empire 1856-1876*, Princeton 1963; Engin Deniz Akarlı, *Osmanlı Sadrazamlarından Âlî ve Fuad Paşaların Siyâsî Vasiyetnameleri*, İstanbul 1978; A. H. Ongunsu, "Âli Paşa", *İA*, I, 335-340; H. Bowen, "ʿÂlī Pasha Muḥammad Amīn", *EI²* (İng.), I, 396-398.

 KEMAL BEYDİLLİ

ALİ PAŞA, Semiz

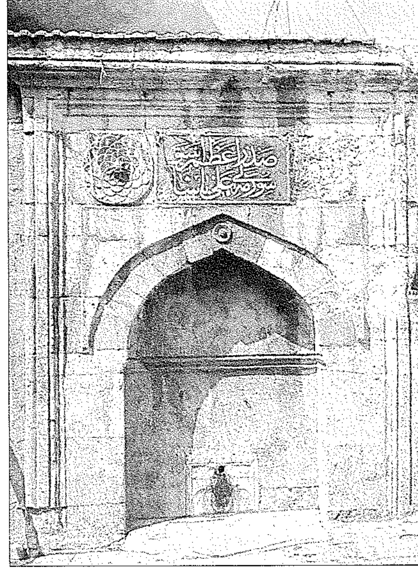
(bk. SEMİZ ALİ PAŞA).

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

ALİ PAŞA, Sürmeli
(ö. 1106/1695)
Osmanlı sadrazamı.

Dimetoka'da doğdu. Sokulluzâdeler'den İbrâhim Han kethüdâsı Osman Ağa'nın yanında yetişti. Resmî görevlerinde süratle yükselerek önce **arpa emini***, arkasından da Tersâne-i Âmire emini oldu. 16 Aralık 1688'de başdefterdarlığa getirildi, 13 Ocak 1690'da azledildi. Azlinden sonra defterdar vekilliğinde bulundu; 31 Ağustos 1691'de tekrar başdefterdar oldu. Bu görevi sırasında kendisine vezirlik pâyesi verildi. 1692'de önce Kıbrıs eyaletine tayin olundu, kısa süre sonra da Trablusşam eyaletine nakledildi. Ali Paşa bu valiliği sırasında, o bölgelerde isyan eden Serhanoğulları'nın isyanını bastırmakla görevlendirildi ve bu görevinde başarılı oldu. 12 Mart 1694'te Mustafa Paşa'nın yerine sadrazamlığa getirildi. 22 Nisan 1694'te Edirne'ye giderek II. Ahmed'in huzuruna çıktı ve padişah tarafından ordunun başında sefere çıkmak üzere serdâr-ı ekrem tayin edildi.

Ali Paşa başarısızlıkla sonuçlanan ve oldukça meşakkatli geçen Varadin Seferi'nden döndükten sonra idareyi tek başına ele almak istedi ve bunun ancak padişahın çevresindeki nüfuzlu kimselerin uzaklaştırılmasıyla mümkün olabileceğini anladı. Bunlardan Şeyhülislâm Ebûsaidzâde Feyzullah Efendi, Reîsülküttâb Ebûbekir Efendi ve Rumeli kazaskeri Yahyâ Efendi gibi bazı nüfuz sahibi kimseleri çeşitli isnatlarla uzaklaştırmaya muvaffak oldu. Böylece tesir ve nüfuzu artan Ali Paşa önemli memuriyetlere kendi yakınlarını tayin ettirerek çevresini güçlendirmeye çalıştı. Fakat II. Ahmed'in ölümü ve yerine II. Mustafa'nın geçmesi onun için bir dönüm noktası oldu. II. Mustafa'nın bizzat sefere çıkma isteğine çeşitli bahaneler ileri sürerek engel olmaya çalışması padişahın memnuniyetsizliğine yol açtı. Ayrıca yeni padişahın vaktiyle Ali Paşa tarafından uzaklaştırılan bazı kimseleri eski görevlerine iadesi, bu arada hocası Erzurumlu Seyyid Feyzullah Efendi'yi davet etmesi, Ali Paşa'nın mukadder âkıbetini hazırladı. Feyzullah Efendi'nin şeyhülislâmlığa tayininin kendisi için iyi olmayacağını düşünen Ali Paşa, Sâdık Mehmed Efendi'yi şeyhülislâm tayin ettirdi; ancak bu siyasî manevra Feyzullah Efendi'nin kendisine kin beslemesine yol açtı. Nihayet, Cisr-i Mustafa Paşa mevkiinde yeniçerilerin çıkardıkları isyanda parmağı olduğu, askeri seferden alıkoymaya çalıştığı ve Anadolu'daki bazı servet sahiplerinden zorla para toplattığı gibi isnatlarla, fakat gerçekte Feyzullah Efendi'nin tesiriyle 1 Mayıs 1695'te azledilerek 300 akçe emeklilik maaşı ile Çeşme'ye sürüldü. Ancak daha Çeşme'ye varmadan geri çağrılıp 28 Mayıs'ta Edirne'ye getirtildi ve ertesi sabah idam edildi. Cesedi iki gün kadar teşhir edildikten sonra Tunca kenarındaki Kasım Çelebi Camii hazîresine defnedildi. Mallarının, eşya ve nakit parasının tesbiti sırasında epeyce borcu olduğu ortaya çıkmış, hatta malının borcunu karşılamadığı görülmüştür.


Sürmeli Ali Paşa Çeşmesi - Kadıköy / İstanbul

Bir yıl iki ay kadar sadâret makamında bulunan ve öldürüldüğü sırada elli yaşını geçmiş olan Ali Paşa, gözlerine sürme çektiği için Sürmeli lakabı ile şöhret kazanmıştır. Devlet işlerinde kabiliyetli, akıllı ve tedbirli bir kişi idi. Dîvân-ı Hümâyun toplantıları onun sadâreti zamanında iki günden eskisi gibi dört güne çıkarılmıştı (bk. Defterdar Mehmed Paşa, II, 686-687; Râşid, II, 287-288). Birtakım hayratı da bulunan Ali Paşa'nın Kadıköy'de iki, Galata'da da bir çeşmesinin halen mevcut olduğu tesbit edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Târîh-i Varadin, TSMK., Revan, nr. 1312, vr. 21ᵇ-37ᵇ; Defterdar Mehmed Paşa, *Zübde-i Vekāyiât* (haz. Abdülkadir Özcan, doktora tezi, 1979), İÜ Ed.Fak., *Tarih Seminer Kitaplığı*, nr. 3276, I, 443-448; II, 565, 577, 586, 591-592, 647-648, 686-687, 699-700, 715-716, 726; Silâhdar, *Târih*, II, 404, 487, 597, 605, 648, 740, 742-743; a.mlf., *Nusretnâme* (haz. İsmet Parmaksızoğlu), İstanbul 1962, I/1, s. 7-8, 28, 30-32; *Hadîkatü'l-vüzerâ*, s. 121-122; Râşid, *Târih*, II, 69, 247, 250-251, 276, 283-284, 287-288, 298-300, 312-313, 317, 323, 326-327; Hilmi Tanışık, *İstanbul Çeşmeleri*, İstanbul 1945, II, 36-38, 288-289, 342; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, III/1, s. 557; III/2, s. 441-442; R. Ekrem Koçu, "Ali Paşa", *İA*, I, 342-343; R. Mantran, "ᶜAlī Pasha Sürmelī", *EI²* (İng.), I, 398.

 FERİDUN EMECEN

ALİ PAŞA, Tepedelenli
(bk. TEPEDELENLİ ALİ PAŞA).

ALİ PAŞA CAMİİ
Babaeski'de
XVI. yüzyıla ait cami.

Üzerinde inşa kitâbesi olmamakla beraber 1561-1565 yılları arasında vezîriâzamlık yapan Semiz Ali Paşa tarafından hassa mimarı Koca Sinan'a yaptırılmış olduğu bilinmektedir. Cedid Ali Paşa Camii olarak da anılan külliyenin 982 (1574-75) tarihli vakıf muhasebe kaydında hamam, kervansaray ve dükkânlarından da bahsedilmektedir. Edirne'de bulunan Ali Paşa Çarşısı da yine Mimar Sinan'a yaptırılarak geliri Babaeski'deki bu camiye vakfedilmiştir. Hüseyin Ayvansarâyî *Vefeyât-ı Selâtîn*'inde (s. 24) Semiz Ali Paşa'nın hayratını, "... Baba-yı atîk kasabasında bir kebîr camii ve bir çifte hamam ve çarşıda bir mâ-i lezîz çeşmesi cârîdir" şeklinde kaydettiğine göre, belki XVIII. yüzyıl sonlarında medrese ve hanı harap olmuş, fakat çifte hamam ile çeşmesi mevcuttu. Sinan'ın eserlerine ait listelerde cami ile medrese anılmakta fakat kervansaray ile hamamın adları geçmemektedir. 982 tarihli muhasebe evrakında bunlar "hamâm-ı cedîd" ve "kârbansarây-ı cedîd" olarak kaydedildiklerine göre sonradan yapılmış olmalıdır. Avlu kapılarından batıdaki üstüne yerleştirilmiş beş beyitlik manzum kitâbe, 1248 (1832-33) yılında caminin Sultan II. Mahmud tarafından tamir ettirildiğini bildirir. Trakya'nın XIX. yüzyıl boyunca yaşadığı istilâlar ve tahribat sonunda bu büyük külliyenin med-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.



Ali Paşa Camii - Babaeski / Kırklareli

rese, kervansaray ve dükkânları (arasta) hiçbir iz kalmayacak surette ortadan kalkmıştır. Balkan Savaşı'nda da cami büyük ölçüde zarar görmesine, hatta minaresinin yıktırılmasına rağmen sonraları tamir edilmiş ve günümüze sadece cami gelebilmiştir.

Caminin önünde üç taraftan girişi olan pencereli duvarla çevrili büyük bir avlu bulunur. Ortadaki esas kapı diğerlerinden daha gösterişli bir mimariye sahiptir. Bu kapının avluya bakan tarafında görülen bazı izlerden, girişin üstünde evvelce sütunlara oturan köşk biçiminde bir oda bulunduğu tahmin edilebilir. Ancak burada kanaatimizce sundurma şeklinde sadece bir sakıf olabileceği de düşünülmelidir. Mehmet Tuncel'in evvelce burada bir kütüphane olduğu hakkındaki görüşüne katılmak mümkün değildir. Cami dışında kütüphane binaları ancak XVII. yüzyılda başlamaktadır. Avlunun ortasında on iki kenarlı bir şadırvan mevcuttur. Avlu ile esas son cemaat yeri arasında sekiz mermer sütuna oturan yedi sivri kemerli ikinci son cemaat yeri vardır. Yanlarda çıkıntı teşkil eden ve gerek avlu gerek cami duvarlarına organik biçimde bağlanan bu dış revak, diğer bazı benzerlerinde sanıldığı ve hatta iddia edildiği gibi sonradan ilâve olmayıp esas plana aittir. Bu dış revak üstündeki sütun başlıkları baklavalıdır. Yalnız esas girişin iki yanında bulunan sütunların gövdelerinin alt kısımları daha kalın olup, başlıkları da daha zengin biçimde mukarnaslıdır (stalaktitli). Dış revakın üstünü üç taraftan tek meyilli ahşap bir çatı örter.

Esas son cemaat yeri altı sütunla beş bölüm halinde inşa edilmiştir. Bunlardan ortadaki çapraz tonozla diğerleri kubbelerle örtülüdür. Revak başlıkları mukarnaslıdır. Cami harimine mermer kaplı, nişi mukarnaslı, iki yanı mihrabiyeli muhteşem bir cümle kapısından girilir. Harim bir dikdörtgen içine yerleştirilmiş altıgen sisteme göre yapılmıştır. Dışarı taşkın mihrap kısmının üstünü bir yarım kubbe örter; içeride altıgenin dört kenarı da yarım kubbelerle örtülmüştür. İçeride taşıyıcı duvar pâyeleri arasında kalan boşluklara ise sütunlara oturan mahfiller yerleştirilmiştir. Ali Paşa Camii, Mimar Sinan'ın İstanbul'da birkaç eserde değişik biçimlerde uyguladığı ve sonraki mimarların da kullandıkları (Beşiktaş'ta Sinan Paşa ve Ahmed Paşa, Kadırga'da Sokullu Mehmed Paşa, Üsküdar Atik Vâlide, Fındıklı'da Molla Çelebi, Cerrah Mehmed Paşa, Hekimoğlu Ali Paşa camileri) altı destekli sistemin şimdiye kadar bilindiği kadarı ile taşradaki tek örneğidir. Bilhassa burada bu sistemin en mükemmel ve dengeli biçimde ortaya konulduğu görülür. Harim bütün mekâna hâkim olan ana kubbe ile örtülmüş, yanlardaki mahfiller taşıyıcı pâyelerin gizlenmesini sağlamış, iç mimariye hareketlilik vermiştir. Bütün geçiş unsurlarının, pandantiflerin içleri mukarnaslarla hafifletilmiştir. Alt sıra pencerelerin boşaltma (tahfif) kemerlerinin içlerini mermer şebekeler doldurur. Caminin bütün üst sıra ve kubbe pencereleri Bulgarlar tarafından dağıtıldığından, ancak Cumhuriyet yıllarında bugün görülen alçı dışlıklar yapılmıştır. Herhalde aslında üst sıra pencerelerde renkli revzenler vardı ve caminin aydınlık olan mekânı bunlardan süzülen renkli ışıklarla aydınlanıyordu.

Muntazam işlenmiş kesme taşlardan yapılmış olan Ali Paşa Camii'nin eski minaresinin pabuç kısmına kadar Bulgarlar tarafından yıkıldığını gösteren fotoğraflar vardır. Bugün görülen ve mukarnaslı şerefe çıkması ile cami mimarisine tam uygunluk gösteren minare yenidir. Minarenin simetriğindeki odanın ise niçin yapıldığı bilinmemektedir. İçeride duvar ve kubbede görülen kalem işi nakışlar, II. Mahmud devrindeki tamirden kalmıştır. Ali Paşa Camii, Babaeski Köprüsü başında İstanbul'dan Edirne'ye, oradan da Rumeli içlerine uzanan büyük kervan ve sefer yolu üzerindeki menzil külliyelerinden biridir. Bu bakımdan Osmanlı devri Türk medeniyetinin âdeta işaret taşlarından birini teşkil eder. Ayrıca Mimar Sinan'ın en güzel eserlerinden biri olarak Türk mimarlık tarihinde önemli bir yer alır. Rumeli'nin kaybının yarattığı facialarıın izlerini taşıyan bu muhteşem sanat anıtı itina ile korunması gerekli bir yapı oluşundan başka, Babaeski'nin ufak bir Bizans köyünden bir Türk kasabası haline gelmesine yardımcı olmuş bir sanat eseri olarak benimsenmesi ve bakımına dikkat edilmesi gerekli bir âbidedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Ayvansarâyî, *Vefeyât-ı Selâtîn*, s. 24; Sâî Mustafa Çelebi, *Tezkiretü'l-ebniye* (nşr. Rıfkı Melül Meriç), Ankara 1965, s. 26, 34, 84, 96; M. Tayyib Gökbilgin, *XV-XVI. Asırlarda Edirne ve Paşa Livası*, İstanbul 1952, s. 502-503; T. Çelik, *Babaeski İnceleme Kitabı*, İstanbul 1970, s. 19-20; G. Goodwin, *A History of Ottoman Architecture*, London 1971, s. 303-304, 485; Mehmet Tuncel, *Babaeski, Kırklareli ve Tekirdağ Camileri*, Ankara 1974, s. 14-19.  SEMAVİ EYİCE

ALİ PAŞA CAMİİ

Bursa'da erken Osmanlı dönemine ait bir cami.

Alipaşa mahallesi Eski Sokak'ta bulunan cami Yıldırım Bayezid'in veziri Çandarlı Ali Paşa tarafından yaptırılmıştır. Kesin inşa tarihi bilinmemekte, ancak vakfiyesinin 796 (1394) tarihli olmasından daha önceki bir tarihte yapıldığı anlaşılmaktadır. **Zâviye***li cami tipindedir. 1854'teki büyük zelzelede kubbeleriyle taphane odaları olan yan kanatları ve orijinal minaresi yıkılmış, mihrap tarafında da gözle görülür bir çarpılma meydana gelmiştir. Cami bugünkü şeklini depremden sonra geçirdiği büyük onarım sırasında almıştır.

Son cemaat yeri beş kemerlidir ve mevcut izlerden, kemerlerin meydana getirdiği bölümlerin kubbeli oldukları

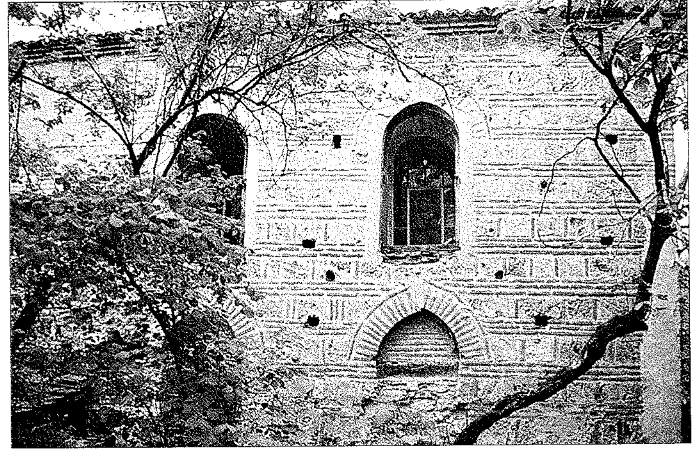
Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

anlaşılmaktadır. Çokgen gövdeli iki sütunçesi bulunan kapı nişi on bir, iki yanında yer alan hücreler ise beşer sıra mukarnaslıdır. Bugün tavanla örtülü olan harimin ana eksen üzerinde iki kubbeli, tamamen yıkılmış bulunan yan kanatların da daire tonozlu oldukları yine mevcut izlerden anlaşılmaktadır. Duvarlar üç sıra tuğla, bir sıra moloz taşla örülmüştür.

BİBLİYOGRAFYA :

A. Gabriel, *Une capitale turque: Brousse,* Paris 1958, s. 137-139; Ayverdi, *Osmanlı Mi'mârîsi I,* s. 385-387; Kâzım Baykal, *Bursa ve Anıtları,* İstanbul 1982, s. 79-80; *Türkiyede Vakıf Abideler ve Eski Eserler,* Ankara 1983, III, 15-17.

 ÖZKAN ERTUĞRUL



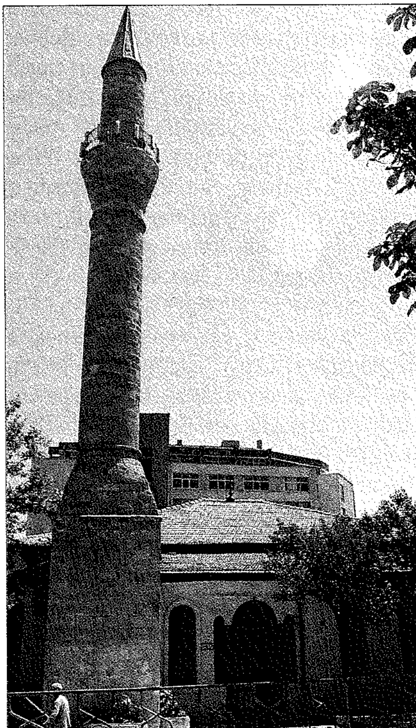
Ali Paşa Camii'nin yan cephesinden bir detay - Bursa

ALİ PAŞA CAMİİ

Kütahya'da muhtemelen XVIII. yüzyıla ait bir cami.

Halk arasında Alo Paşa Camii adıyla da anılan ve Gazikemal (Şehreküstü) mahallesinde bulunan cami, İsmail Hakkı Uzunçarşılı'nın yayımladığı, fakat bugün mevcut olmayan kitâbesine göre 1211 (1796-97) yılında, Anadolu Valisi Seyyid Süleyman Ağa oğlu Ali Paşa tarafından "müceddeden cuma ve diğer namazların kılınması için" yaptırılmıştır. Kitâbedeki bu ifadeden, yerinde daha eski bir caminin veya muhtemelen cuma namazı kılınmayan bir mahalle mescidinin bulunduğu anlaşılmakta ise de kaynaklarda bu eski yapı hakkında herhangi bir bilgiye rastlanmamaktadır. Vakfiyesine ve kaynaklara göre bitişiğinde bulunması gereken kiremit örtülü medrese ile sıbyan mektebi ve şadırvan da halen mevcut değildir.

Ali Paşa Camii - Kütahya



Kâgir, ahşap çatılı ve kiremit örtülü olan bugünkü cami, külliyenin XIX. yüzyılın sonlarında geçirdiği büyük bir yangından sonra, 1897 yılında mütevellisi Hacı Ömer Efendi tarafından eski biçimine sadık kalınarak yaptırılmıştır. Caminin ana mekânı uzunlamasına dikdörtgen olup minaresi batı duvarına bitişiktir; güneyine de sonradan dar ve uzun bir Kur'an kursu binası eklenmiştir. Giriş cadde üzerindedir ve küçük bir kubbesi bulunmaktadır. İç mekânın kuzeyini ahşap direkler üzerine oturtulan mahfil kaplar; direklerin arasında zemin hafifçe yükseltilmiştir. Güney duvarı çini kaplıdır ve mihrap nişininkiler kandil motifli aynı cins, diğerleri ise karışık motifli toplama çinilerdir. Tavan ve minberde bulunan kalem işi buket motifleri, aydınlık bir mekâna sahip olan bol pencereli camiye canlılık vermektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Uzunçarşılı, *Kütahya Şehri,* İstanbul 1932, s. 26; Hamza Güner, *Kütahya Camileri,* Kütahya 1964, s. 43; Ara Altun, "Kütahya'nın Türk Devri Mimarisi", *Atatürk'ün Doğumunun 100. Yılına Armağan: Kütahya,* İstanbul 1981-82, s. 171-700.

 ARA ALTUN

ALİ PAŞA CAMİİ

XVI. yüzyılda Macaristan'ın Sigetvar (Szigétvar) **şehrinde inşa edilen cami.**

Şehrin en büyük ve kurşun kaplı kubbeli camii olan Ali Paşa Camii, 1689'da Leandro Anguissola tarafından çizilen Sigetvar'ın planında şehrin tam ortasında aslî şekli ile işaretlenmiştir.

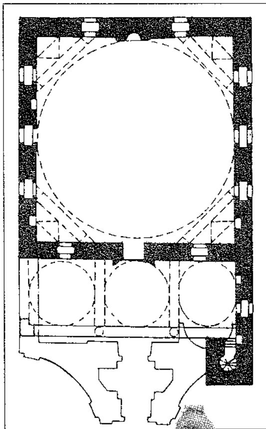
Evliya Çelebi'nin naklettiği kitâbesine göre bu cami 997 yılında Ali Paşa tarafından veya onun adına yaptırılmıştır. Caminin bânisi Ali Paşa'nın şahsiyeti ve Sigetvar ile ilgisi bilinmemektedir. Aslı bugün mevcut olmayan kitâbedeki ifadeden anlaşıldığına göre cami Ali Paşa'nın ölümünden sonra tamamlanmıştır. Sigetvar 1689'da Avusturyalılar tarafından alındığında bir süre mühimmat anbarı olarak kullanılan cami 1712 yılında Plébania adıyla kiliseye çevrilmiştir. Minaresi 1719'da yıldırım isabet ederek yıkılmıştır. 1789'da dış görünüşünü değiştiren barok üslûpta bir kılıf içine alınan caminin bitişiğine yine aynı üslûpta büyük bir çan kulesi eklenmiştir. Kubbenin iç sathına ise Stefan Dorfmeister (ö. 1797) tarafından 1566 Sigetvar Savaşı'nı tasvir eden fresko resimler yapılmıştır. 1910'da yeniden yapılan bazı değişiklik ve ilâvelerle kıble duvarı yıkılarak buraya dışarıya çıkıntılı bir koro kısmı eklenmiştir. 1960'tan sonra kilise olarak ibadete kapatılan caminin mimari bakımdan incelenmesine girişilerek eski camiye ait bünyesi kısım kısım meydana çıkarılmaya başlanmıştır. 1980'de, caminin aslî mimarisinden birçok unsurlar veya bunların izleri bulunmuş, duvarların sıvaları raspa edilerek eski pencerelerin kemer ve çerçeveleri ortaya çı-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

karılmıştı. Müzedeki bir makete göre restorasyon işleri tamamlandığında, bütünüyle olmasa da cami belli başlı parçaları ile aslî şekline dönmüş olacaktır. Kiliseden ise, sadece son cemaat yeri revakı önünde bulunan kilisenin barok üslûptaki giriş holü ile bunun üstünde yükselen çan kulesi kalacaktır. Ancak çalışmaların bugün ne kadar ilerlediği bilinmemektedir.

Ali Paşa Camii, Türk mimarisinin klâsik üslûbunda, kubbeli, üç bölümlü bir son cemaat yerini takip eden kare biçimli bir iç mekâna sahip tuğladan inşa edilmiş büyük bir yapıdır. Yapılan araştırmalar neticesinde caminin bataklık bir arazi üzerine oturduğu tesbit edilmiş ve temellerinin kazıklar üstüne kurulduğu anlaşılmıştır. Caminin üstünü, çapı 13 m. kadar olan bir kubbe örter. Burası kilise olduğunda bu büyük kubbe, ortasında yüksek bir fener olan bir çatı içine alınmıştır. Kubbeye geçiş üçer dilimli tromplar ile sağlanmış olup bunların başlangıç konsolları ve köşe geçişleri mukarnaslarla süslenmiştir.

Evliya Çelebi caminin yakınında, kurucusu Ali Paşa'nın kiremit örtülü türbesinin yer aldığını bildirmekteyse de daha sonraları yıkılan bu türbenin bu restorasyon sırasında temel izleri ortaya çıkarılmıştır. Ali Paşa'nın yaptırdığı ve hamam ile hamamın köşesinde yer alan çeşmeden de hiçbir iz kalmamıştır. Hamama ait olması muhtemel iki mermer kurna ise kilisenin içindedir. Aslî şekline uygun biçimde restorasyonu yapılıp tamamlandığında Ali Paşa Camii, Avrupa'nın ortasında Türk sanatının gösterişli ve güzel bir eseri olarak o dönemin tarihini yaşatan bir yapı olacaktır.


Restorasyon çalışmalarına başlandığında Ali Paşa Camii ve camiin planı Sigetvar / Macaristan


Ali Paşa Camii - Tokat

BİBLİYOGRAFYA :

Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, VI, 516; E. Foerk, *Török Emlékek Magyarországban*, Budapest 1917, levha 21-26; J. Molnár, *Szigetvár Török Müemlékei*, Budapest 1958, s. 22-28, resim 13-18; a.mlf., *Macaristan'daki Türk Anıtları*, Ankara 1973, s. 12-13, levha XIII-XIV; G. Gyözö, *Türkische Baudenkmaeler in Ungarn*, Budapest 1976, s. 21-22, resim 13; a.mlf., *Az Oszmán-Török Építészet Magyarországon*, Budapest 1980, s. 59-61, resim 39-53; Ayverdi, *Avrupa'da Osmanlı Mi'mârî Eserleri I*, s. 239-248, resim 222-240.

 SEMAVİ EYİCE

ALİ PAŞA CAMİİ

Tokat'ta bulunan XVI. yüzyıla ait bir cami.

Mahallî bir yayında caminin Tokat Vakıflar İdaresi'nde otuz beş sayfalık alt tarafı eksik Arapça vakfiyesi bulunduğu ve bunun 980 (1572-73) tarihli olduğu yazılıdır. Bu bilginin kaynağı, Tokat Müzesi'nde bulunan 1930 yıllarında son derece dikkatli ve gayretli Tokatlı bir araştırıcı tarafından yazılmış eski eserler defterlerindeki etraflı nottur. Burada bazı satırları aynen istinsah edilmiş bu vakfiyede caminin kurucusunun Ali Paşa olduğu açık olarak anlatılmaktadır. Ancak Tokat'ta Osmanlı devrinin en önemli eserlerinden olan bu caminin hangi Ali Paşa tarafından yaptırıldığı bilinmemektedir. Evliya Çelebi burayı Koca Ali Paşa Camii olarak adlandırarak, "gayet mükellef ve süslü ve mâmur olup selâtin camii gibi büyük kubbe ve yüksek sütunlarla donanmış..." olduğunu bildirir. Halil Edhem, Ali Paşa'nın Eretna (Ertena) oğulları soyundan geldiğini iddia etmişse de bu da inandırıcı görülmemiştir. Caminin yanındaki tamamen kesme taştan yapılmış türbede üç mezar bulunmaktadır. Kitâbelerine göre bunların ilk ikisinde, 980'de (1572-73) ölen Ali Paşa (halk Mustafa Bey'in mezar kitâbesindeki "...kim Ali Paşa" ibaresinin yanlış okunmasından dolayı buna Kemer Ali Paşa der) ile 972'de (1564-65) ölen oğlu Mustafa Bey yatmaktadır. Üçüncü mezar ise kitâbesiz olup paşanın zevcesi veya kızına ait olduğu kabul edilmektedir. Buna göre caminin yapılışı mezar taşlarındaki bu tarihler civarında olmalıdır. Ali Paşa'nın Sultan II. Bayezid'in damadı olduğu yolundaki söylenti de inandırıcı değildir. Ancak Mustafa Bey'in mezar taşındaki "...nesl-i Sultan Bayezid..." sözünden, Ali Paşa'nın Kanûnî Sultan Süleyman'ın oğlu olup isyan eden ve sonunda İran'a sığınmışken 969'da (1561-62) orada katledilen Şehzade Bayezid'in damadı olabileceği ileri sürülmüştür. Yine tahminlere göre Ali Paşa Tokat'a sürgün edilmiş ve II. Selim zamanında Şehzade Bayezid'in taraftarları bertaraf edilirken o da öldürülmüştür. Fakat bütün bu iddialar henüz sağlam bir dayanağa sahip değildir. Ali Paşa Camii 1939 yılındaki zelzelede hayli zarar görmüş, 1943 zelzelesinde hasarlar büyümüş, 1945'te ise son cemaat yeri kısmen yıkılmıştır. Cami 1953'te ta-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

mir edilmiş, ancak içinde pek çok tarihî şahsiyetin mezar taşları bulunan hazîresi ortadan kaldırılmıştır.

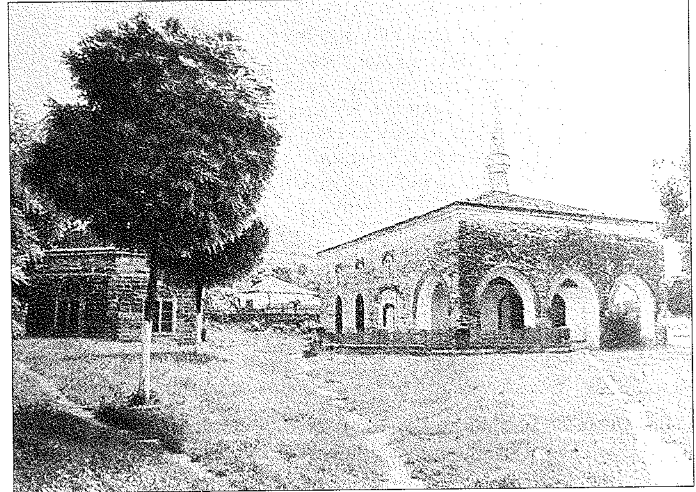
Ali Paşa Camii muntazam kesme taşla inşa edilmiş büyük ve gösterişli bir yapıdır. Avlusu ortadan kalkmış, caminin mimarisine uymayan bir şadırvan yapılmıştır. Çok geniş olan son cemaat yeri bir kubbe ile örtülüdür. Caminin harimi kare bir plana göre yapılmış, fakat çok kalın olan duvarlarda nişler oyulmak suretiyle mekân genişletilmiştir. Böylece elde edilen sekizgen desteklerin üstüne sekizgen bir kasnak inşa olunarak bunun da üstüne esas kubbe ve kasnağı yerleştirilmiştir. İçeride kubbeye geçiş, köşelerde tromplarla sağlanmıştır. Sağdaki ince uzun taş minare kürsüsü ile cami beden duvarı arasında küçük bir ara mekân bulunmaktadır. Böylece son cemaat yerinin iki yandan taşkın oluşu sağda bir dereceye kadar örtülmüş ise de solda bu taşkınlık gözü rahatsız edecek şekilde belirlidir. Mimari bakımından hoş olmayan bu aksaklık caminin ilk düşünülen planının tamamlanmadan kalmasına bağlanabilir. Belki harimin iki yanında **tabhane*** odaları yapılması veya son cemaat yerinin avluyu çeviren revaklar ve medrese odaları ile bağlanması tasarlanmış olabilir.

Caminin minber ve mihrabı sade olmakla beraber iki renkli mermerden zarif bir biçimde itinalı bir işçilikle işlenmiştir. Evliya Çelebi, muhtemelen bu caminin evkafından olan büyük bir Ali Paşa çifte hamamını da anar. Türbenin üstü, sekizgen bir kasnak üzerine oturan bir kubbe ile örtülüdür. Geniş iki pâyeye oturan bir kubbe ile örtülü bir ön mekân vardır. Bu kısmın Sivas valisi olan başka bir Ali Paşa tarafından yaptırıldığı ileri sürülür. Ali Paşa Camii'nin çok değerli Kafkas halıları ile döşenmiş olduğu da tesbit edilmiştir. XVII-XVIII. yüzyıllara ait olan on dokuz kadar halıdan bazıları müzeye kaldırılmış, bazıları ise yerinde bırakılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA:

Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, V, 58; *a.e.* (haz. Zuhurî Danışman), İstanbul 1969-71, VII, 232-238; Uzunçarşılı, *Kitâbeler I*, İstanbul 1927, s. 37-39; A. Gabriel, *Monuments Turcs d'Anatolie*, Paris 1934, II, 91-92; H. Asarkaya [Cinlioğlu], *Osmanlılar Zamanında Tokat*, Tokat 1941, s. 53-54; F. Acunsal, *Gerçeklerin Diliyle Tokat*, İstanbul 1947, s. 80-81, 91; Şerare Yetkin, *Early Caucasian Carpets in Turkey*, London 1978, I, tür. yer.; A. Osman Uysal, "Tokat'taki Osmanlı Camileri", *Türk Tarihinde ve Türk Kültüründe Tokat Sempozyumu (1986)*, Ankara 1987, s. 346-352; M. Tayyib Gökbilgin, "Tokat", *İA*, XII/1, s. 410.


SEMAVİ EYİCE



Babadağı'ndaki Ali Paşa Camii ve Türbesi - Dobruca / Romanya

ALİ PAŞA CAMİİ ve TÜRBESİ

Romanya'nın Dobruca bölgesinde Babadağı kasabasında bir cami ve türbe.

Bir vakfiyesi bulunmakla beraber caminin yapıldığı tarih ve bânisi kesin olarak belli değildir. Ekrem Hakkı Ayverdi'ye göre, Vakıflar Arşivi'ndeki vakfiye Sultan III. Mehmed zamanında (1595-1603) düzenlenmiş ve sûreti 1019 Rebîülevvelinde (1610) arşiv kaydına alınmıştır. Yine Ayverdi'ye göre "gazi" lakabı ile tanınan Ali Paşa, dört defa Budin beylerbeyi olan serhad gazilerinden Kadızâde Ali Paşa'dır. Ancak bu Ali Paşa'nın Babadağı ile ne gibi bir ilgisi olduğu anlaşılmamaktadır. Romanya müftüsü Yâkub Mehmed Efendi'nin yazdığına göre ise cami 1522 tarihine aittir. Halbuki türbenin köşesinde Ali Paşa'nın ölüm tarihi olarak 1029 (1620) yılı bulunduğu gibi vakfiye kaydı da bunu desteklemektedir. Stanescu, caminin güzel bir vakfiyesi olduğunu, ancak bunun 1938'den sonra kaybolduğunu, sadece fotokopisinin kaldığını bildirir. Cami XVIII. yüzyıldaki Türk-Rus savaşlarında tahribe uğramış, XIX. yüzyılda yanmış fakat daha sonra tekrar ihya edilmiştir. 1907-1910 yıllarında bir tamir daha görmüştür. 1966'daki ziyaretimizde çok bakımsız ve oldukça harap halde iken sonraları tamir edilerek müze haline getirilmiştir.

Ali Paşa Camii kare bir plana göre taşlardan yapılmış olup üstü ahşap bir çatı ve kiremit örtülüdür. Girişte pâyelere oturan üç sivri kemerli bir son cemaat yeri vardır. Sonradan yapıldığı anlaşılan minare kıble duvarının sağ köşesine bitişiktir. Esas cümle kapısından başka, camiye sonradan açıldıkları anlaşılan iki yan kapıdan da girilir. Cami içinde üç duvar boyunca U biçiminde ahşap bir mahfil bulunmaktadır. Ahşap kaplanmış olan tavanın ortasında bir şemse vardır. Bunun içini de bir dizi ayyıldız süsler. Bu tavan, üslûbundan açıkça anlaşıldığı gibi, XIX. yüzyıldaki yangından sonra yapılan tamire aittir. Caminin içinde ve dışında herhangi bir mimari süsleme yoktur.

Ali Paşa Türbesi ise muntazam kesme taştan altı köşeli kubbeli bir yapıdır. Köşeleri pahlı olarak yapılmıştır. Mebus George Lamandi tarafından yazdırılarak bir köşeye yapıştırılan Türkçe ve Romence bir kitâbede Ali Paşa'nın ölüm tarihi verilmekte ve 1910'da yapılmış bir tamir anılmaktadır. Türbenin içinde sadece tahta bir sanduka bulunur. 1966'daki ziyaretimizde hazîrede 1232 (1816-17), 1266 (1849-50) ve 1283 (1866-67) tarihli mezar taşları görülmüştür. Caminin önünde avlu etrafında evvelce bir medrese bulunduğu ve 1880-1901 yıllarında İslâm Semineri (müslüman çocuklarının İslâmî eğitim gördükleri bir nevi medrese) olarak bir süre kullanılan bu yapının son izlerinin 1964-1965'te kaldırıldığı bilinmektedir. Son cemaat yerine bitişik olarak içine merdivenle inilen bir de pınar vardır ki Evliya Çelebi buradan "yirmi ayak merdivenle inilen abdest muslukları" olarak bahseder. Ali Paşa evkafından olan hamamdan da hiçbir iz kalmamış, son kalıntıları 1955'te yok edilmiştir.

Ali Paşa Camii bugün Romanya sınırları içinde bulunan en büyük Osmanlı devri eseri olarak özel bir değere sahiptir.

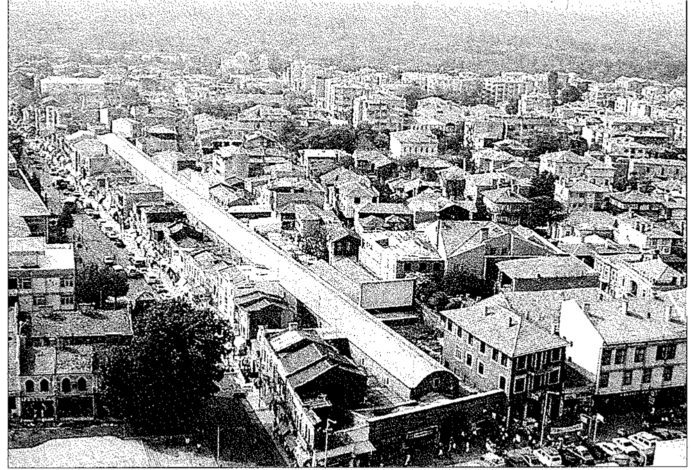
Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

BİBLİYOGRAFYA :
Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, III, 364-365; a.e. (haz. Zuhurî Danışman), İstanbul 1969-71, V, 247; Jacub Mehmet, *Prezente musulmane in Românía-Muslims in Romania*, Bucureşti 1976; Ayverdi, *Avrupa'da Osmanlı Mi'mârî Eserleri I*, s. 11-18; H. Stanescu, "Monuments d'art Turc en Dobroudja", *SAO*, III (1960), s. 180-182.


SEMAVİ EYİCE

ALİ PAŞA ÇARŞISI

Edirne'de XVI. yüzyıla ait arasta veya kapalı çarşı.


Ali Paşa Çarşısı'nın genel görünüşü - Edirne

968'den 972 sonuna kadar (1561-1565) vezîriâzam olan Semiz Ali Paşa'nın Babaeski'deki hayratına vakıf geliri sağlamak üzere yaptırılmış bir çarşıdır. *Tezkiretü'l-ebniye*'den mimarının Mimar Sinan olduğu anlaşılmaktadır. Burada yapı "Edirne'de Ali Paşa Çarşısı ve Kervansarayı" olarak kayıtlıdır. 976 (1568-69) tarihli *Edirne Evkaf Defteri*'nde bu çarşının dükkân adedi 211+25 olarak belirtilmiştir. Mimar Sinan'ın eserlerinin listesi bulunan *Tezkire*'de burası çarşı ve kervansaray diye zikredilmekte, halbuki buna benzer diğer eserleri ise sadece kervansaray olarak bildirilmektedir. Ancak ortada bir kervansaraya işaret eden kısım bulunmadığı için bu durum oldukça şaşırtıcıdır. Acaba ilk yapıldığında çarşının bir uzantısının kervansaray olması mı düşünülmüştü sorusuna şimdilik bir cevap verilememektedir.

Ali Paşa Çarşısı esasında iki taraflı dükkânları ile tam bir **arasta***dır. O. Nuri Peremeci'nin tarifine göre, "Kule Kapısı'nın dışından başlayarak İğneciler Kapısı yahut Balıkpazarı Kapısı yanındaki Direk Çarşısı'na kadar uzanır. Çarşının altı kapısı olup üçü şarka caddeye, ikisi çarşının iki ucuna, biri de garba yani kalenin orta kapısı uğruna açılır." Ali Paşa Çarşısı'nın yapılış tarihi, Tîgî mahlaslı Edirneli bir şairin şu dörtlüğünden öğrenilmektedir: "Âsaf-ı a'zam Ali Paşa-yı hâs / Yaptı çün bir çârşû-yı bî-bedel / Tîgîyâ târîhini eylersen suâl / Sûk-i ra'nâ-yi Ali Paşa'ya gel" (976 [1568-69]).


Ali Paşa Çarşısı'nın tâlî kapılarından biri

Evliya Çelebi Ali Paşa Çarşısı'nın iki başında kale kapıları gibi kapıları bulunduğunu, uzunluğunun 1000 adım olduğunu, iki tarafında da 360 dükkânın yer aldığını bildirir. Üstü kâgir tonoz örtülü olup kurşun kaplıdır. Yine Evliya Çelebi'nin ifadesine göre burada çok değerli eşya vardır ve bunların fiyatları da yüksektir. Evliya Çelebi de bu çarşının Mimar Sinan tarafından yapılmış olduğunu yazar. Çarşı, Sinan'ın eserlerinin yer aldığı tezkirelerin sadece birinde (*Tezkiretü'l-ebniye*) kayıtlıdır. XVII. yüzyıl müelliflerinden Hıbrî Abdurrahman Efendi, *Enîsü'l-müsâmirîn* adlı eserine eklenen bir **derkenar***da, Edirne'de abdest almak için tesis olunan altı sıcak su musluğundan iki tanesinin bu çarşıda olduğunu kaydetmiştir. 1718 yılında Edirne'den yazdığı mektupların birinde Lady Wortley Montague "Borsa" (New Exchange) dediği bir çarşıdan bahseder ki bunun Ali Paşa Çarşısı olduğuna ihtimal verilir: "Üstü kâgir tonozlu olan çarşı yarım mil uzunluğunda olup son derece temiz ve bakımlıdır. İçinde 365 dükkân vardır. Bunlarda her çeşit değerli mallar olup Londra'nın New Exchange'inde olduğu gibi satışa arzedilmiştir. Fakat kaldırım o kadar bakımlı ve dükkânlar o kadar temizdir ki âdeta yeni boyanmış gibidirler."

Ali Paşa Çarşısı, XIX. yüzyılda Edirne'nin karşılaştığı felâketlere paralel olarak bu parlak durumunu kaybetmiş, dükkânlar ayrı ayrı özel mülkiyete geçmiş, eski düzenli idare ortadan kalkmıştır. 1284'te (1867-68) bir tamir gören çarşının Trakya genel valisi General Kâzım Dirik tarafından kurtarılması için kamulaştırılmasına girişilmişti. 1947'de büyük ölçüde bir tamir daha gören çarşı uzun yıllar yarı boş bir halde kalmış, ancak 1960 yıllarından itibaren Edirne'nin yeniden canlanmaya başlaması ile hareketlenmiştir.

Ali Paşa Çarşısı tipik bir arasta olup 300 m. kadar uzunluktaki üstü tonozla örtülü bir yolun iki tarafında sıralanan, yine tonozlu dükkân gözlerinden meydana gelmiştir. Ortadaki uzun tonoz kemerlerle takviye edilmiş olup her dükkân orta yola bir kemer halinde açılır. Vakıf kaydında çarşıda 211 göz ve yirmi beş hücre bulunduğu bildirilmektedir. Evliya Çelebi 360, Lady Montague ise 365 dükkânın varlığını ileri sürerler. Bugün mimari çerçevenin içindeki dükkân sayısı ancak 100-110 kadardır. 300 sayısının nereden çıktığı da anlaşılamamaktadır. Bir ihtimal olarak, çarşının iki yan duvarının dışlarında da bu duvarlara yaslanmış ahşap dükkânların mevcut olduğu düşünülebilir. Çarşının iki ucundaki iki kapıdan (Kule Kapısı, Balıkhane Kapısı) başka, aralarda yan sokaklardan giriş sağlayan dört kapı daha vardır. Bunlardan gerek Kule Kapısı gerek yanlardaki üç kapı tam eksen üstünde olmayıp yamuk yerleştirilmiş mekânların içindedir. Bu intizamsızlık şehrin o zamanki sokak düzeni sebebiyle doğmuştur ki bu da eski Osmanlı şehircilik anlayışının bir özelliğidir. Çarşının baş kapılarının kemerleri renkli geçmeli taştan, çerçeveleri ise kesme köfeki taşındandır. Binanın diğer kısımlarında du-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

var örgüsü, aralara taş sıraları konulmuş tuğla hatıllardan meydana gelmiştir. Ali Paşa Çarşısı düz bir hat halinde olduğundan kapalı çarşı veya arastalarda usulden olan dua yeri tam ortada bulunmaktadır. Burada kare biçimli bir mekânın ortasına dört pâye dikilerek dua meydanı yapılmıştır. Edirne'deki Ali Paşa Çarşısı, Osmanlı devri Türk mimarisinin ticaret yapılan çarşı türü içinde en başta gelenlerindendir.

BİBLİYOGRAFYA :

Evliya Çelebi, *Seyahatnâme,* III, 461; O. Nuri Peremeci, *Edirne Tarihi,* İstanbul 1940, s. 85-86; Oktay Aslanapa, *Edirne'de Osmanlı Devri Âbideleri,* İstanbul 1949, s. 135-136; M. Tayyib Gökbilgin, *XV-XVI. Asırlarda Edirne ve Paşa Livası,* İstanbul 1952, s. 502-503; Gündüz Özdeş, *Türk Çarşıları,* İstanbul 1954, s. 21; Sâî Mustafa Çelebi, *Tezkiretü'l-ebniye* (nşr. Rıfkı Melül Meriç), Ankara 1965, s. 116; Lady W. Montague, *Türkiye'den Mektuplar* (trc. Bedriye Şanda), İstanbul 1973, s. 91; Mustafa Cezar, *Tipik Yapılarıyla Osmanlı Şehirciliğinde Çarşı ve Klasik Dönem İmar Sistemi,* İstanbul 1985, s. 169-171; Abdullah Kuran, *Mimar Sinan,* İstanbul 1986, s. 174-175, 371.

 SEMAVİ EYİCE

ALİ PAŞA HANI

İstanbul'da Küçükpazar semtinde XVIII. yüzyıla ait bir ticaret hanı.

Unkapanı caddesi kenarında bulunan hanı kimin yaptırdığı ve yapıldığı tarih bilinmemekte ise de duvar tekniği XVIII. yüzyılı göstermektedir. Büyük bir ihtimalle Çorlulu Ali Paşa (ö. 1711) tarafından, çok sayıdaki hayratına vakıf geliri sağlanmak üzere yaptırılmıştır. İstanbul'un, ilk şekli fazla bozulmaksızın günümüze kadar gelebilen sayılı hanlarından biri olan Ali Paşa Hanı, şehrin yoğun ticaret bölgesinde hâlâ esas görevini sürdürmektedir.

Han dikdörtgen biçiminde olup ortasında yamuk bir avlu vardır. Dış cepheler taş ve tuğla şeritler halinde örülmüştür. İçeride revak kemerleri taş pâyelere oturur. Hanın en ilgi çekici tarafı, şehrin eski sokak dokusuna uydurulmuş olmasıdır. Bu yüzden Eminönü tarafındaki bölümü cephenin diğer bölümünden kırılarak dışarı taşar. Haliç'e bakan cephede köşelerde iki çıkma mevcuttur. Burada üst katta güzel bir mimari çözüm ile bir pencere yerleştirilmişti, ancak bitişiğine 1960'lı yıllarda inşa edilen modern bir iş hanı bu pencereyi kapatmıştır. Giriş cephesinde kapının



Ali Paşa Hanı - Küçükpazar / İstanbul

üstünde taş konsollara dayanan bir çıkma vardır. Alt katta kemerlerle dışarı açılan tonozlu dükkân gözleri, üst katta ise her biri dışarıdan iki pencereden ışık alan ocaklı odalar bulunur.

Ali Paşa Hanı, Osmanlı devri Türk şehir içi ticaret hanlarının güzel ve nisbeten iyi korunmuş bir örneği olup şehrin ana caddelerinden birini bütün cephesiyle süslemektedir.

İstanbul'da bundan başka, Kapalıçarşı'da iki Ali Paşa Hanı daha vardır. Çok değişmiş durumda olan bu hanların hangi Ali Paşa tarafından yaptırıldığı bilinmemektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

C. Güran, *Türk Hanlarının Gelişimi ve İstanbul Hanları Mimârîsi,* İstanbul 1976, s. 105-109.

 SEMAVİ EYİCE

ALİ PAŞA MÜBÂREK

(علی باشا مبارك)

Alî b. Mübârek b. Mübârek b. Süleymân b. İbrâhîm (ö. 1311/1893)

Mısırlı subay, ilim ve devlet adamı.

1239 (1823-24) yılında Dekahliyye vilâyetinin Birinbâl el-Cedîde köyünde doğdu. Büyük dedesi Şeyh İbrâhim o köyün imamı, hatibi ve kadısı idi. Oğulları ve torunları da bu görevleri üstlenmişlerdi. "Şeyhler ailesi" diye tanınan aile evlenme akidlerinin kaydı ile ölçü ve tartı âletlerini kontrol etmekle de görevlendirilmişti.

Ali Mübârek küçük yaşta okuma yazma öğrendi ve Kur'ân-ı Kerîm'i ezberledi. Babası aile geleneğine uyarak onun da fakih olmasını istiyordu. Fakat Ali Mübârek önce kâtipliğe heves etti; ancak kısa süren kâtip yardımcılığı görevi sırasında karşılaştığı muameleler onda daha yüksek görevlere talip olma isteği uyandırdı. Kahire'ye giderek Münyetü'l-İz adındaki okula kaydoldu. Burada büyük başarı gösterince 1836'da Kasrü'l-Aynî Medresesi'ne parasız yatılı olarak kabul edildi. Bu okulun tıp fakültesi haline çevrilmesi üzerine Ebû Za'bel Medresesi'ne nakledildi. 1840'ta üstün derece ile mezun olunca öğrenci olarak Mühendishane'ye alındı. Burada da başarısını sürdüren Ali Mübârek, 1844 yılında tahsil için Fransa'ya gönderilen talebeler arasında yer aldı. Paris'te iki yıl kaldıktan sonra mülâzim-i sânî (teğmen) rütbesiyle Metz'deki Askerî Mühendislik ve Topçuluk Akademisi'nde görevlendirildi. Bu akademide iki yıl istihkâmcılık öğrendi.

Vali Abbas Paşa'nın daveti üzerine memleketine dönen (1849) Ali Mübârek onun teveccühünü kazandı ve çeşitli vazifelere tayin edildi. Önce Mısır Askerî Topografya Dairesi'nde, daha sonra askerî okulda öğretmen olarak görev yaptı. Bu arada kendisinden Mısır'daki eğitim ve öğretim konusunda bir rapor hazırlaması istendi. Hazırladığı rapor kararname şeklinde neşredildi (29 Mayıs 1850). Bir süre sonra Mühendishane'nin başına getirildi ve burada kaldığı dört yıl içinde bu müesseseyi ıslah etti. Vali Said Paşa devrinde gözden düştü. 1854'te

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

Mısır birliklerinin başında Kırım Harbi'ne katıldı. İki buçuk yıl Kırım, İstanbul ve Gümüşhane'de görev yaptı, bu arada Türkçe öğrendi.

28 Mayıs 1866'da Mısır verâset usulünün değişmesini sağlayan ve padişahtan "hidiv" unvanını alan (2 Haziran 1866) İsmâil Paşa zamanında yıldızı tekrar parladı. Fransa'ya birlikte gidip orada iken samimi dost olduğu Hidiv İsmâil, onu birbiri arkasından yüksek idarî görevlere getirdi. Böylece Ali Paşa önce Okullar genel müdürü, arkasından da Çalışma ve Evkaf nâzırı oldu (1867); kısa bir süre sonra demiryollarının idaresi görevi de bunlara ilâve edildi. Bütün mesaisini bu görevleri yerine getirmek için harcayan Ali Mübârek, İsviçreli pedagog Dr. Dor Bey'in görüş ve yardımlarından faydalanarak Mısır maarifinin bugün dahi uygulanan ana ilkelerini tesbit etti. Onun mekteplerin ıslahı konusunda hazırladığı rapor, Mısır maarifine yeni bir düzen vermek için yapılan ilk gerçek teşebbüs olup kendisinden sonra gelen bütün ıslahatçılar için de yol gösterici olmuştur. Bu konuda Fransa'daki Ecole Normale Supérieur'u örnek alarak Öğretmen Okulu (Dârü'l-ulûm), ayrıca Yabancı Diller Okulu, İdarecilik ve Muhasebe Okulu gibi modern okullar açtı. Mısır Millî Kütüphanesi'ni (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye) kurdu (1870). Matbaalar tesis ederek buralarda okul kitapları bastırdığı gibi ilmî dergiler de (meselâ *Ravżatü'l-medâris*) neşretti. Kahire yakınında Nil üzerinde baraj yaptırarak (el-Kanâtırü'l-hayriyye) sulama kanallarının ıslahı, demiryolu ağının genişletilmesi, başta Kahire olmak üzere şehirlerin imarı gibi çeşitli mühendislik ve bayındırlık hizmetlerinde bulundu.

Ali Mübârek'in olumlu faaliyetlerini çekemeyen rakipleri, sonunda Hidiv İsmâil ile arasını açtılar. Bir süre bütün görevlerinden ayrılarak evine çekildiyse de daha sonra tekrar eski görevlerine getirildi. 1878 Ağustosunda kurulan Nubar Paşa kabinesinde Maarif ve Çalışma bakanı olarak görev aldı. 1879 Martında kurulup Nisanında düşen Tevfik Paşa kabinesinde de aynı bakanlıklara getirildi. Şerif Paşa kabinesinde görev almadıysa da aynı yılın eylül ayında kurulan Riyaz Paşa kabinesinde Çalışma bakanlığı yaptı. Bu son bakanlığı döneminde baş gösteren Urâbî Paşa İhtilâli'ni desteklemeyen Ali Mübârek, 1881 yılında bu ihtilâlin baskısıyla kabine düşünce görevinden ayrıldı. İngilizler'in Mısır'ı istilâsından (1882) hemen sonra kurulan Şerif Paşa'nın dördüncü kabinesinde yine Çalışma bakanı oldu; 1884 Ocağına kadar bu görevde kaldı. Son idarî görevi 1888-1891 yılları arasındaki Maarif nâzırlığıdır. Daha sonra evine çekilen Ali Mübârek 14 Kasım 1893 tarihinde Kahire'de öldü.

Ali Mübârek Mısır'da Mehmed Ali, İbrâhim, Abbas, Said, İsmâil, Tevfik ve Abbas Hilmi paşaların devrini idrak eden nâdir simalardandır. Mısır maarifinde yaptığı ıslahatçı-yenilikçi hizmetleri ve *el-Ḫıṭaṭü't-Tevfîḳıyyetü'l-cedîde* (Kahire 1306) adlı yirmi ciltlik eseriyle tanınmıştır. Makrîzî'nin *el-Ḫıṭaṭ*'ının modern bir benzeri olan eser pek çok kişinin yardımı ile meydana getirilmiştir. Eserin ilk altı cildi Kahire'ye, 7. cildi İskenderiye'ye, 8-17. ciltleri Mısır'ın belli başlı diğer şehirlerine, 18. cildi Nil ölçeklerine (mekāyîs), 19. cildi barajlarla sulama kanallarına, 20. cildi de ölçü-tartı ve paralara dairdir. Şehirlerin anlatıldığı ciltlerde o şehirlerden yetişmiş veya oralarda gömülü meşhur kişilerin hal tercümeleri de yer almaktadır. 9. cildin "Birinbâl" maddesinde kendi biyografisi de bulunmaktadır (s. 37-61). Hal tercümeleri için kaynakları Sehâvî, Şa'rânî, Süyûtî, Muhibbî ve Cebertî'nin kaynaklarıdır. Faydalı bir derleme olmakla birlikte ihtiyatla kullanılması gereken eserde tarihî ve arkeolojik bilgiler için Batı kaynakları da kullanılmıştır. 1969'da ikinci baskısı yapılan eserin 1980'de başlayan üçüncü baskısı (ofset) halen devam etmektedir. Diğer eserleri şunlardır: *Ḥaḳāʾiḳu'l-aḫbâr fî evṣâfi'l-biḥâr* (Kahire 1287); *Tenvîrü'l-efhâm fî teġaẕẕi'l-ecsâm* (Kahire 1289); *Nuḫbetü'l-fikr fî tedbîri Nîli Mıṣr* (Kahire 1298); *ʿAlemü'd-dîn* (İskenderiye 1299/1882); *el-Mîzân fi'l-aḳyise ve'l-mekâyîl ve'l-evzân* (Kahire 1309); *Ḫulâṣatü târîḫi'l-ʿArab* (Louis Pierre Sédillot'nun 1854'te Paris'te neşredilen *Histoire des Arabes* adlı eserinin tercümesi, Kahire 1309); *Taḳrîbü'l-hendese* (Kahire 1289); *Ḥavâṣṣü'l-aʿdâd* (Kahire 1289); *Teẕkiretü'l-mühendisîn* (Kahire 1290-1293); *Ṭarîḳu'l-hicâʾ ve't-temrîn* (Kahire 1868); *el-Müzâḥame ve teʾs̱îruhâ fi'l-irtiḳāʾi'l-beşerî; Âs̱ârü'l-İslâm fi'l-medeniyye ve'l-ʿumrân; Coġrâfiyyetü Mıṣr* (Kahire 1894); *Şerḥu'l-ḥadîs̱i'ş-şerîf «İʿmel li-dünyâke ke enneke taʿîşü ebeden»*.

BİBLİYOGRAFYA :

Ali Paşa Mübârek, *el-Ḫıṭaṭü't-Tevfîḳıyye*, Kahire 1306, IX, 37-61; Muhammed Ahmed Halfullah, *ʿAli Mübârek ve âs̱âruh*, Kahire 1958; Muhammed Abdülkerîm, *ʿAli Mübârek: ḥayâtühû ve meʾâs̱iruh*, Kahire 1958; Saîd Zâyid, *ʿAli Mübârek ve aʿmâlüh*, Kahire 1958; Muhammed Abdülcelîl, *ʿAli Mübârek: ḥayâtühû ve meʾâs̱iruh*, Kahire 1962; Mahmûd eş-Şerkāvî — Abdullah el-Müşid, *ʿAli Mübârek: ḥayâtühû ve daʿvetühû ve âs̱âruh*, Kahire 1962; C. Zeydan, *Meşâhîru'ş-şarḳ*, Kahire 1902, II, 32-39; J. Heyworth — Dunne, *An Introduction to the History of Education in Modern Egypt*, London 1938; Ahmed İzzet Abdülkerîm, *Târîḫu't-taʿlîm fî Mıṣr*, Kahire 1945; Brockelmann, *GAL*, II, 634; *Suppl.*, II, 733; Ahmed Emîn, *Züʿamâʾü'l-ıṣlâḥ*, Beyrut, ts. (Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî), s. 184-202; Yûsuf Esad Dâgır, *Meṣâdirü'd-dirâsâti'l-edebiyye*, Beyrut 1972, III/2, s. 869-872; G. Delanoue, *Moralistes et politiques musulmans dans l'Égypte du XIX*e *siècle*, Caire 1982, s. 488-559; K. Vollers, *ZDMG* (1893), s. 720 vd.; a.mlf., "Ali Paşa", *İA*, I, 340-341; a.mlf., "ʿAli Pasha Mubārak", *EI²* (İng.), I, 396; Haim Shaked, "The Biographies of 'ulamā' in Mubārak's Khitat as a source for the History of the ulamā in nineteenth - Century Egypt", *AAS*, VII (1971), s. 41-76; Abdülazîz eş-Şinnâvî, "el-Ḫıṭaṭü't-Tevfîḳıyye li-ʿAli Mübârek", *Tİ*, IV/2, s. 849-893.



KÂZIM YAŞAR KOPRAMAN

ALİ b. RABBEN et-TABERÎ

(علي بن ربن الطبري)

Ebü'l-Hasen Alî b. Sehl Rabben et-Taberî
(ö. 247/861'den sonra)

Ünlü hekim ve dinler üzerinde mukayeseli çalışma yapan ilk âlimlerden.

Taberistan'ın Merv şehrinde kültürlü ve dindar bir hıristiyan ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi. Doğum ve ölüm tarihleri kesin olarak bilinmediği gibi, klasik kaynakların ve modern araştırmaların onun hayatı ve ailesi hakkında verdikleri bilgiler de eksik ve kısmen yanlıştır. Nitekim yahudi din büyüklerine verilen **rabben** (rabbi) unvanının bir hıristiyan olan babası Sehl'e de verilmiş olması, onun yahudi kökenli olduğu kanaatine yol açmış, ayrıca bu unvanın kaynaklarda farklı şekillerde yer almış olması da bazı yanlış anlamalara sebep olmuştur. Meselâ bu konuda en eski kaynaklardan biri olan Taberî onun adını

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

ve nisbesini Ali b. Rabben en-Nasrânî şeklinde doğru olarak tesbit ettiği halde Mes'ûdî "Ali b. Zeyd", İbnü'n-Nedîm "Ali b. Sehl b. Rabbel", Yâkūt "Ali b. Zeyn (Rezîn)", İbnü'l-Kıftî "Ali b. Rabben" olarak zikretmektedirler.

Onun yahudi olduğu hususundaki yanlış bilginin ilk defa İbnü'l-Kıftî'den kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Nitekim o bu konuda şöyle demektedir: "Taberistanlı bir yahudi hekim olan Rabben, astronomi ve matematik ilimleriyle yahudi şeriatını çok iyi bilen ve aynı zamanda felsefî eserleri bir dilden diğerine tercüme eden bir âlimdi. Irak'a gidip Sâmerrâ'da yerleşen oğlu Ali ise meşhur hekimdi. **er-Rabben, er-rabin** ve **er-râb** kelimeleri de yahudi ilâhiyatında önde gelen kimselere verilen isimlerdendir" (*İḫbârü'l-ʿulemâʾ*, s. 167). Halbuki Ali b. Rabben *ed-Dîn ve'd-devle* adlı eserinde kendisinin hıristiyan olduğunu açıkça belirtmekte (s. 98), babasına Rabben unvanının verilişini ve bu kelimenin anlamını *Firdevsü'l-ḥikme* adlı eserinde şu şekilde açıklamaktadır: "Babam Merv şehrinin kâtiplerinden, soylu, kültürlü, iyilik seven, tıp ve felsefe kitaplarını çok iyi anlayan biriydi. Fakat atalarının sanatından çok tıbba öncelik tanırdı. Gayesi, bunu övünç ve kazanç vesilesi yapmak değil dinî ve mânevî açıdan tatmin olmaktı. Bu sebeple kendisine Rabben lakabı verilmişti. Bunun anlamı "büyüğümüz ve muallimimiz" demektir (s. 1). Ayrıca *er-Red ʿale'n-naṣârâ* adlı eserinde de yetmiş yaşına kadar hıristiyan olarak yaşadıktan sonra İslâm'ı seçtiğini söylemektedir. Bununla beraber bazı oryantalistler ondan yahudi asıllı bir hekim bazıları da Arapça yazan yahudi bilgini diye söz ediyorlarsa da (bk. Juden, s. 194), yukarıda adı geçen eserleri yayımlandıktan sonra bu gibi iddiaların ilmî bir değeri kalmamıştır.

Modern araştırmalarda Ali b. Rabben'in doğum ve ölüm tarihleriyle ilgili olarak verilen bilgilerin de yanlış olduğuna işaret etmek gerekir. Meselâ Brockelmann'a göre 192 (808), Meyerhof'a göre ise 193 (809) yılında doğmuştur. Ne var ki *Firdevsü'l-ḥikme*'de yer alan bir ifadeden, onun yukarıda zikredilen tarihlerden daha önce doğduğu anlaşılmaktadır. O burada şöyle diyor: "Taberistan'da babamla beraber akşam duasını yaparken gök yüzünde büyük bir sütun şeklinde ateş gördüm. Bu hadise üzerinden çok geçmeden hükümdarın başı belâya girdi ve topraklarının bir kısmını kaybetti" (s. 518-519). İbnü'l-Esîr ve İbn Kesîr gibi kaynaklar bu olayın Halife Mehdî zamanında, Vandad Hürmüz Taberistan hükümdarı iken 167 (783-84) yılında meydana geldiğini bildirdiklerine, ayrıca Ali b. Rabben'in olayı hatırlayacak yaşta bulunduğuna göre doğumunun 155-160 (772-777) yılları arasında olması gerekmektedir.

Küçük yaşlarından itibaren babası Sehl'den tıp, tabiat ilimleri, matematik, felsefe ve edebiyat alanlarında öğrenim gördü. Eserlerinden anlaşıldığına göre devrinin ilim ve kültür dillerinden olan Arapça, Farsça ve Süryânîce'yi, az da olsa İbrânîce ve Grekçe'yi biliyordu. Meselâ Arapça olarak kaleme aldığı *Firdevsü'l-ḥikme*'yi sonradan Süryânîce'ye tercüme etmiştir. Hayatını hekimlik yaparak kazanan Ali b. Rabben bir müddet Taberistan Valisi Mazyâr b. Kārin'in kâtipliğini yaptı ve bu sırada adı geçen eserini telife başladıysa da ancak Sâmerrâ'da bitirebildi. 859 yılında isyan eden Mazyâr yakalanıp idam edilince o da Merv'den ayrılıp Irak'a gitmek zorunda kaldı. Kısa zamanda Halife Mu'tasım'ın gözdeleri arasına girerek Sâmerrâ'da onun divan kâtipliğini yaptı. Her ne kadar İbnü'l-Kıftî ve İbn Ebû Usaybia gibi kaynaklar, onun Irak'a giderken Rey şehrinde bir süre kaldığını ve orada tabiat felsefesinin İslâm dünyasındaki temsilcisi sayılan ünlü hekim Ebû Bekir er-Râzî'yi yetiştirdiğini kaydetmekte ve bazı çağdaş yazarlar bu bilgiyi tekrarlamakta ise de (bk. Muhammed Kürd Ali, *MMİADm.*, s. 304-306) bu mümkün değildir; çünkü Ali b. Rabben öldüğü zaman Râzî henüz doğmamıştı.

Ali b. Rabben asıl şöhretine Halife Mütevekkil zamanında kavuşmuş, onun hekimi ve nedimi olmuştu. Nihayet halifenin teşvik ve tavsiyesiyle müslüman olmuş ve Mütevekkil ona "mevlâ emîrü'l-mü'minîn" unvanını vermiştir. Her ne kadar İbnü'n-Nedîm onu Halife Mu'tasım'ın teşvikiyle Müslümanlığı kabul etmiş gösteriyorsa da *ed-Dîn ve'd-devle* adlı eserinin sonunda kendisi, hidayetine vesile olduğu için Mütevekkil'e dua etmektedir (s. 210).

Kaynaklarda ölüm tarihi hakkında herhangi bir bilgiye rastlamak mümkün olmamıştır. Ancak Halife Mütevekkil zamanında (847-861) yetmiş yaşlarında müslüman olduğuna ve ondan sonra bazı eserler kaleme aldığına göre 860 yılı civarında vefat ettiği söylenebilir.

Eserleri. Ali b. Rabben'in çoğu tıp alanında olmak üzere on iki eser yazdığı bilinmektedir. Ancak bunlardan sadece üçü günümüze kadar gelmiş ve ilmî neşirleri yapılmıştır. 1. ***Firdevsü'l-ḥikme****. İslâm tıbbının en önemli kaynaklarından biri olan bu eserin telifine Merv şehrinde başlayan müellif, eser üzerinde uzun yıllar çalıştıktan sonra onu ancak Sâmerrâ'da tamamlayabilmiş, daha sonra da Süryânîce'ye çevirmiştir. Genel başlık olarak yedi nev'e, her nev'i makalelere ve makaleler de bablara ayrılarak telif edilmiş olan eser Hint, İran, Yunan ve Arap tıbbına ait bol malzeme ihtiva etmektedir. Başta Ali b. Abbas el-Mecûsî, Ebû Bekir er-Râzî, İbn Sînâ ve Bîrûnî olmak üzere birçok hekim ve kültür tarihçisi için kaynak teşkil eden bu eseri ilk defa Muhammed Zübeyr es-Sıddîkī 1928 yılında Berlin'de yayımlamıştır. Her ne kadar İbnü'n-Nedîm ve İbnü'l-Kıftî onun *el-Künnâşü'l-ḫadrâ* adlı bir eserinden söz ediyorlarsa da bu *Firdevsü'l-ḥikme*'den başkası değildir. Nitekim kitabının baş tarafında yer alan, "Bu künnâşın adı *Firdevsü'l-ḥikme*, lakabı ise, bahrü'l-menûfi' ve şemsü'l-âdâbdır" (s. 8) tarzındaki ifadesinden bunu anlamak mümkündür. 2. ***er-Red ʿale'n-naṣârâ***. Hıristiyanlığa karşı bir reddiye olan bu eserin giriş kısmında müellif hayatının yetmiş yılını hıristiyan olarak yaşadıktan sonra İslâm dinini seçip hidayete erdiğini anlatır. Daha sonra bu kitabı yazmaktaki gayesinin Allah'ın rızâsını kazanmak ve bir de hıristiyanları uyarmak olduğunu söyler. Ali b. Rabben'in aynı zamanda bir hıristiyan teologu olması, kendisine diğer semavî kitaplarla Kur'ân-ı Kerîm arasında rahatlıkla mukayese yapma imkânı kazandırmış ve dolayısıyla onun bu eseri diğer reddiyelerden daha başarılı kabul edilmiştir. *en-Neṣâʾiḥ* adıyla da tanınan bu kitaba Sâfî b. Assâl adlı bir Kıptî müellif reddiye yazmıştır. Onun *eṣ-Ṣaḥâʾiḥ fî cevâbi'n-Neṣâʾiḥ* ve *Nehcü's-sebîl fî taḫcîli muḥarrifi'l-İncîl* (iki eser bir arada, Kahire 1926-1927) isimli iki reddiyesinden birincisinin hangi esere karşı yazıldığı zikredilmiyorsa da *er-Red ʿale'n-naṣârâ* ile karşılaştırılınca buna cevap olmak üzere kaleme alınmış olduğu anlaşılır. *er-Red ʿale'n-naṣârâ* I. A. Khalifa ve W. Kutsch tarafından yayımlanmıştır (Beyrut 1959). Ancak Khalil Samir yazdığı bir makalede eseri İbn As-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

sâl'in reddiyesiyle karşılaştırmış ve eserin yarısının eksik olduğunu, İbn Assâl'in kitabından faydalanarak daha mükemmel bir metnin meydana getirilebileceğini göstermiştir. **3.** ***ed-Dîn ve'd-devle****. Ali b. Rabben'in müslüman olduktan sonra İslâm'ın hak din, Kur'an'ın Allah kelâmı ve Hz. Muhammed'in son peygamber olduğunu, Tevrat ve İnciller'de Hz. Peygamber'in gönderileceğine dair yalnız işaret değil sarâhatin bulunduğunu ispat etmek maksadıyla kaleme aldığı bu eser, konu ve muhteva açısından *er-Red ᶜale'n-naṣârâ*'dan daha mükemmeldir. Eser, Âdil Nuveyhiz tarafından geniş dipnotları ilâvesiyle neşredilmiştir (Beyrut 1973).

Ali b. Rabben'in günümüze intikal etmeyen veya henüz bulunamamış olan diğer eserleri şunlardır: *Tuḥfetü'l-mülûk, fi'l-Emṣâl ve'l-âdâb ᶜalâ meẕâhibi'l-Fürs ve'r-Rûm ve'l-ᶜArab, Menâfiᶜu'l-etᶜime ve'l-eşribe ve'l-ᶜaḳāḳīr, Ḥıfẓü'ṣ-ṣıḥḥa, Kitâb fi'l-ḥacâme, Kitâb fî tertîbi'l-aġẕiye, Kitâb fi'r-ruḳā, Kitâbü İrfâḳı'l-ḥayât, Kitâbü'l-Lüʾlüʾe.*

BİBLİYOGRAFYA :

Ali b. Rabben et-Taberî, *Firdevsü'l-ḥikme* (nşr. M. Zübeyr es-Sıddîkī), Berlin 1928, s. 1, 8, 518-519; a.mlf., *er-Red ᶜale'n-naṣârâ* (nşr. I. A. Khalifa — W. Kutsch), Beyrut 1959; a.mlf., *ed-Dîn ve'd-devle* (nşr. Âdil Nüveyhiz), Beyrut 1973, s. 35-36, 98, 210; Taberî, *Târîḫ* (de Goeje), II, 1276; Mes'ûdî, *Mürûcü'ẕ-ẕeheb* (Abdülhamîd), IV, 239; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 354; İbn İsfendiyâr, *Târîḫ-i Ṭaberistân* (özet trc. ve nşr. E. G. Browne), Leiden 1905, s. 130-131; Yâkūt, *Muᶜcemü'l-üdebâʾ*, VI, 429; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VI, 75-76, 191-192; İbnü'l-Kıftî, *İḫbârü'l-ᶜulemâʾ*, Leipzig 1903, s. 31, 167, 187; İbn Ebû Usaybia, *ᶜUyûnü'l-enbâʾ* (nşr. Nizâr Rızâ), Beyrut 1965, s. 414; İbn Hallikân, *Vefeyât*, IV, 245; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, I, 149; Steinschneider Lit. d. Juden, *Engishtran*, London 1957, s. 194; *Hediyyetü'l-ᶜârifîn*, I, 669; Sezgin, *GAS*, III, 238-239; Flügel, *ZDMG*, XIII, 559; von Maurice Bouyges S. J., "Aliy Ibn Rabban at-Tabariy", *İsl.*, XXII (1935), s. 120-121; Muhammed Kürd Ali, "ᶜAli b. Rabben", *MMİADm.*, XXII/7-8 (1947), s. 304-306.


NECİP TAYLAN

ALİ RÂMÎTENÎ

(علی رامیتنی)

(ö. 715/1315)

Hâcegân* silsilesine mensup mutasavvıf.

Buhara yakınlarında bulunan Râmîten (Râmeyten) kasabasında doğdu. Mahmud İncîr Fağnevî'ye intisap etti. Ahmed Yesevî ve Seyyid Ahmed Atâ ile görüştü. Alâüddevle-i Simnânî ile mektuplaştı. Yüz otuz yıl yaşadığı rivayet edilen Ali Râmîtenî, büyük oğlu Hâce İbrâhim sağ olduğu halde, vefat ederken yerine halife olarak küçük oğlu Hâce Muhammed'i bıraktı. Müridleri kendisine Hâce-i Büzürg (büyük hoca), Hâce Muhammed'e ise Hâce-i Hurd (küçük hoca) derlerdi. Oğlu Hâce Muhammed'den başka Hâce Muhammed Külâhdûz, Hâce Muhammed Bâverdî, Hâce Muhammed Hallâc, Hâce Muhammed Baba Simmâsî adlı dört halifesi daha vardır. Nakşibendiyye tarikatının kurucusu Bahâeddin Nakşibend, Ali Râmîtenî'nin halifelerinden Muhammed Baba Simmâsî'nin mürididir.

Hâce Azîzân lakabıyla meşhur olan ve Azîzân tarikatının kurucusu sayılan Ali Râmîtenî, zikir telkini konusunda cehrî ve hafî iki ayrı usul uygulamış, daha sonra Nakşibendiyye'de hafî zikir esas alınarak cehrî zikir terkedilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Tibyân, II, 273ᵇ; *Reşahât Tercümesi*, s. 53; Lâmiî, *Nefehât Tercümesi*, s. 413; Abdülmecid el-Hânî, *el-Ḥadâʾiḳu'l-verdiyye*, Kahire 1308, s. 120; Nebhânî, *Kerâmâtü'l-evliyâʾ*, II, 182; Hasan Lütfi Shushud, *Masters of Wisdom of Central Asia*, Oxford 1983, s. 30-32.


SÜLEYMAN ULUDAĞ

ALİ b. REBÂH

(bk. ULEY b. REBÂH).

ALİ b. RIDVÂN

(bk. İBN RIDVÂN, Ali).

ALİ er-RIZÂ

(علی الرضا)

Ebü'l-Hasen Alî er-Rızâ b. Mûsâ el-Kâzım

(ö. 203/819)

İsnâaşeriyye'ye göre on iki imamın sekizincisi.

Büyük bir ihtimalle 153'te (770) Medine'de doğdu. Doğum yılını 148 (765) veya 151 (768) şeklinde gösterenler de vardır. Babası Mûsâ el-Kâzım da Ebü'l-Hasan künyesiyle tanındığından Ali er-Rızâ, karışıklığı önlemek için Ebü'l-Hasan es-Sânî ve ayrıca Ebû Bekir künyeleriyle anılmıştır. Kendisine Sâbir, Râzî, Vefî ve Rızâ gibi çeşitli lakaplar verilmiş olup bunlar içinde en meşhur olanı, Halife Me'mun tarafından verilen er-Rızâ'dır. Halife bu lakabı ona ilim, ibadet, zühd ve takvâ gibi üstün meziyetleri dolayısıyla vermiştir. Kaynaklar, Ali'nin bu lakapla çağırılmaktan hoşlanmadığını ve sırf halifenin ısrarı karşısında bunu kabul etmek zorunda kaldığını kaydeder. Babası Mûsâ el-Kâzım, Şiî İsnâaşeriyye'nin yedinci imamıdır. Annesi ise Habeşistanlı veya Sudanlı bir câriye (ümmü veled) olup adı hakkında çeşitli rivayetler vardır (Sükeyne, Ümmü'l-benîn, Şehd, Neciyye, Necme, Şakrâ' vb.). Çocuklarının sayısı ve adları kesin olarak bilinmemektedir. Sadece Muhammed el-Cevâd'ın onun oğlu olduğunda ittifak vardır. Ayrıca Hasan, Ca'fer, İbrâhim, Hüseyin, Muhammed el-Kāni' ve Âişe adlarında daha başka çocuklarının bulunduğu nakledilmekteyse de bu bilgiler kesin değildir (bk. Muhsin el-Emîn, II, 13). Soyu, oğlu Muhammed el-Cevâd ile devam etmiştir.

Ali er-Rızâ Mescid-i Nebevî'de ilim meclisi kurup hayatını öğretimle geçirmiş, fetvalar vermiş ve ömrünün son yıllarına kadar siyasetten uzak kalmıştır. Ancak 816 yılında halife Me'mûn'un davetiyle Merv'e gitmesinden sonra, istemeyerek de olsa siyasete karışmıştır. Me'mûn, Ali er-Rızâ'nın Merv'e gelmesini sağlamak için Recâ b. Ebü'd-Dahhâk'i Medine'ye gönderdi. Merv'e gitmek üzere Recâ ile birlikte yola çıkan Ali er-Rızâ, sırasıyla Mekke, Kûfe, Nibâc, Basra, Erbuk, Horasan, Nîsâbur ve Serahs'a uğradı. Şiî rivayetlere göre Nîsâbur'da suyu az akan ve bugün Aynü'l-Kehlân adı verilen bir pınara uğrayınca suyu çoğalmıştır. Şiîler bu pınarı mukaddes sayıp hâlâ ziyaret ederler. Ali er-Rızâ Nîsâbur'da muhaddis Ebû Zür'a er-Râzî ve Muhammed b. Eslem et-Tûsî ile karşılaştı ve onlara hadis rivayet etti. Merv'e ulaştığında kendisini iyi karşılayan Me'mûn, yakın çevresi ile sayıları 33.000'i bulan Abbasoğulları'nı topladı. Bunlara yaptığı konuşmada veliahtlığa Ali er-Rızâ'dan daha lâyık birini bulamadığını belirterek onu veliaht ilân etti (817). Önce bu görevi kabul etmek istemeyen Ali er-Rızâ iki ay direndiyse de sonunda Me'mûn'un ısrarına dayanamadı ve halife tarafından hazırlatılan ahidnâmeyi imzalamak zorunda kaldı. Daha sonra Me'mûn, sahih kabul edilen rivayete göre kız kardeşi Ümmü Habîbe'yi Ali er-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amari, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

Rızâ ile, kızı Ümmü'l-Fazl'ı da Ali er-Rızâ'nın oğlu Muhammed el-Cevâd ile evlendirdi; bayrağın ve askerlerinin üniformasının rengini Abbâsî rengi olan siyah yerine yeşile çevirdi; kendisinin ve Ali er-Rızâ'nın adını taşıyan altın ve gümüş paralar bastırdı. Me'mûn'un veliahtlığa Ali evlâdından birini getirmesi, özellikle Bağdat'taki Abbâsîler'in ayaklanmasına ve Me'mûn'u azledip amcası İbrâhim b. Mehdî'ye biat etmelerine yol açtı (817). Haberi duyan Me'mûn, yanında Ali er-Rızâ olduğu halde bir ordu ile Bağdat'a doğru yola çıktı. Tûs'un Nûkān kasabasına geldiklerinde Ali er-Rızâ fazla üzüm yemesi veya Şiî kaynaklara göre Ali b. Hişâm tarafından verilen zehirli bir narı yemesi, başka bir rivayete göre ise hizmetçinin hazırladığı ve bizzat halifenin sunduğu zehirli nar suyunu içmesi sonucu âniden hastalandı, üç gün sonra da öldü (29 Safer 203/5 Eylül 818). Ali er-Rızâ'nın ölümüne son derece üzülen ve göz yaşları döken Me'mûn, cenaze namazını bizzat kıldırarak onu babası Hârûnürreşîd'in yanına defnetti. Daha önce Tûs adını taşıyan bu yöreye, Ali er-Rızâ'nın hâtırasını yaşatmak için Meşhed adı verildi. Ali er-Rızâ'ya ölümünden sonra birçok mersiye yazılmış, sonraları kabri üzerine içi değerli madenlerle tezyin edilen bir türbe yapılmış ve burayı ziyaret etmek Şiîler'ce, günümüze kadar yaşatılan kutsal bir görev kabul edilmiştir.

Ali er-Rızâ hadis, fıkıh ve tıp alanında isim yapmıştır. Hadiste kaynağı babasıdır. Ondan da oğlu Muhammed el-Cevâd, Ebû Osman el-Mâzenî, Abdüsselâm b. Sâlih el-Herevî, Eyyûb b. Mansûr en-Nîsâbûrî, Ahmed b. Âmir et-Tâî, Abdullah b. Abbas el-Kazvînî gibi râviler hadis rivayet etmişlerdir. Ancak bu râvilerin çoğu hadis ilminde zayıf kabul edilen aşırı Şiîler'dir (bk. İbn Hacer, VII, 387-389). Nitekim kendisine isnad edilerek nakledilen hadisler hayret vericidir. Bu hadislerden birine göre güya Hz. Peygamber şöyle buyurmuş: "Göğe çıkarıldığım zaman (Mi'rac gecesi) terim yere düştü ve gül ondan bitti. Kim benim kokumu almak isterse gülü koklasın" (İbn Hibbân, II, 106). İbnü'l-İmâd, ilim ve fazilet sahibi olan Ali er-Rızâ'nın yalan söylemesinin mümkün olmadığını ifade ederek ondan bu nevi hadisleri rivayet edenlerin yalancı olduğunu kaydeder (bk. *Şezerât*, II, 6). Kur'an'ı üç günde bir hatmettiği rivayet edilen Ali er-Rızâ, âyetler üzerinde düşünmek gerektiğini söyler, kendisine sorulan sorulara âyetlerle cevap verirdi. Mescid-i Nebevî'de fetva vermeye başladığında henüz yirmi yaşındaydı. Hadis bilmemenin dinî konularda birçok hataya yol açacağına dikkat çekerdi. "Allah Âdem'i kendi sûretinde yarattı" anlamındaki hadisle ne kastedildiğini soran birine, bu hadisin baş tarafının bulunduğunu, sadece son kısmı alınarak anlaşılmasının mümkün olmadığını söylemiş ve hadisin tamamını şu mânadaki ifadelerle nakletmiştir: "Birbirine söven iki adamdan biri diğerine, 'Allah seni de yüzü senin gibi olanları da kahretsin!' deyince Hz. Peygamber bu adamı, 'Öyle söyleme! Allah Âdem'i onun sûretinde yarattı' diyerek ikaz etmiştir. İşte hadisin tamamı bundan ibarettir" (Muhsin el-Emîn, II, 14). Bu açıklamasıyla Ali er-Rızâ hadisteki zamirin Allah yerine değil, insan yerine kullanılmış olduğunu ifade etmiştir. Ali er-Rızâ, diğer bazı açıklamalarıyla da ilk bakışta peygamberlerin ismet sıfatını zedeler gibi görünen bazı nasları yoruma tâbi tutarak bu konudaki tereddütleri gidermiş (bk. *a.g.e.*, II, 22), Kur'an'ı yaratılmış (mahlûk) kabul edenleri tekfir etmiş, kader problemine de bazı hadislerin ışığı altında açıklık getirmiştir (bk. Zehebî, IX, 387).

Kaynaklarda ahlâk ve faziletine dair verilen bilgilere göre iyi huylu, alçak gönüllü ve son derece cömertti; az yer, az uyur, daha çok ilim ve ibadetle meşgul olurdu. Babası Mûsâ el-Kâzım tarafından imam tayin edildiği hususunda Şiî kaynaklarda birçok rivayet yer alır (bk. Azîzullah el-Utâridî, I, Mukaddime, s. 18-37). Bazı Şiîler, Mûsâ el-Kâzım'ın ölmediğini ileri sürerek Ali er-Rızâ'nın imâmetini kabul etmek istememişlerse de İmâmiyye'nin büyük çoğunluğu babasının 183 (799) yılında ölümünden sonra onu imam olarak tanımış ve hicrî II. asırda mezhebin müceddidi kabul etmişlerdir. Şiî kaynaklar, Mûsâ el-Kâzım'ın, kendisinden sonra oğlu Ali er-Rızâ'yı imam tayin ettiğine dair çeşitli nakiller yapar. Ali er-Rızâ'nın imamlık dönemi yirmi yıl sürmüştür. Şiîler onun hakkında birçok keramet naklederler. Meselâ hastaları iyileştirmek, bazı olayları vukuundan önce haber vermek, eline dökülen suyu altına dönüştürmek, dua ederek yağmur yağdırmak ona isnat olunan kerametlerden birkaçıdır. Bazı tabakat kitapları ile tasavvufa dair kaynaklar Ali er-Rızâ'nın meşhur sûfî Ma'rûf-i Kerhî'nin üstadı olduğunu kaydederler. Ali er-Rızâ'nın Merv'e gidişine kadar doğup büyüdüğü yer olan Medine'nin dışına çıktığı bilinmediğine göre bu rivayeti şüphe ile karşılamak gerekir. Nitekim İbn Teymiyye de söz konusu rivayetin uydurma olduğunu söyler (bk. *Minhâcü's-sünne*, II, 125-126).

Ali er-Rızâ'ya nisbet edilen eserler şunlardır: **1.** *Müsned.* İmamın akaid, fıkıh, tefsir ve ahlâkla ilgili görüşlerini ihtiva eden eser, Azîzullah el-Utâridî tarafından iki cilt halinde yayımlanmıştır (Tahran 1406). **2.** *Ṣaḥîfetü'r-Rıżâ.* Ehl-i beyt'in rivayet ettiği hadislerden ibaret olan bu mecmua Leknev'de (1883) ve Lahor'da (1302) basılmıştır. **3.** *Fıḳhü'r-Rıżâ.* Müellife nisbeti şüpheli olan bu eser ona ait olduğu ileri sürülen fıkhî görüşleri ihtiva etmektedir. Kitap Tahran'da yayımlanmıştır (1274). **4.** *er-Risâletü'ẕ-ẕehebiyye fî uṣûli'ṭ-ṭıb.* Halife Me'mûn için yazdığı tıbba dair bir eserdir. **5.** *Ḳaṣâ'id fî medḥi Ehli'l-beyt.* **6.** *ʿİlelü'l-aḥkâmi'ş-şerʿiyye.* Muhammed b. Sinân'ın sorularına verdiği cevaplardan ibarettir. **7.** *el-ʿİlel.* Fazl b. Şâzân'ın rivayet ettiği bir eserdir. **8.** *Maḥżu'l-İslâm ve şerâʾiʿu'd-dîn.* Me'mûn adına yazdığı risâleleri içine almaktadır. **9.** *Cevâmiʿu'ş-şerîʿa.* Me'mûn için yazdığı bu risâleyi İbn Şu'be *Tuḥafü'l-ʿuḳūl* adlı eserinde rivayet etmiştir. **10.** *Duʿâʾü'l-Yemânî.* **11.** *İtmâmü'ş-şerîʿa.* **12.** *Şerâʾiʿu'l-İslâm.*

İbn Bâbeveyh el-Kummî *ʿUyûnü aḫbâri'r-Rıżâ*, Muhammed Bâkır el-Meclisî *Aḥvâl-i Ḥażret-i Rıżâ* adıyla Ali er-Rızâ hakkında birer monografi hazırlamışlardır (bk. Brockelmann, II, 573; Sezgin, I, 535-536).

Ali er-Rızâ'nın minyatürü
(*Sübḥatü'l-aḫbâr*, Avusturya Millî Ktp., COD. AF 50, vr. 9a)



Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

BİBLİYOGRAFYA :

Ya'kûbî, *Târîḫ*, II, 448-449, 453; Taberî, *Târîḫ* (Ebü'l-Fazl), VIII, 554-557, 568; Mes'ûdî, *Mürûcü'ẕ-ẕeheb* (nşr. Yûsuf Esad Dağır), Beyrut 1965, IV, 28; İbn Hibbân, *Kitâbü'l-Mecrûḥîn* (nşr. Mahmûd İbrâhim Zâyed), Halep 1396, II, 106-107; Sülemî, *Ṭabaḳāt*, s. 85; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VI, 326, 351; İbn Hallikân, *Vefeyât*, III, 269-271; İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, Bulak 1321, II, 125-126; Zehebî, *Aʿlâmü'n-nübelâ'*, IX, 387; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, X, 249; İbn Hacer, *Tehẕîbü't-Tehẕîb*, VII, 387-389; İbnü'l-İmâd, *Şeẕerât*, II, 2-6; Brockelmann, *GAL Suppl.*, II, 573; Sezgin, *GAS*, I, 535-536; Kâmil Mustafa eş-Şeybî, *eṣ-Ṣıla beyne't-taṣavvuf ve't-teşeyyuʿ*, Kahire 1969, s. 220-226; Muhammed el-Hudarî Bey, *Muḥâḍarâtü târîḫi'l-ümemi'l-İslâmiyye: ed-devletü'l-ʿAbbâsiyye*, Kahire, ts. (Dârü'l-Fikri'l-Arabî), s. 181 vd.; W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri* (trc. E. Ruhi Fığlalı), Ankara 1981, s. 202, 221-223; *Aʿyânü'ş-Şîʿa*, II, 12-32; E. Ruhi Fığlalı, *İmâmiyye Şîası*, İstanbul 1984, s. 166-168; Azîzullah el-Utâridî, *Müsnedü'l-imâm er-Rıżâ* [Ali er-Rızâ], Tahran 1406, I, Mukaddime, s. 10-196; Cl. Huart, "Ali Riza", *İA*, I, 348; B. Lewis, "ʿAlī al-Riḍā", *EI²* (Fr.), I, 411-412; Murtaza Hüseyin Fâzıl, "ʿAli Rıżâ b. Mûsâ Kâẓım", *UDMİ*, XIV/2, s. 100-106; W. Madelung, "ʿAlī al-Reżā", *EIr.*, I, 877-880.

 A. SAİM KILAVUZ

ALİ RIZÂ-yi ABBÂSÎ

(bk. RIZÂ-yi ABBÂSÎ).

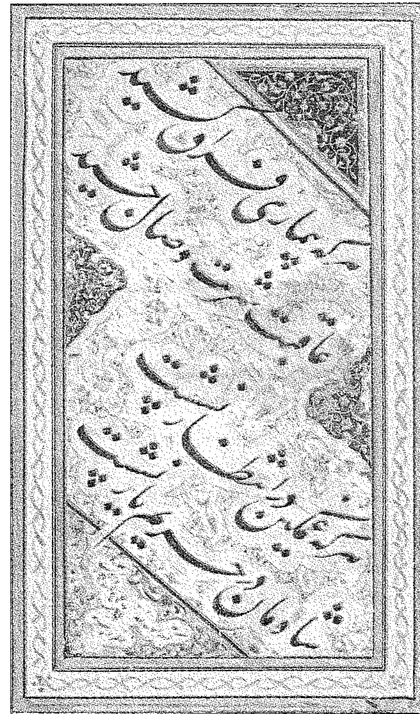
ALİ RIZÂ-yi ABBÂSÎ

(علی رضای عباسی)

Safevîler'den I. Şah Abbas döneminde (1587-1629) eser veren aklâm-ı sitte ve bilhassa nesta'likte ünlü İranlı hattat.

Doğum ve ölüm tarihleri kesin olarak belli değildir. Tebriz'de doğdu ve orada Alâ Bîg Tebrîzî unvanı ile tanınan Molla Alâeddin Muhammed Tebrîzî'den **aklâm-ı sitte***, Muhammed Hüseyin Tebrîzî'den de nesta'lik dersleri aldı. 1585'te Tebriz'in Osmanlı hâkimiyetine girmesi üzerine Kazvin'e yerleşti ve yaklaşık altı yıl kadar Kazvin Camii'nde yazı dersleri verdi; kâtiplikle ve ayrıca **kıta*** yazmakla meşgul oldu. 1590-1591 yıllarında Safevî kumandanlarından Ferhad Han Karamanlu'nun hizmetine girerek onun kâtipliğini yaptı. İki yıl süreyle onunla birlikte Horasan ve Mâzenderan'daki seferlere katıldı. Şöhreti yayılmaya başlayınca 1593'te I. Şah Abbas kendisini İsfahan'a davet etti. Ali Rızâ, sarayda şahın özel hattatlığına ve daha sonra Sâdıkî Bîg Afşar yerine saray kütüphanesinin müdürlüğüne getirildi. Bu tarihten sonra eserlerinde daha önce kullandığı Tebrîzî unvanını terkederek şaha intisabı dolayısıyla Abbâsî unvanını kullanmaya başladı. Barış ve savaş zamanlarında daima şahın yanında bulundu ve lutuflarına mazhar oldu. Hatta kaynaklar, şahın geceleri çok kere elinde altın bir şamdan tutarak hattatın yazı yazmasına yardımcı olduğunu kaydederler. 1002'de (1593-94) şah adına resimlerle de süslenmiş olan *Ḫirḳatnâme* adındaki **murakka'***ın yazılarını yazdı. Şahın ölümünden sonra Kazvin'e döndüğü tahmin edilen sanatkârın ölüm tarihi kesin olarak belli değildir. *Peydâyiş-i Ḫaṭṭ u Ḫaṭṭâṭân* müellifinin hattatın 1052 (1642) yılında hayatta olduğunu söylemesi doğru değildir. Bu yanlışlık, hattatın Rızâ Abbâsî ve Âgā Rızâ Abbâsî adlı nakkaşlarla karıştırılmasından ileri gelmektedir. Kaynaklarda ölümüyle ilgili değişik tarihler verilmekte ise de Mehdî Beyânî Ali Rızâ'nın 1038'de (1628-29) henüz hayatta olduğunu kabul etmektedir.

Kaynakların hemen çoğu Ali Rızâ'nın, çağdaşı ve İranlılar'ın en meşhur hattatı olan Mîr İmâd'ın 1615'te I. Şah Abbas tarafından öldürülmesinde rolü olduğunu ileri sürerler. Bu husus bugüne kadar aydınlığa kavuşmamışsa da şahın İmâd'a karşı teveccühünün azaldığı, buna rağmen Ali Rızâ'ya karşı çok iyi davrandığı bir gerçektir. Yalnız şahın İmâd'a teveccühünün azalması üzerine Ali Rızâ'yı nesta'lik öğrenmeye teşvik ettiği inancı da hakikate uymamaktadır. Bunun gibi bazılarının onu İsfahanlı olarak düşünmeleri de şöhretin zirvesine orada ulaşmış olmasından ileri gelmektedir. Bazı kaynaklar hattata Şahnevâz lakabını verip uzun ömründen dolayı da "şeyhülhattâtîn" diye nitelendirmişlerse de o esas itibariyle Abbâsî unvanı ile şöhret bulmuştur.



Ali Rızâ-yi Abbâsî'nin nesta'lik bir kıtası (İÜ Ktp., İbnülemin, nr. 130-250)

Eserlerinde Ali Rızâ-yi Tebrîzî, Ali Rızâ, Ali Rızâ-yi Abbâsî, Ali Rızâ el-Abbâsî imzalarını kullanan hattatın en tanınmış talebeleri oğlu Bedîüzzaman ile Mahmûd Kâtib ve Ni'metullah Meşhedî'dir.

Ali Rızâ, aklâm-ı sittede İran'ın en kuvvetli hattatı sayılır. Celî-sülüs ve sülüsle yazılmış eserlerinde harflerin anatomisi, fizyolojisi, ölçüleri ve satıra oturuşları tekâmül etmiş yazı kaidelerine tamamen uygundur. Bunlarda Osmanlı-Türk hattatlarının tesirini sezmemek mümkün değildir. Harfler ve harflerin meydana getirdiği kelimeler topluluğu, üzerinde bulunduğu yapı ile imtizaç halindedir. Osmanlı-Türk celî-sülüsünü andıran yazıları bilhassa Hâce Rebî' ve Mescid-i Lutfullah'ın kitâbelerinde açıkça görülmektedir. Nesta'likte ise evvelki üstatlardan Mâlik-i Deylemî ile Mîr Ali Herevî'nin yolunda yürümüş ve bu yazıyı Mîr İmâd'a yakın bir derecede yazmıştır.

Eserleri. a) Sülüs ve celî-sülüs. Kazvin'de bugün polis merkezi olarak kullanılan Âlî Kapu adlı sarayın ana kapısı kitâbesi, İsfahan'da Şah Camii ile Lutfullah Camii'nin inşa kitâbeleri ve kubbe kasnak yazıları, Meşhed'de Âsitâne-i Rızâvî'nin doğu ve batı köşelerinde I. Şah Abbas tarafından yapılan eyvanların kitâbesi (iki kitâbe), Meşhed'de Hâce Rebî' Türbesi'nin içinde ve dışındaki kitâbeler. Ali Rızâ'nın İran'da gelip geçen celî - sülüs hattatlarının en önemlisi olduğu anlaşılan bu yazılarda Osmanlı-Türk celî-sülüsüne büyük bir benzerlik sezilmektedir. Hattatın sülüs ve nesih yazılarından çok az örnek kalmıştır. Fezâilî, *Aṭlas-ı Ḫaṭ* adlı eserinde bir kıta nesih yazısı örneği neşretmiştir (s. 350). **b) Nesta'lik.** Bu yazı ile yazılmış eserlerin çoğu murakka' ve kıtalardan ibarettir. Önemli olanlardan bazıları şunlardır : *Risâle-i ʿAyniy-*

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

ye-i Şeyḫ Aḥmed-i Ġazzâlî (Mısır'da Mehmed Ali Paşa Kütüphanesi'nde); *Risâle-i Mirṣâdü'l-ʿibâd-ı Şeyḫ Necmüddîn Razî* (İskenderiye'de özel bir koleksiyonda); *Kitâb-ı Esrârü'n-nükât-ı Emîr Seyyid ʿAlî b. Şihâbüddîn Muḥammed Hemedânî* (İstanbul'da özel bir koleksiyonda); Gûrandeşt'te 1000 (1591-92) yılında yazılan altı kıta yazısı İstanbul Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'nde bulunmaktadır. Meşhed'de İmam Rızâ Türbesi kitâbesi de onun celî-nesta'likte yazdığı önemli bir eseridir.

BİBLİYOGRAFYA :

Kādî Ahmed Kummî, *Gülistân-ı Hüner* (nşr. A. S. Hânsârî), Tahran 1352, s. 124-126; Abdülmuhammed Alizâde Îrânî, *Peydâyiş-i Ḫaṭṭ u Ḫaṭṭâṭân*, Kahire 1345, s. 180-187; Nasratollah Meshkati, *A List of the Historical Sites and Ancient Monuments of Iran* (trc. H. A. S. Fessyan), Tahran 1353 hş./1974, s. 222; Beyânî, *Ḫoşnüvîsân*, II, 456-461; Habîbullah Fezâilî, *Aṭlas-ı Ḫaṭ*, İsfahan 1391, s. 349-350, 497-499; P. P. Soucek, "ʿAlī Reżā ʿAbbāsī", *EIr.*, I, 880.

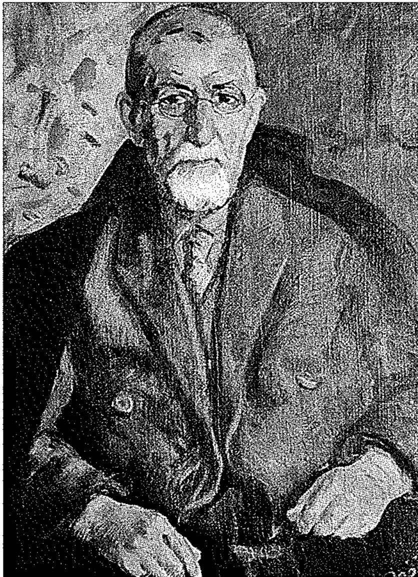
 ALİ ALPARSLAN

ALİ RIZÂ BEY

(1858-1930)

Daha çok manzara resimleriyle tanınan Türk ressamı.

Üsküdarlı ve Hoca lakaplarıyla da anılır. Süvari binbaşısı Mehmed Rüşdü Bey'in oğludur. Üsküdar'ın Ahmediye mahallesinde doğdu. İbtidâî ve rüşdiye mekteplerini Üsküdar'da bitirdi. 1879'da Kuleli Askerî İdâdîsi'ne girdi. Küçüklüğünden beri resme karşı büyük bir ilgi duyan Ali Rızâ, orada resme hevesli beş arkadaşı ile birlikte askerî mektepler nâzırı Edhem Paşa'ya müracaat ederek Kuleli'de bir resim dershanesi açılmasını temin etti. Buraya hoca olarak tayin edilen Ressam Nûri Paşa'nın yanında çalışmaya başladı. Bir yıl içinde yaptıkları tablolar devrin padişahı II. Abdülhamid'e gösterilince genç ressamlar mükâfatlandırıldılar. Nûri Paşa'dan sonra, tanınmış Fransız ressamı Alexandre Cobonel'in talebesi Seyyid Bey'den ders almaya başladılar. Ali Rızâ Bey o sırada İstanbul'da bulunan Kes adındaki bir Batılı ressamdan da faydalandı. 1883'te Harbiye Mektebi'nden ikinci mülâzım rütbesiyle diploma aldığı zaman Meclis-i Maârif-i Askerî tarafından aynı mektebe Nûri Paşa'nın resim derslerine muavin tayin edildi. Bu arada, bir yandan Dârüşşafaka'da resim dersleri verirken buna ilâve olarak Harbiye Matbaası'nın başressamlığına getirildi. Asker mekteplerindeki resim derslerine yardımcı olmak maksadıyla otuz örnekli üç model albüm hazırladı. Bu baskılı albümler, o devirdeki orta öğretim kurumlarına resim sanatının yayılmasında büyük rol oynamıştır. Bu çalışmalarının yanı sıra sivil mektepler için de modeller hazırladı. Her birinde yirmi dört resim bulunan bu albümler İstanbul'da basıldı (1318/1902).



Ali Rızâ Bey'in Feyhaman Duran tarafından yapılan yağlı boya portresi (İstanbul Resim ve Heykel Müzesi)

Ali Rızâ Bey, II. Meşrutiyet'in ilk yıllarında kurulan Osmanlı Ressamlar Cemiyeti başkanlığını da yapmıştır. Cemiyetin yayın organı olarak *Osmanlı Ressamlar Cemiyeti Gazetesi* adıyla ayda bir yayımlanan (nr. 1-18, 7 Kânunusâni 1326-1 Temmuz 1330) ve kültür hayatımızda önemli yeri olan mecmuanın çıkarılmasına da ön ayak oldu. Kaymakamlık rütbesine kadar yükseldiği askerlikten 1911 yılında kendi arzusuyla emekliye ayrıldı ve sırasıyla Üsküdar İnâs Sanâyi-i Nefîse Mektebi ile Çamlıca Kız Lisesi'nde resim hocalığı ve Sanâyi-i Nefîse Encümeni âzalığında bulundu. Emeklilikten sonraki yirmi yıllık sanat hayatı, en çok çalıştığı ve eser verdiği dönemdir. 20 Mart 1930'da Üsküdar'da vefat etti ve Karacaahmet Mezarlığı'na defnedildi.

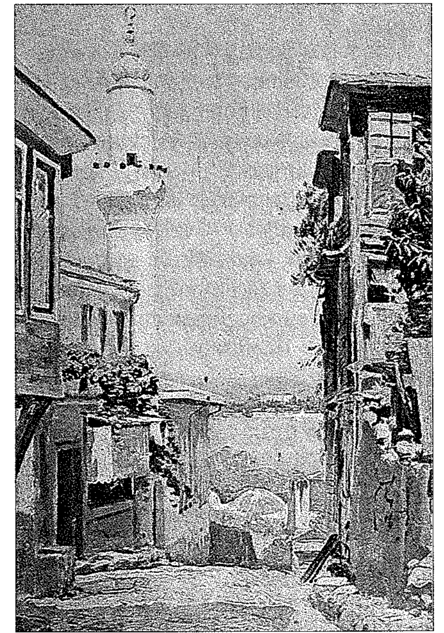
Renk ve desenlerine verdiği millî ve mahallî karakteri hemen hissettiren Ali Rızâ Bey, Türk resim tarihinde daha çok karakalem olmak üzere yağlı boya ve özellikle sulu boya resimleriyle çığır açmış, yüzlerce talebe yetiştirmiş bir hocadır. Ayrıca resim tekniği, tabiatı yorumlayışı ve ifade edişi de başka ressamlarca örnek alınmıştır.

Ali Rızâ Bey aslında bir peyzaj ressamı olmasına rağmen ara sıra hayalî resimler de yapmış, bunların çoğunda imzasının yanına "fikirden" yazarak tabiattan olmadığını belirtmiştir. Ancak günlük intibalarından doğan bu tarz resimleri de tabiattan yapılmışçasına gerçek izleri taşır. Kendisinin daha çok peyzaj ressamı sayılması gerektiğini, bu sebeple de yerli ve millî yaşayışı anlatan eski Osmanlı bina, mahalle ve manzaralarını resim vasıtasıyla daha uzun bir süre yaşatmak için çalıştığını belirten Ali Rızâ Bey'in İstanbul'da olduğu kadar Gebze, Karamürsel, Değirmendere gibi yakın kasabalara giderek oradaki tarihî yerleri ve bilhassa bugün mevcut olmayan Türk evlerini resimlerle aktarması bu anlayışın bir tezahürüdür.

Sultan II. Abdülhamid Osmanlı Devleti'nin kuruluş devirlerinin yazıyla tesbiti için Muallim Nâci'yi görevlendirdiği zaman Söğüt, Bilecik, Eskişehir, Bursa, Yenişehir gibi imparatorluğun ilk şehirlerine gönderilen askerî heyete o da dahil edilerek buralarda gördüğü Türk-İslâm eserlerini çizgileriyle kâğıda aktarmıştır.

Ahlâkı ve seciyesi itibariyle de çevresine örnek olmuş değerli bir şahsiyete sahip bulunan Hoca Ali Rızâ Bey'in eser-

Ali Rızâ Bey'in "İstanbul'da bir sokak" adlı yağlı boya tablosu (İstanbul Resim ve Heykel Müzesi)



Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

leri çok dağılmış olmakla beraber, Ankara'da Millî Kütüphane'de iyi bir koleksiyonu vardır. Oğlu Nâsır Çizer'deki resim ve krokilerle yakın dostu Fuat Şemsi İnan'daki seçme eserler Kemal Erhan koleksiyonuna intikal etmiştir. Kendisinin "kırk ambar" adını verdiği ve içi krokiler, küçük resimler, meraklı olduğu kûfî yazı tertipleri, tezyinî motifler, kendi fikirleri, beğendiği hikmetli sözler ve beyitlerle dolu defterleri ve daha pek çok malzeme ise talebesi Dr. Süheyl Ünver tarafından Süleymaniye Kütüphanesi'ne bağışlanmıştır.



Ali Rızâ Bey'in yağlı boya bir tablosu

BİBLİYOGRAFYA :

Sami Yetik, *Ressamlarımız*, İstanbul 1940, I, 118; S. Pertev Boyer, *Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye Cumhuriyeti Devrinde Türk Ressamları*, Ankara 1948, s. 78-85; A. Süheyl Ünver, *Ressam Ali Riza*, İstanbul 1949; a.mlf., "İstanbul ve Boğaziçi Ressamı Ali Rıza Bey", *Şehremâneti Mecmuası*, sy. 70, İstanbul 1930 (ayrı basım); Celâl Esad Arseven, *Türk Sanatı Tarihi*, İstanbul 1954-64, III, 148; a.mlf., "Yeni Resim Sergisi Münasebetiyle", *Akşam Gazetesi*, İstanbul 25 Mayıs 1340; Uğur Derman, *Ressam Ali Rıza Bey'in İstanbul'u*, Ankara 1977; Hasan Duman, *Katalog*, s. 312; *Ali Rıza Bey Kataloğu* (Yapı Kredi Bankası yayınları), İstanbul 1988; Ali Rıza'nın Hayatı ve Eserleri, *Osmanlı Ressamlar Cemiyeti Gazetesi* (Özel Sayı), sy. 18, İstanbul 1330, s. 130; Şehabettin Uzluk, "Üstad Ali Rıza Bey", *SF*, sy. 1469 (1337); Hasan Vecih, "Ankara Resim Sergisi Münasebetiyle", *HM*, sy. 31 (1927).


M. UĞUR DERMAN

ALİ RIZÂ PAŞA

(1860-1932)

Osmanlı sadrazamı.

İstanbul'da doğdu. Nizâmiye'den emekli jandarma binbaşısı Tâhir Efendi'nin oğludur. İlk tahsilinden sonra askerî idâdîye ve Harbiye'ye girdi. Kurmay sınıflarını da tamamladıktan sonra 1886'da sınıfının birincisi olarak kurmay yüzbaşı rütbesiyle Harbiye'yi bitirdi ve mektepte hoca olarak kaldı. Bir yıl sonra bilgisini arttırmak üzere Almanya'ya gönderildi. Bu sırada kolağalığına ve binbaşılığa terfi etti. Döndükten sonra kaymakamlığa yükseldi (1890). 1891'de Erkân-ı Harbiyye-i Umûmiyye Dairesi'nin dördüncü şubesine ve buna ek olarak Harbiye'ye hoca tayin edildi. Bu arada çeşitli komisyonlarda görev aldı.

1895'te miralay olan Ali Rızâ Paşa, Harran'da çıkan isyanı bastırmakla görevlendirilen kuvvetin kurmay heyetinde bulunduğu için Harbiye'deki hocalıktan ayrıldı. Bir ara Bulgaristan sınırında tahkikat yapmak üzere kurulan komisyona başkanlık etti. Türk-Yunan Harbi sırasında Askerî Harekât Dairesi müdürlüğü yaptı. 1898'de mirlivalığa terfi ederek Erkân-ı Harbiyye-i Umûmiyye Dairesi'nin birinci şubesi müdürlüğüne getirildi. 1901'de feriklik rütbesiyle Beşinci Nizâmiye Üsküp Fırka-i Askeriyyesi komutanlığına, 1903'te Manastır valiliğine, buna ek olarak da Manastır kumandanlığına tayin edildi. Manastır Rus konsolosunun öldürülmesi hadisesinden dolayı Trablusgarp'ta mecburi oturma cezası aldı. Bir buçuk yıl burada kaldıktan sonra 1905'te Yemen'de çıkan isyanı bastırmakla görevlendirildi. Birinci feriklik ve hemen arkasından müşirlik rütbesine terfi ettirilen Ali Rızâ Paşa, Yemen isyanını bastırdıktan sonra, 1906'da Hamidiye Demiryolu İşletme Nezâreti'ne tayin edildi. II. Meşrutiyet'in ilânından (23 Temmuz 1908) sonra İkinci Ordu müşirliğine getirildi. 14 Ağustos 1908'de ise boşalan Harbiye Nâzırlığı'na tayin edildi. Aynı zamanda yâver-i ekrem ve âyan âzası olan Ali Rızâ Paşa'nın Harbiye nâzırlığına İttihatçılar, mutlakiyet taraftarı olduğunu ileri sürerek karşı çıktılar. Çeşitli baskılar sonucu Sadrazam Kâmil Paşa, Mısır fevkalâde komiserliği göreviyle Ali Rızâ Paşa'yı kabineden uzaklaştırmak istediyse de padişah bunu kabul etmeyince Kâmil Paşa istifa etti. Hüseyin Hilmi Paşa'nın sadâreti sırasında ikinci defa Harbiye Nâzırlığı'na tayin edildiyse de 31 Mart Vak'ası üzerine istifa etti. Ardından Üçüncü Ordu Erkân-ı Harbiyye reisliğine getirildi. Bu görevde iken, Selânik'te sürgünde bulunan II. Abdülhamid'in orduya bağışladığı servetini teslim aldı. Balkan Harbi sırasında Garp Ordusu başkumandanlığına tayin edildi. Savaşın aleyhimize gelişmesi üzerine İstanbul'a nakline karar verilen Abdülhamid'le görüştü. Mondros Mütarekesi'nden (30 Ekim 1918) sonra kurulan Tevfik Paşa kabinesinde (11 Kasım 1918) Bahriye nâzırı olan Ali Rızâ Paşa, kabinenin istifasından bir gün sonra tekrar kurulması sırasında görevini korudu (13 Ocak 1919). İtilâf devletlerinin baskıları sonucu Tevfik Paşa kabinesi istifa edince (3 Mart 1919) görevinden ayrıldı ve Şehzade Abdürrahim Efendi ile birlikte Bursa ve İzmir vilâyetlerinde teftişlerde bulundu.

Yunanlılar'ın İzmir'i işgalleri üzerine 15-16 Mayıs 1919 gecesi istifa eden ve 19 Mayıs'ta tekrar kurulan ikinci Damad Ferid kabinesinde Meclis-i Vükelâ memurluğuna tayin edildi. İstifa ettikten bir gün sonra (21 Temmuz 1919) kurulan üçüncü Damad Ferid kabinesinde Ticaret ve Ziraat nâzırlığına getirildiyse de kabul etmeyerek eski görevinde kaldı. Bu arada Bahriye Nezâreti vekilliğini yürüttü. Millî Mücadele'yi bastırmak için her çareye başvurmaktan çekinmeyen Damad Ferid, Sivas Kongresi'nden sonra, Millî Mücadele taraftarlarının yoğun baskıları sonunda istifa etmek zorunda kaldı (30 Eylül-1 Ekim 1919 gecesi).

Ali Rızâ Paşa müşir pâyesi ile 2 Ekim 1919'da sadrazamlığa getirildi. Kuvâ-yı Milliye ile uzlaşmak isteyen yeni sadrazam, kabinesinde Mersinli Cemal Paşa, Sâlih Paşa ve Hâdi Paşa gibi Kuvâ-yı Milliye taraftarlarına görev verdiği gibi Cevat Paşa'yı da Erkân-ı Harbiyye-i Umûmiyye reisliğine getirdi. Bu sırada Sivas'ta bulunan Mustafa Kemal Paşa, Ali Rızâ Paşa'ya gönderdiği 3 Ekim 1919 tarihli telgrafında, milliyetçilere sempati

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

duyan kimselere hükümette görev verilmesini memnunlukla karşıladığını, yeni kabineye yardımcı olmak istediklerini, ancak Damad Ferid kabinesinde görev almış Millî Mücadele aleyhtarlarının yeni kabineye alınmış olmalarını onaylayamayacaklarını bildirdi. Ali Rızâ Paşa da ertesi gün Hey'et-i Temsîliyye'ye gönderdiği gizli telgrafla, Erzurum ve Sivas kongrelerinde alınan kararların incelenmek üzere acele hükümete gönderilmesini istedi. Mustafa Kemal Paşa'nın bu konuda geniş bilgi vermesi üzerine, uzun ve imzasız bir telgraf daha göndererek hükümetin milletin istekleri doğrultusunda çalışacağını, anayasaya göre bütün milletin gücüne ve iradesine dayanılarak Osmanlı Devleti'nin dağılmasının önleneceğini, mütareke tarihindeki sınırlar içinde kalan toprakların Wilson prensiplerine uygun olarak padişahın yönetiminde bırakılmasının istenildiğini, Meclis'in toplanmasına kadar herhangi bir taahhüt altına girilmeyeceğini, barış konferansına millî davaları bilen dürüst kimselerin gönderileceğini bildirdi.

Ali Rızâ Paşa'nın bu telgrafı, Sivas Kongresi'nde alınan kararların ve Millî Mücadele için atılan adımların ilk defa İstanbul hükümeti tarafından benimsendiğini göstermektedir. Fakat sadrazam devletin iki başlı yönetim havasına girmesinden çekiniyordu; Anadolu'daki harekâtın İstanbul'dan bağımsız davranmasını ülkenin bütünlüğü açısından tehlikeli buluyordu. Telgrafında milletin kaderi hakkında karar verecek olan Millet Meclisi'nin bir an önce toplanmasının zaruretini dile getirerek Mustafa Kemal'den bağımsız davranışlardan çekinilmesi ve seçimlere müdahale edilmemesi hususunda söz vermesini istedi. Mustafa Kemal Paşa da kendilerinin hükümete yardımcı olabilmesi için, önce hükümetin Millî Mücadele teşkilâtını iyi karşıladığını açıkça ilân etmesi gerektiği cevabını verdi. Ayrıca Damad Ferid'in haince davranışına alet olanların cezalandırılmasını, Millî Mücadele'ye katıldıkları için görevlerinden atılan milliyetçilerin iade edilmesini istedi. Fakat Ali Rızâ Paşa bu istekleri cevapsız bıraktı.

Karşılıklı telgraflarla yapılan bu görüşmeler bir süre sonra çıkmaza girince, Cemal Paşa'nın ricası üzerine gazeteci Yunus Nadi, İstanbul hükümeti ile Sivas'taki Hey'et-i Temsîliyye'nin uzlaşması konusunda yoğun faaliyete başladı. Bundan da bir sonuç alınamayınca, Harbiye Nâzırı Cemal Paşa bizzat telgraf



Ali Rızâ Paşa (İÜ Ktp., Albüm, nr. 91045)

başında Mustafa Kemal'le temas kurarak, hükümetin Kuvâ-yı Milliye'nin isteklerini kabul ettiğini bildirdi. Mustafa Kemal Paşa da merkezî hükümetle millî teşkilât arasında tam bir anlaşmaya varıldığını millete duyurdu. Bundan sonra iki taraf arasındaki anlaşmazlık konularını gidermek üzere Amasya'da toplanılmasına karar verildi. Hey'et-i Temsîliyye adına Mustafa Kemal ve Bekir Sâmi paşalar ile Hüseyin Rauf Bey'in, İstanbul hükümeti adına Bahriye Nâzırı Sâlih Paşa'nın katıldıkları toplantıda (20-23 Ekim 1919) Erzurum ve Sivas kongrelerinde alınan kararlar doğrultusunda anlaşma sağlandı ve bazı gizli maddeler taşıyan beş protokol imzalandı. Fakat protokollerin uygulanması sırasında yine anlaşmazlıklar çıktı. Ali Rızâ Paşa Millet Meclisi'nin İstanbul'da toplanmasını istiyordu. Mustafa Kemal Paşa ise bunun tehlikeli olacağını ve Anadolu'da düşmandan uzak bir yerde toplanmasını daha uygun buluyordu. Nihayet meclisin İstanbul'da toplanmasına karar verildi. Ancak seçimlerde Kuvâ-yı Milliye taraftarı milletvekillerinin çoğunluğu elde etmesi padişahı endişeye sevketti. Meclisin açılış tarihinin devamlı ertelenmesi yüzünden Ali Rızâ Paşa sadâretten çekilmek istediyse de isteği kabul edilmedi. Nihayet 12 Ocak 1920'de törenle açılan Meclis-i Meb'ûsan, 28 Ocak'ta Sivas'ta kabul edilen Misâk-ı Millî'yi resmen onayladı. Meclis'te Felâh-ı Vatan adıyla bir grup oluşturan milliyetçi mebuslar, hükümetin güven oyu alabilmesi için bazı nâzırların değiştirilmesini istediler. Harbiye nâzırlığına Fevzi Paşa'nın getirildiği yeni kabine 9 Şubat 1920'de meclisten güven oyu aldı. Fakat İtilâf devletlerinin uygulanması mümkün olmayan birtakım tekliflerle hükümete baskı yapmaları yüzünden Ali Rızâ Paşa 3 Mart 1920'de istifa etmek zorunda kaldı. İstanbul ile Anadolu'daki harekâtın anlaşmasından rahatsız olan İtilâf devletleri, 16 Mart 1920'de İstanbul'u resmen işgal ettiler.

Ali Rızâ Paşa, 21 Ekim 1920'de kurulan dördüncü Tevfik Paşa kabinesinde Nâfia nâzırlığına getirildi. Tevfik Paşa'nın 21 Şubat 1921'de Londra Konferansı'na delege olarak gönderilmesi üzerine sadârete vekâlet etti. 12 Haziran 1921'de Dahiliye nâzırlığına tayin edildi, bu arada Nâfia nâzırlığını da vekâleten yürüttü. Tedavi için 24 Haziran 1922'de gittiği Almanya'dan 17 Ağustos 1922'de döndü. Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin 1 Kasım 1922'de saltanatı kaldırması üzerine, son Osmanlı hükümeti olan bu kabinenin diğer üyeleriyle birlikte 3 Kasım 1922'de o da istifa etti.

31 Ekim 1932'de Erenköy'deki evinde vefat eden Ali Rızâ Paşa İçerenköy Mezarlığı'na defnedildi. Sultan Vahdeddin'in de takdir ettiği ve devletin güç zamanlarında önemli görevleri başarıyla yerine getirmiş olan Ali Rızâ Paşa, bu hizmetlerinden dolayı çeşitli nişan ve madalyalarla mükâfatlandırılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Gazi Mustafa Kemal, *Nutuk*, Ankara 1927, s. 115-244; İbnülemin, *Son Sadrıazamlar*, IV, 2105-2117; Danişmend, *Kronoloji*, IV, 369, 393, 462-463, 526, 562; Ali Fuat Türkgeldi, *Görüp İşittiklerim*, Ankara 1949, s. 12, 19, 22, 59, 88, 151, 163, 184, 187, 199-200, 229-233, 245-263; Tarık Mümtaz Göztepe, *Osmanoğulları'nın Son Padişahı Vahideddin Mütareke Gayyasında*, İstanbul 1969, s. 221 vd.; Salâhi R. Sonyel, *Türk Kurtuluş Savaşı ve Dış Politika*, Ankara 1973, I, 147-157; Tahsin Uzer, *Makedonyada Eşkiyalık Tarihi ve Son Osmanlı Yönetimi*, Ankara 1979, s. 24, 95, 140, 152-153, 157, 315-317, 346; Fethi Okyar, *Üç Devirde Bir Adam* (nşr. Cemal Kutay), İstanbul 1980, s. 34, 69, 160-163, 175, 289-290; Sina Akşin, *İstanbul Hükümetleri ve Milli Mücadele*, İstanbul 1983, s. 172-175, 250, 301, 436-438, 589-596.

 CEVDET KÜÇÜK

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

ALİ es-SECCÂD

(bk. ZEYNELÂBİDÎN).

ALİ SEDAD

(1857-1900)

Türk mantıkçısı ve fikir adamı.

Ahmed Cevdet Paşa'nın oğludur. Özel öğrenim gördü; Said Bey'den fizik ve kimya dersleri aldı. Galata Sarayı Sultânîsi, Mahrec-i Aklâm ve Hukuk Mektebi gibi önemli okullarda mantık hocalığı yaptı. Kırk üç yaşında öldü ve Fâtih hazîresinde babasının yanına defnedildi.

Ali Sedad, yüzyıllarca fikir hayatımıza hâkim olan Fârâbî - İbn Sînâ geleneği içinde Aristo mantık anlayışına bağlıdır. Kendisinden önce gelen Türk mantıkçılarından farkı, mantık ilminin Avrupa'daki gelişmelerinden haberdar olmasıdır. Öncekiler bağlı bulundukları geleneğin kapalı sistemi içerisinde mantık konularını işlemişlerdi. Ali Sedad ise gelenek çemberinin dışına çıkarak yeni fikirlerin tartışmasını yapmış, çeşitli akımlara karşı bağlı olduğu Fârâbî-İbn Sînâ anlayışı içindeki Aristo mantığının şuurlu bir savunucusu ve taraftarı olmuştur.

En önemli eseri *Mîzânü'l-ukūl fi'l-mantık ve'l-usûl*'dür. Bu eserin yazılış sebebi ilgi çekicidir. Ahmed Cevdet Paşa bir mantık kitabı yazmış ve adını oğluna izâfeten *Mi'yâr-ı Sedâd* koymuştu. Ali Sedad, babasının bu iltifatına teşekkür etmek ve bir anlamda onun arzusunu gerçekleştirmek için *Mîzânü'l-ukūl*'ü kaleme almıştır. Bu kitap Avrupa'da gelişen mantık akımlarına da yer verdiği için kendi alanında yazılmış ilk telif eserdir. Kitabın birinci ve ikinci bölümü klasik mantık konularına, üçüncü bölümü ise metodoloji meselelerine ayrılmıştır. Ek olarak da o zaman için henüz Avrupa'da yeni olan "cebirsel mantık"a (logique algebrique) yer verilmiştir. Böylece *Mîzânü'l-ukūl,* bizde cebirsel mantığa ve metodolojiye yer veren kendi türünün ilk orijinal eseri olma hüviyetini kazanmıştır. Ali Sedad eserinde Avrupa'da mevcut mantık anlayışlarını aktarmakla yetinmemiş, onların tenkidini de yaparak bu alanda bir otorite olduğunu göstermiştir. Cebirsel mantığa karşı çıkan Ali Sedad mantık alanının cebir sahasından daha geniş olduğunu, bu sebeple mantığın cebire uygulanamayacağını ve bu yolun çıkmaza gireceğini derin bir vukufla belirtmiştir. Nitekim mantığın daha sonraki gelişmeleri Ali Sedad'ı haklı çıkarmıştır. Bununla beraber, yine bir Türk mantıkçısı olan çağdaşı Sâlih Zeki'nin hücumlarına uğramaktan kurtulamamıştır. *Mîzânü'l-ukūl* İstanbul'da basılmıştır (1303).

Ali Sedad'ın söz konusu kitap dışında yine mantığa dair *Lisânü'l-mîzân* (İstanbul 1306) ile fizik alanında *Kavâidü't-tahavvülât fî harekâti'z-zerrât* (İstanbul 1300) adlı Türkçe eserleri kaleme aldığı bilinmektedir. Fransız matematikçilerinden Sone'nin eserini de *Hesâb-ı Tefâzulî ve Temâmî* adı ile Türkçe'ye kazandırmıştır. Muhtelif gazete ve dergilerde yayımlanan ilmî ve edebî makalelerinden başka *Arûz-ı Osmânî* (İstanbul 1314) adlı bir de risâlesi vardır.

BİBLİYOGRAFYA :

Sâlih Zeki, *Mîzân-ı Tefekkür,* İstanbul 1312, s. 25; *Osmanlı Müellifleri,* II, 248; Necati Öner, *Tanzimat'tan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı,* Ankara 1967, bk. İndeks; a.mlf., "Türkiyede Yeni Mantık Cereyanlarının İlk Habercisi: Ali Sedad", *AÜİFD,* VI/1-4 (1959), s. 60-69; Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi,* İstanbul 1979, s. 222.

 NECATİ ÖNER

ALİ b. SEHL

(علي بن سهل)

Ebü'l-Hasen Alî b. Sehl el-İsfahânî

(ö. 307/919)

İlk devir sûfîlerinden.

Hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Cüneyd-i Bağdâdî ile mektuplaştığı, Ebû Türâb en-Nahşebî ve çağdaşı diğer sûfîlerle görüştüğü bilinmektedir. Kaynaklar onun bir sohbet sırasında "lebbeyk" diyerek vefat ettiğini bildirir. Kabri İsfahan'da Tokçu Mezarlığı'ndadır.

Ali b. Sehl'in Cüneyd-i Bağdâdî'ye yazdığı mektuplardan biri **sekr*** ve **sahv*** konusundadır. Bu mektupta savunduğu fikirlerden onun sahva dayalı tasavvufî bir görüşe sahip olduğu söylenebilir. Amr b. Osman el-Mekkî, Ebû Ya'kūb Nehrecûrî ve Ebû Ya'kūb Akta' gibi sûfîlerle birlikte Hallâc'a karşı çıkması bu görüşü doğrulamaktadır. Ona göre tasavvuf, Allah'ın dışındaki her şeyden yüz çevirmektir. İsfahânî, gerçek anlamda Allah'ı tanıyan ve hayatının her anında O'nunla şuurlu bir beraberliğe erişen kimsenin, başka şeylerle huzur ve sükûn bulamayacağı görüşündedir. Bu yüzden **yakîn***i Allah'ı bilmek, **huzur***u da O'nunla şuurlu ve devamlı bir beraberlik hali olarak ele alır; yakînin geçici, huzurun ise kalıcı olduğunu söyler.

Ali b. Sehl insanları dinî yaşayışlarına göre sınıflandırır ve her sınıfın temel vasfını, Allah'ın sıfatlarından birinin tecellîsi ile bağlantılı olarak açıklar. Dine karşı kayıtsız olan gafillerin **hilm,** Allah'ı zikredenlerinse **rahmet** sıfatı ile hayat bulduğunu söyler. O, kulun ibadet ve taatlardaki başarısının şahsî iradesinden kaynaklanmadığı, Allah'ın kendisini başarılı kıldığı için itaatkâr bir kul olduğu görüşündedir. Bu sebeple isyanı Allah'a muhalefet, itaatı da Allah'la uyum halinde olmak şeklinde değerlendirir. Akıl, ruh, nefis ve hevâ gibi tasavvufî terimleri açıklarken aslında temiz olan ruhun daima iyiliği istediğini ileri sürer. Ona göre akıl ve ruh insanı âhirete yönelmeye ve nefsin arzularına karşı koymaya çağırdığı için akla bazan ruh da denilmektedir. Birbirine zıt iki ayrı yapıya sahip olan akıl ile hevâdan birincisini besleyen şey ilâhî yardım, diğerini güçlendiren şey ise ilâhî yardımdan mahrumiyettir. Bu iki zıt kutbun arasında yer alan nefis, hangisi kuvvetli ise onun tesirinde kalmaktadır. Öyleyse tehlikelerden korunmak için nefsi akıl, ruh ve imanın kontrolünde tutmak gerekir.

BİBLİYOGRAFYA :

Sülemî, *Tabakāt,* s. 233-236; Ebû Nuaym, *Zikru ahbâri İsfahân* (nşr. Dedering), Leiden 1934, II, 14; a.mlf., *Hilye,* X, 404-405; Kuşeyrî, *er-Risâle,* s. 503-504; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb: Hakikat Bilgisi* (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1982, s. 246-247; Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ* (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1985, s. 577-578; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam,* VI, 155; a.mlf., *Sıfatü's-safve,* IV, 85-96; İbn Kesîr, *el-Bidâye,* XI, 131; Lâmiî, *Nefehât Tercümesi,* s. 155-156; Şa'rânî, *et-Tabakāt,* I, 94; Münâvî, *el-Kevâkib,* I, 256; II, 41; Arûsî, *Netâ'icü'l-efkâr* (nşr. Abdülvekîl ed-Derûbî — Yâsin Arefe), Bulak 1290, I, 171.

 MUSTAFA BİLGİN

ALİ SEYDİ BEY

(1870-1933)

Daha çok hazırladığı sözlükler ve okullar için yazdığı tarih kitaplarıyla tanınan son devir yazar ve idarecilerinden.

Erzincan'da doğdu (21 Zilhicce 1286/ 24 Mart 1870). Süvari kumandanı Üzeyir Paşa'nın oğludur. Babasının adı *Sicill-i Ahvâl Defteri*'ne yanlışlıkla Aziz olarak kaydedildiğinden bazı yerlerde bu şekilde geçmekteyse de ailesinden alınan bilgilere göre doğrusu Üzeyir'dir. Nitekim

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.



Ali Seydi Bey

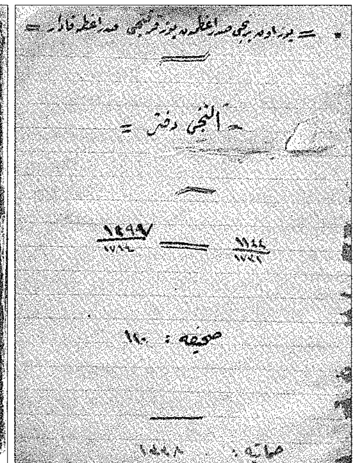
Türkiye Büyük Millet Meclisi kayıtlarında da bu şekildedir. Erzincan Askerî Rüşdiyesi ve Mülkiye İdâdîsi'ni bitirdi. Sınıf arkadaşlarından Rızâ Tevfik'in belirttiğine göre Mülkiye'deki tahsili sırasında şiirle uğraşan Ali Seydi, mektebin Ali Kemal, daha sonraki yıllarda tasavvufî şiirleri dolayısıyla "şâir-i ilâhî-nevâ" lakabıyla tanınan Ali Rızâ ve Ali Ferruh gibi önde gelen şairleri arasında yer alıyordu. 1891'de Mülkiye'nin yüksek kısmından mezun oldu. Aynı yıl Şûrâ-yı Devlet Kalemi'nde devlet hizmetine girdi. Bir yandan da Numûne-i Terakkī Mektebi ile idâdîlerde hesap, hendese, kitâbet, imlâ ve tarih hocalığı yapmaya başladı. Üsküdar İdâdîsinde çalışırken Hazîne-i Hâssa Nezâreti Tahrirat Kalemi mümeyyizliğine geçti. Hakkında verilen bir jurnal üzerine tutuklanarak muhakeme edildikten sonra "arâzî-i seniyye" başkâtipliği üyeliğiyle Bağdat'a sürgün edildi (1896). Burada da Bağdat İdâdîsi ile diğer birçok mektepte muallimlik yaptı. Ayrıca aşiretler arasındaki bazı ihtilâfları halletmekle görevlendirildi. Gösterdiği dirayetle bu önemli meseleyi, tarafları memnun ederek çözdüğü ve devleti büyük bir gaileden kurtardığı için mükâfat olarak İstanbul'a dönmesine izin verildi (Mart 1900).

Görevlerinde başarılı olduğu için 1901'de Hazîne-i Hâssa Tahrirat Kalemi mümeyyizi, 1904'te başmümeyyiz, 1907'de ise müfettiş oldu ve çeşitli rütbe ve nişanlarla mükâfatlandırıldı. Bu arada Bağdat, Basra ve Musul Emlâk-i Hümâyun idareleri ile Dicle üzerinde çalışan Hamidiye Vapurları İdaresi'ni teftiş için bir yıl kadar bu bölgelerde bulundu (1907-1908). Hazîne-i Hâssa'nın II. Abdülhamid'in tahttan indirilmesinden sonra Maliye Nezâreti'ne bağlanması üzerine yapılan kadro düzenlemesi sonucu açıkta kaldıysa da bir müddet sonra ehliyet ve hizmeti göz önüne alınarak Dahiliye Nezâreti müfettişliğine tayin edildi (9 Eylül 1909). Aynı yılın kasım ayında Sultan Reşad'ın emriyle kurulan Târîh-i Osmânî Encümeni'ne dâimî âza seçildi. Bu arada Mütemâyiz rütbesi ve ikinci Mecîdî nişanıyla mükâfatlandırıldı. 1913-1919 yılları arasında, önce üç ay kadar Adana vali vekilliği yaptıktan sonra Dahiliye Nezâreti Teftiş Heyeti umum müdür vekilliği, Bolu ve Çatalca sancakları mutasarrıflığı ve Elaziz valiliği yaptı. Bu son vazifesinden azledildikten sonra ise daha çok eğitim ve öğretim hizmetlerine ağırlık vererek eser yazmakla meşgul oldu. Ali Seydi, Cumhuriyet'in ilânını müteakip adı Türk Tarih Encümeni olarak değiştirilen ve başkanlığını Ahmed Refik Altınay'ın yaptığı Târîh-i Osmânî Encümeni'nde tekrar görev aldı. Encümenin 1927 yılında Maarif Vekâleti bünyesinde ve Fuad Köprülü başkanlığında yeniden teşkilinde ise açıkta kaldı. Bu yıllarda Mekteb-i Mülkiyye'de muallimlik yaptı. 1933 yılı Nisanında Trabzon mebusu seçilerek Türkiye Büyük Millet Meclisi'ne girdiyse de ekim ayında hastalanarak vefat etti.

Ali Seydi Bey bilhassa eserleriyle Türk eğitim ve fikir hayatına önemli hizmetlerde bulunmuştur. Meşrutiyet aydınlarının birçoğu gibi maarif sahasındaki eksiklerin giderilmesinin önemine inanmış, bunun için pek çok eser yayımlanması gerektiği üzerinde durmuştur. Ona göre ilerlemek için Batı'nın ilim ve fen alanlarındaki gelişmelerinden süratle haberdar olmak ve halkın kültür seviyesini yükseltmek gerekiyordu. Bu sebeple birçoğu ders kitabı mahiyetinde olan büyüklü küçüklü doksandan fazla eser kaleme almıştır. Dil meseleleriyle ayrıca ilgilenmiş, çeşitli sözlükler hazırlamış, alfabe değişikliğine karşı çıkarak bunun getireceği zararları belirten küçük fakat önemli bir risâle yayımlamıştır. Sıvı ilâçların kolaylıkla içilmesi için özel bir kaşık icat ederek "ihtira beratı" alacak kadar araştırmaya meraklı olan Ali Seydi, idarî ve ilmî çalışmalarıyla başarılı ve çok yönlü bir hüviyet gösteren son devir aydınlarından biridir.

Eserleri. Ali Seydi Bey'in yazdığı kitapları sözlükler, tarihler, dinî ve ahlâkî eserler olmak üzere üç grupta toplamak mümkündür. Bunlar arasında sözlüklerinin ayrı bir yeri vardır. **1.** *Resimli Kāmûs-ı Osmânî* (İstanbul 1324). Önsözde belirtildiğine göre, kelime seçiminde Arapça ve Farsça'dan dilimize girmiş olanlar yanında bilhassa Türkçe kelimelere yer verilerek tertip edilen eserde 40.000 madde başı vardır. Benzeri sözlükler içinde ilk defa burada 2000 kadar terime yer verilmiştir. Aynı kökten türeyen kelimeler için ayrı başlıklar açılmayıp türemiş şekiller esas kelimenin altında gösterilmiştir. Ayrıca Batı dillerinden dilimize girmiş kelimelerin Latin harfli şekilleri de Fransızca imlâ ile yazılmıştır. **2.** *Seci ve Kafiye Lugatı* (Melkon ile birlikte, İstanbul 1323). Eser bu tür lugatların gerekliliği ve önemi hakkında bir girişten sonra sözlüğün kullanılışıyla ilgili bazı bilgilerin verildiği kısa bir açıklama ile başlamaktadır. Kitabın dış kapağı üzerindeki notlardan anlaşıldığına göre eser cüzler halinde (1-5, 6-15, 15-30, 31-40, 41-55) yayımlanarak toplam elli beş cüzde tamamlanmıştır. Yazarlar, Batı dillerinde pek çok örneği olmasına rağmen Türkçe'de benzeri bir lugatın bulunmaması sebebiyle böyle bir eser hazırladıklarını belirtmektedirler. Ayrıca kelime kadrosunun seçiminde "münte-





Ali Seydi Bey'in *Sadrazamlar* adlı eserinin müellif hattı nüshasının dış ve iç kapağı (Prof. Dr. Neda Armaner özel kütüphanesi)

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

sibîn-i edeb beyninde" kullanılan Arapça ve Farsça kelimelere önem verdiklerini, dilimize diğer yabancı dillerden geçmiş olanlarla garip (az kullanılan) kelimeleri kitaba almadıklarını açıklamaktadırlar. Eserde yer alan kelimelerin asıl ve mecazi anlamlarıyla eş anlamlıları ayrı ayrı gösterilmiş, aynı kökten türeyen (müştak ve mürekkep) şekiller o kelimenin altında açıklanmıştır. Bir kafiye lugatı olduğu için kelimelerin tertibinde kelime sonundaki harflerin alfabetik sıralanışları esas alınmıştır. Böylece her fasılda sonu aynı harfle biten kelimeler toplanmış, bunlar kendi aralarında ilk harflerine ve med, fetha, kesre, zamme gibi harekelerle okunuşlarına göre tertip edilmiştir. 15.000 kadar kelime ihtiva eden eserde bunların seci ve kafiye olarak kullanılışlarını göstermek için örnek beyitler verilmiştir. Bu hacimli eser (863+7 s.) aynı zamanda genel bir sözlük olarak da kullanılabilir. Eserden, metin tamirinde bilhassa okunamayan kelimelerin tesbitinde de faydalanmak mümkündür. **3.** *Lugatçe-i Edebiyyât* (İstanbul 1324). İç kapağında *Seci ve Kafiye Lugatına Zeyl* yazılı olduğu için bazı kataloglara (krş. Özege, IV, 1539) bu adla ayrı bir kitapmış gibi geçen eser küçük bir edebiyat lugatıdır. Nitekim *Seci ve Kafiye Lugatı*'nın 41-55. cüzünün dış kapağında, yedi formalık *Lugatçe-i Edebiyye* ile yirmi formalık *Defter-i Galatât*, mahiyetleri itibariyle bir nevi zeyil kabul edildiklerinden abonelere ücretsiz gönderilecekleri, arzu edenlere ise ayrıca satılacakları ilân edilmiştir. Ali Seydi eserinin "İfâde" başlıklı kısmında, "kullanılmakta olan edebî ıstılahları tarif, tefsir, izah ve misalleriyle elifbâ sırasıyla toplayan böyle bir lâhikanın yazılmasını faydalı ve lüzumlu gördüğünü" belirtmekte, Muallim Nâci'nin *Istılâhât-ı Edebiyye*'si varken bu kitabı kaleme almasını ise onun bütün edebî terimleri alarak uzun uzadıya açıklaması ve alfabetik olmaması sebebiyle bir lugat olma özelliğini taşımamasına bağlamaktadır. **4.** *Defter-i Galatât* (İstanbul 1324). Türkçe'de kullanılan 1500 kadar galat kelimenin aslı ile 700 kadar yakın anlamlı (müteşâbih) ve eş anlamlı (müterâdif) kelimenin aralarındaki farkları ve kullanıldıkları yerleri gösteren bir sözlüktür. **5.** *Lisân-ı Osmânî'de Müsta'mel Lugat-ı Ecnebiyye* (İstanbul 1327). Türkçe'de kullanılan Batı kaynaklı kelimeler hakkında yazılmış benzerleri arasında en hacimli lugat olan bu eserin adına Ali Seydi'den bahseden kaynaklarda rastlanmadığı gibi, aynı konuda bir sözlük hazırlayan M. Nihat Özön de daha önce yazılmış sözlüklerden bahsederken Ali Seydi'nin bu eserini zikretmez. Ancak Özön, kitabını meydana getirirken faydalandığı "eserlerinden örnek alınmış yazarlar" listesinde A. S. rumuzuyla Ali Seydi'den örnek aldığını belirtmektedir. **6.** *Musavver Dâiretü'l-maârif* (Ali Reşad, Mehmed İzzet ve L. Feuillet ile birlikte, I-II, İstanbul 1332-1333). Önsözünde altı yedi ciltten meydana geleceği ifade edilen ve sonuna kadar neşredilmesi için gerekli tedbirlerin alındığı belirtilen eserin sadece "Egisthe" (آزيست) kelimesiyle biten 1064 sayfalık I. cildi ile 1552. sayfada sona eren ve elif harfinden "Üseyyid" (أسيد) kelimesine kadar gelen II. cildinin ilk bölümü yayımlanabilmiştir. Fransızca *Petit Larousse* örnek alınarak hazırlanan ve devrinde yayımlanan ansiklopediler içinde gerek tertibi gerekse muhtevası itibariyle önemli bir yeri olan eserin yazarları, *Dâiretü'l-maârif*'in ayrıca yayımlandığı zamana kadar hazırlanmış en iyi Fransızca-Türkçe lugat olduğunu söylemektedirler. Eserin bir başka özelliği de Türkçe kelimeler için örnekler yazılması ve ortaya çıkış sebepleriyle kullanıldığı yerler belirtilerek atasözlerine yer verilmiş olmasıdır. Ayrıca her kelimenin Latin harfleriyle de yazılışı gösterilmiş, dinî ve şer'î terimlerle "ıstılâhât-ı kadîme-i Osmâniyye"ye önem verilerek hiç kullanılmayan veya az kullanılan bazı kelimelere işlerlik kazandırma yolu tutulmuştur. Bu bakımdan ansiklopedi, aynı zamanda iyi bir lugat olma özelliğine sahiptir. Madde başlarında bibliyografya alt başlığı açılarak burada ilgili kitapların kısaca tanıtılması da bir diğer yeniliktir. **7.** *Latin Hurûfu Lisanımızda Kābil-i Tatbik midir?* (İstanbul 1340). Harf inkılâbından dört yıl önce İzmir İktisat Kongresi sırasında yeniden gündeme gelen ve gittikçe artan bir şiddetle münakaşa edilen "istibdâl-i hurûf" (alfabe değişikliği) meselesi hakkında *Tanin* ve *İleri* gazetelerinde değişiklik lehinde çıkan makalelere karşı kaleme alınmış bir risâledir. Kapağında adı ayrıca Latin harfleri ve Fransızca imlâ ile *Latine Hourouﬁ Liçanimiza Kabil-i Tatbik midir?* şeklinde de yazılmış bulunan bu reddiyede Ali Seydi kullanılmakta olan Arap harflerini daha çok millî ve mantıkî bakış açısından müdafaa edeceğini belirtmektedir. Konu üzerindeki tartışmaların eski millî harflere dönüş, sırf Arap âhenk ve telaffuzuna (mahreç) has harfleri alfabemizden çıkarma, bazı ilâvelerle Latin harflerini kabul ve kullandığımız alfabede yapılacak değişiklikler olmak üzere dört esas noktada toplanabileceğini söyler. Birinci teklifin imkânsız, ikincisinin ancak çok iyi bir hazırlık ve araştırmadan ve bu esaslara göre düzenlenmiş bir sözlükten sonra mümkün olacağını, bu takdirde de çocuklarımıza Kur'an öğretebilmek için ayrıca gayret göstermek gerekeceğini izah eder. Latin harflerinin kabulü meselesine gelince, bunun dinî mahzurları ile diğer müslümanlar bakımından doğuracağı güçlükleri bir tarafa bırakarak, o gün için pek az savunucusu bulunan bu değişikliğin gerçekleşmesi halinde uğranılması kuvvetle muhtemel zararları gözler önüne serer ve kullanılan alfabenin birçok olumlu özelliğe sahip olduğunu belirtir. Bu özellikleri de tarihî ve ilmî delillerle açıklar. Ali Seydi'nin bu küçük kitapçığı A. Galanti'nin Latin harflerinin kabulüne karşı çıkan eserlerinden sonra en ciddi çalışma niteliğindedir. **8.** *Resimli Yeni Türkçe Lugat* (İstanbul 1929; dış kapakta baskı tarihi 1930). Ali Seydi'nin bu eseri harf inkılâbının birinci yıl dönümü münasebetiyle yeni harflerle basılmış ilk sözlüktür. Üç ay gibi kısa bir zamanda hazırlanan ve basımına 1929 yılı sonlarında başlanan eser 1930 yılı başlarında tamamlanmıştır. Başlıca kaynaklarını Şemseddin Sâmi'nin *Kāmûs-ı Türkî*'si ile Dil Encümeni'nce hazırlanan *İmlâ Lugatı* (1928) ve 1914'te bastırdığı *Resimli Kāmûs-ı Osmânî*'nin oluşturduğu bu sözlükte daha çok Türkçe kelimelerden seçilmiş 40.000 madde başı yer almaktadır. Acele ile hazırlanan ve *Resimli Kāmûs-ı Osmânî* kadar başarılı olmayan eserde kelimelerin yeni harflerle yazılışında bazı tereddütler, yanlışlık ve karışıklıklar vardır. Sözlükte kelimelerin Türkçe karşılığı verildikten sonra Fransızca'ları da yazılmış, aynı şekilde deyimlerin karşılıkları da gösterilmiştir. Eser bu yönüyle bir Türkçe-Fransızca sözlük niteliğini taşımaktadır.

Yazarın çoğu dil konusunda olan belli başlı diğer eserleri arasında ise şunlar yer almaktadır: *Güldeste-i Bedâyi'* (İstanbul 1320). Resmî, hususî ve ticarî yazışmalarla ilgili nazarî ve amelî bilgiler veren bu eser çok rağbet gördüğünden dört defa basıldıktan başka, *Tertîb-i Cedîd Güldeste-i Bedâyi'* (İstanbul 1322), *Muhtasar Güldeste-i Bedâyi'* (İstanbul 1325), *Tertîb-i Cedîd Muhtasar Güldeste-i Bedâyi'* (İstanbul 1327 [dış kapağın arka yüzünde 1328]) gibi adlarla bir-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

kaç defa daha yayımlanmıştır. *Mesâil-i Tabîiyye* (İstanbul 1307); *Kitâbet Dersleri* (İstanbul 1321); *Furûk-ı Müteşâbihât ve Müterâdifât* (İstanbul 1329).

Tarihe Dair Eserleri. *Hükûmât-ı İslâmiyye Târihi* (İstanbul 1327). İç kapağındaki bir nottan anlaşıldığına göre on büyük cilt olarak tasarlanan eserin sadece "zamân-ı câhiliyyet ve asr-ı saâdet" konularındaki I. cildi neşredilmiştir. "Kable'ş-şürû'" başlıklı bölümde kısa bir önsözden sonra, "Tarih Hakkında Birkaç Söz", "Tarihin Taksimi", "Tarihin Me'haz ve Muavinleri", "Re's-i Târih", "Tarihin Seyr ü Terakkisi" başlıklı beş kısım yer almakta ve bu bölümde tarih ve tarihçilik hakkında bir ön bilgi verilmektedir (s. 5-15). "Medhal"de ise âlemin ve Hz. Âdem'in yaratılışı, Nûh tûfanı ve sonrası hakkında verilen bilgilerle Câhiliye dönemine geçilmiş ve eser Hz. Peygamber'in vefatı ile sona ermiştir. Büyük boy 286 sayfa olan kitapta konu ile ilgili bazı resim ve haritalar da vardır. *Sokullu Mehmed Paşa* (İstanbul 1327); *Alemdar Mustafa Paşa yahut Tarih Tekerrürden İbarettir* (İstanbul 1329); *Târîh-i İslâm* (Ali Reşad ile birlikte, İstanbul 1327); *Târîh-i İslâmdan Birkaç Yaprak: Aşere-i Mübeşşerenin Terceme-i Ahvâl ve Menâkıbı* (İstanbul 1327); *Târîh-i Umûmî* (Ali Reşad ile birlikte, I-III, İstanbul 1327); *Mekâtib-i İdâdîye Şakirdânına Mahsus Devlet-i Osmâniyye Târihi* (İstanbul 1329). 633 sayfalık bu eser daha sonra sultânîlerin programına uygun hale getirilerek yeniden düzenlenmiş ve 334 sayfalık I. cildi basılmıştır (İstanbul 1338).

Ahlâka Dair Eserleri. *Vezâif Nazariyesi Üzerine Mürettep Ahlâk-ı Dînî* (İstanbul 1329); *Musâhabât-ı Ahlâkıyye* (İstanbul 1334). Altı kitaptan (bölüm) meydana gelen bu seri devre-i ûlâ 1-2, devre-i mutavassıta 3-4, devre-i âliyye 5-6 olmak üzere mektep programına uygun olarak hazırlanmış ve birçok baskısı yapılmıştır. *Terbiye-i Ahlâkıyye ve Medeniyye* adlı üç kısım olarak basılmış eserinden başka (çeşitli baskıları için bk. Özege, IV, 1806-1807) iki kısım halinde *Kızlara Mahsus Terbiye-i Ahlâkıyye ve Medeniyye* (İstanbul 1328-1329) adlı ders kitaplarını da hazırlamıştır. Bunlardan başka çeşitli okullarda ders kitabı olarak okutulan bizzat kendisinin veya diğer müelliflerle birlikte hazırladığı eserleri de vardır.

Ali Seydi'nin çeşitli gazetelerdeki makaleleri arasında, 1921 yılında *İkdam* gazetesinde yayımladığı Osmanlı teşkilât ve teşrifatına ait makaleler *Teşrifat ve Teşkilatımız* adıyla derlenerek bir kitap haline getirilmiştir (nşr. N. Ahmet Banoğlu, İstanbul, ts.). Ancak ciddi bir neşir olmaktan uzak bulunan bu sadeleştirilmiş ve açıklayıcı dipnotlarla hazırlanmış çalışmada Ali Seydi Bey'in makaleleri arasına yer yer ve çok defa esas metinden ayırt edilemeyecek tarzda konu ile ilgili bazı yazılar da ilâve edilmiştir. Kitabın ikinci bölümü ise, neşredenin "Harem Teşkilâtı ve Teşrifatı" adı altında esere eklediği, bir kısmı daha önce yayımladığı *Tarih Dünyası* adlı dergide çıkmış yazılardan meydana gelmektedir.

Sicill-i Ahvâl Defteri'nde belirtildiğine göre *Usûl-i mesâha ve ta'yîn-i mesâfe* ve *Hall-i Mesâil* adlarında matematik ve geometri ile ilgili iki eseri için yayın izni alınmışsa da bunların basıldığı tesbit edilememiştir.

Ali Seydi'nin Osmanlı sadrazamları hakkında 1338'de (1920) hazırladığı *Sadrazamlar* adlı basılmamış bir eseri vardır. Bunun, torunu Prof. Dr. Neda Armaner'in kütüphanesinde bulunan altıncı defterinden müellifin ilk sadrazamdan itibaren kronolojik bir sıra takip ederek bütün sadrazamları ele aldığı anlaşılmaktadır. 110 sayfalık bu defterde 111. sadrazam Topal Osman Paşa'dan 140. sadrazam Yeğen el-Hâc Mehmed Paşa'ya kadar otuz vezirin hayatı yer almaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

BA, *Sicill-i Ahvâl Defteri*, XLV, 1-2; *a.e.*, *Zeyl*, CL, 392; TBMM Sicil Arşivi, Dosya nr. 846; İbnülemin, *Son Asır Türk Şairleri*, III, 1511; Mücellitoğlu Ali Çankaya, *Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler*, İstanbul 1954, I, 232; a.mlf., *Yeni Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler*, İstanbul 1968-69, s. 465-467; Gövsa, *Türk Meşhurları*, s. 353; Özege, *Katalog*, III, 972, 981, 1071, 1224, 1225, 1288; IV, 1539, 1806, 1807, 1829; Agâh Sırrı Levend, *Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Evreleri*, Ankara 1972, s. 365, 370; a.mlf., *Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 207, 473; a.mlf., "Ümmet Çağında Ahlâk Kitaplarımız", *TDAY Belleten 1963* (1964), s. 100, 115; Kâzım Öztürk, *Türkiye Büyük Millet Meclisi Albümü 1920-1973*, Ankara 1973, s. 147; Tahir Erdoğan Şahin, *Erzincan Tarihi*, Erzincan 1987, II, 260-262; Mehmet Halit Bayrı, "Meşrutiyet Devrinin İlk İlmî Müessesesi: Türk Tarih Encümeni", *Tarih Dünyası Dergisi*, III/30-31, İstanbul 1952, s. 1211-1216; A. Dilaçar, "Türkiye Türkçesi Sözlüklerinden Seçme Eserler", *TD*, II/22 (1953), s. 677; a.mlf., "Cumhuriyet Devrinde Harf Devrimi Hakkında Yayınlanan Eserlerden Görebildiklerimiz", *TD*, II/23 (1953), s. 736; *TA*, II, 96; *TDEA*, I, 116.

 MUSTAFA UZUN

ALİ SUÂVİ
(1839-1878)

Siyasî mücadele ve fikir adamı, gazeteci, Yeni Osmanlılar Cemiyeti üyesi ve ilk Türkçülerden.

1255 yılı Ramazanında (Kasım 1839) İstanbul'da Cerrahpaşa'da doğdu. Çankırı'dan gelerek İstanbul'a yerleşmiş, geçimini kâğıtçılıkla sağlayan, fakir fakat dürüst bir adam olan Hüseyin Ağa'nın oğludur. Ali Suâvi'nin tahsile ne zaman, nerede ve nasıl başladığı kesin olarak bilinmemekle beraber *Ulûm* gazetesinde bir kısmı yayımlanan "Yeni Osmanlılar Tarihi" (nr. 15, 1 Muharrem 1287, s. 892-932) adlı hâtıratında verdiği bilgilere göre Dâvud Paşa Rüşdiyesi'ni bitirdikten sonra Bâb-ı Seraskerî'de Dersaadet Yoklama Kalemi'ne girdi ve burada iki üç yıl kadar kâtip olarak çalıştı. Âdet olduğu üzere bu sırada cami derslerine de devam etti. Muhtemelen Sâmi Paşa'nın Maarif nâzırlığı sırasında açılan bir imtihanı kazanarak Bursa Rüşdiyesi'ne muallim oldu (1856). Fakat bazı uygunsuz davranışları dolayısıyla halkın şikâyeti üzerine bir yıl sonra buradan ayrılmak zorunda kaldı. 1858 yılında Simav'daki rüşdiyede ve Kurşunlu Medrese'de hocalık yaptı. Kendi ifadesine bakılırsa on sekiz yirmi yaşlarında hacca gitti. Dönüşünde yine Sâmi Paşa'nın aracılığıyla Sofya'da ticaret mahkemesi reisliği, Filibe'de rüşdiye hocalığı ve tahrirat müdürlüğü yaptı. Azledilince tekrar İstanbul'a döndü. İstanbul'da bir yandan, başta Sâmi Paşa olmak üzere şehrin o zamanki fikir muhitlerini teşkil eden bazı paşa konaklarına devam etmeye, bir yandan da Şehzadebaşı Camii'nde vaazlar vermeye başladı (1866). Henüz *Muhbir*'de yazı yazmaya başlamadan önce dinî ilimlerdeki vukufu ile dikkati çeken Ali Suâvi aynı zamanda kuvvetli bir hatipti ve kendisini dinleyenleri kolayca tesir altına alabiliyordu. Adı ve şöhreti kısa zamanda bütün şehirde duyuldu. Yine kendi ifadesine göre bu vaazlara ara sıra Sadrazam Fuad Paşa bile geliyordu.

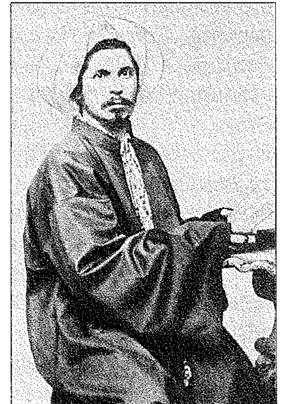
1867 yılı başında yayın hayatına giren *Muhbir* gazetesinin sahibi Filip Efendi'nin teklifi üzerine bu gazetenin yazar kadrosunda yer alan Ali Suâvi, gazetede devrin çeşitli siyasî ve sosyal meseleleriyle ilgili makaleler neşretmeye başladı. Daha sonra "Yeni Osmanlılar Tarihi"nde bu konuda, "Bu işe parmak sokmaktan asıl muradım, vatanımız gazete-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

lerinin köhne inşâlarını ve mu'tâd-ı kadîm üzre bî-ma'nâ sitayişlerini bozmak idi. Hem lisanı bozdum, hem de memleketimize hürriyet-i aklâm soktum" diyerek gazetede devrinin yazı dilinde değişiklik yapmak bakımından oynadığı role işaret eder. Bunun yanında, bu ilk makaleleri arasında yer alan Belgrad Kalesi'nin teslimi ve Mısır'ın devlete bağlılığı meselelerinde yapmış olduğu tenkitlerle kısa zamanda dikkatleri üzerine çekti. 21 Şubat 1867 tarihli *Muhbir*'de, o sırada henüz gizli olan Yeni Osmanlılar Cemiyeti'nin hâmisi durumundaki Mustafa Fâzıl Paşa'nın Mısır meselesi münasebetiyle Sultan Abdülaziz'e hitaben Belçika'da *Nord* gazetesinde neşredilen Fransızca mektubunun tercüme edilerek yayımlanması, aynı mektubun iki gün sonra Nâmık Kemal tarafından *Muhbir*'den iktibas edilerek geniş bir yorumla *Tasvîr-i Efkâr*'da yer alması üzerine, gizli cemiyetten hükümetle birlikte az çok efkârıumûmiye de haberdar oldu. Bunun hemen arkasından Ali Suâvi'nin Belgrad Kalesi'nin düşmesi ve Mısır meselesi hakkında Âlî Paşa'yı şiddetle tenkit eden bir makalesi üzerine, meşhur sansür nizamnâmesi Kararnâme-i Âlî çıktı. Ardından 32. sayıda *Muhbir* hükümet tarafından bir ay süreyle kapatıldı. Nâmık Kemal Erzurum vali muavinliğine, *Muhbir*'de yazan Ziya Paşa Kıbrıs mutasarrıflığına tayin edilirken Ali Suâvi de Kastamonu'ya sürüldü (25 Şubat 1867). Ali Suâvi Kastamonu'da iki buçuk ay kadar gözetim altında kaldı; Mustafa Fâzıl Paşa'nın ısrarlı daveti üzerine gizlice oradan ayrılarak İstanbul'a geldi ve *Courrier d'Orient* gazetesinin sahibi Jean Pietri'nin yardımıyla Avrupa'ya kaçtı (22 Mayıs 1867). Mesina'da buluştuğu Nâmık Kemal ve Ziya Paşa ile önce Paris'e gitti. Cemiyetin aldığı karar doğrultusunda neşriyat yapmak üzere bir süre sonra Londra'ya geçerek orada, "*Muhbir* doğru söylemek yasak olmayan bir memleket bulur, yine çıkar" ibaresiyle *Muhbir*'i tekrar neşre başladı (31 Ağustos 1867). Ancak daha ilk sayıdan itibaren gazetenin, "Avrupa'da muvakkaten ikamet eden ve memâlik-i Osmâniyye'nin maârif-i terakkîsine çalışan bir cem'iyyet-i İslâmiyye tarafından" çıkarıldığı şeklindeki ilândan başlayarak bazı aykırı ve geçimsiz hareketleri sebebiyle cemiyet mensubu diğer arkadaşlarıyla kısa zamanda arası açıldı. Bu arada onun tesirini ortadan kaldırmak üzere Nâmık Kemal ve Ziya Paşa tarafından yine Londra'da *Hürriyet* gazetesinin yayımına başlandı (29 Haziran 1868). Bir yandan, şahsı hakkında *Muhbir*'de çıkan itham edici bazı yazılar dolayısıyla Âlî Paşa'nın Londra sefareti vasıtasıyla yaptığı baskı, öte yandan bu sırada Fransa ve İngiltere'yi ziyaret eden Sultan Abdülaziz'le anlaşıp İstanbul'a geri dönen Mustafa Fâzıl Paşa'nın maddî desteğinin kesilmesi üzerine 50. sayıda gazetenin yayımına son vermek zorunda kaldı (3 Kasım 1868). Bu tarihten sonra Avrupa'daki mücadelesini tek başına sürdüren Ali Suâvi Londra'dan Paris'e geçti ve Paris'te politik olmaktan ziyade ilmî ve fikrî bir muhtevaya sahip *Ulûm* gazetesini 21. sayıya kadar taş basması usulüyle yayımlamaya başladı (1869-1870 arasında, 25 sayı). Burada daha çok kültür tarihi, tarih, dinî konular, felsefe, eğitim ve ekonomi gibi değişik sahalarda yazılar yazdı. Ancak 1870-1871 Fransız-Alman savaşının çıkması üzerine gazeteyi Lyon'a naklederek *Muvakkaten Ulûm Gazetesi Müşterilerine* adıyla neşre devam etti (1870-1871 arasında, 11 sayı). Paris'te kaldığı altı yedi yıl içinde, gazeteden başka bir yandan da fikrî ve siyasî muhtevalı bazı küçük risâlelerle salnâmeler yayımladı. 1870'ten sonra Yeni Osmanlılar'la herhangi bir münasebeti kalmayan Ali Suâvi'nin 1876'da İstanbul'a dönünceye kadar kaldığı Paris'te kimlerle ve hangi çevrelerle ne gibi münasebetlerde bulunduğu yeterince bilinmemektedir.

Ali Suâvi, Abdülaziz'in tahttan indirilişi ve V. Murad'ın çok kısa süren padişahlığı ardından tahta geçen II. Abdülhamid'in izni ile İstanbul'a döndü (Ekim 1876). Kendisine güven ve ilgi gösteren hükümdar dış meselelerle ilgili olarak Batı'daki neşriyatı takip ve tercüme etmek üzere Cem'iyyet-i Mütercimîn adıyla kurmayı düşündüğü cemiyete onu da üye seçmişti. Ancak cemiyet daha ilk toplantısından hemen sonra dağıldığından burada çalışma fırsatı bulamadı. Midhat Paşa'nın azledildiği ve Meclis-i Meb'ûsan'ın birinci devresinin sona erdiği günlerde (Haziran 1877) Midhat Paşa ve meşrutiyet rejimi aleyhine yazdığı birkaç makale ile sarayın güvenini kazanan Ali Suâvi padişah tarafından Mekteb-i Sultânî müdürlüğüne getirildi. Fakat kısa zamanda okul idare ve disiplininin bozulması ve aslen İngiliz olan karısı ile okulda yatıp kalkması dolayısıyla çıkan dedikodular yüzünden bir yıl sonra bütün resmî görevlerine son verildi (16 Aralık 1877). Böylece Abdülhamid'in gözünden düşen Ali Suâvi'nin 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı (93 Harbi), Meclis-i Meb'ûsan'ın kapatılması gibi memleketin kaderini değiştiren bazı önemli olayların cereyan ettiği bu tarihten ölümüne kadar geçen süre içinde ne yaptığı yine kesin olarak bilinmemektedir. B. Lewis, onun bu sırada Üsküdar Komitesi adıyla gizli bir cemiyet kurduğunu ileri sürerken başka araştırmacılar İngiliz ve Ruslar'la sıkı münasebette bulunduğunu iddia etmektedirler.

Ali Suâvi'nin 18 Mayıs 1878 tarihli *Basîret*'te şu kısa fakat oldukça anlamlı fıkrası yayımlandı: "Devlet-i Aliyye'nin hâricî politikası şu sırada birtakım müşkilâta tesadüf etmiş ise de bunun hüsn-i sûretle tesviyesi çaresi imkânsız değildir. Pazartesi günü gazeteniz ile neşredeceğim makalenin mütalaasını evliyâ-yı umûra ve umum ahaliye tavsiye ederim". Ali Suâvi bu fıkranın çıkışından iki gün sonra, 20 Mayıs 1878 günü, 93 Harbi yüzünden Balkanlar'dan İstanbul'a gelmiş Filibeli muhacirlerden topladığı yaklaşık 250 kişilik bir grupla Çırağan Sarayı'nı basarak büyük bir ihtimalle V. Murad'ı tekrar tahta çıkarmak isterken, Beşiktaş Karakolu muhafızı Hasan Ağa (daha sonra 7-8 Hasan Paşa) tarafından başına sopa ile vurulmak suretiyle öldürüldü. Ali Suâvi veya Çırağan Vak'ası denilen bu olay üzerine sonraları birçok araştırma yapılmış olduğu halde, hareketin başarısızlığa uğraması dolayısıyla evindeki bütün evrakın karısı tarafından imha edilmesi yüzünden olay hâlâ tam olarak aydınlanamamıştır. Hayatı gibi ölümünün de perde arkası gizli kalan Ali Suâvi'nin, hangi gaye uğrunda olursa olsun, II. Abdülhamid'e karşı V. Murad'ı yeniden tahta çıkarmak isterken can vermesi, bir süre sonra Jön Türkler tarafından millî bir kahraman olarak benimsenmesine ve bayraklaştırılmasına yol açmıştır.



Ali Suâvi ulemâ kisvesiyle

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

Tanzimat sonrası yazar ve fikir adamlarının büyük bir kısmı kültürlü ve zengin ailelerden geldikleri halde Ali Suâvi halk tabakasından çıkmış ve kendi kendisini yetiştirmek suretiyle edebiyat ve kültür çevrelerinde yer almıştır. Klasik bir medrese tahsili ve düzenli bir eğitim görmeyen Ali Suâvi felsefeden filolojiye, tarihten coğrafyaya, edebiyattan politikaya, sosyolojiden iktisada ve dinî ilimlere kadar birçok konu ile meşgul olmuş tam mânasıyla bir "ansiklopedist" şahsiyettir. Devrin diğer yazar ve fikir adamlarının çoğu gibi o da Osmanlı birliğine inanmış ve daha çok ittihâd-ı İslâm ideolojisini savunmuştur. Büyük ölçüde Şark kültürüyle yetişmiş olan Ali Suâvi, çok sathî de olsa Batı kaynaklı bazı yeni fikirleri öğrendikten sonra kendine göre bir terkip yapmaya çalışmış, bu arada Türkçü görüşler de ileri sürmüştür. Makale ve kitapları dikkatle incelendiğinde insicamlı bir kafaya sahip olmadığı görülen Ali Suâvi'nin hayatında olduğu gibi savunduğu fikirlerde de birçok tezatlar vardır. Gençlik yıllarında camilerde halka ateşli vaazlar veren, bir ara "muhaddis" olarak tanınan, hatta Avrupa'da bulunduğu sırada bile başından sarığını çıkarmayan Ali Suâvi, meselâ "Yarım Fakih Din Yıkar" (*Ulûm*, nr. 17, 29 Muharrem 1287) gibi bazı makalelerinde, devlet idaresinde din ile dünya işlerinin birbirinden tamamen ayrılması gerektiğini savunarak laikliği müdafaa eder. Ona göre medenî bir devlet birtakım kelime oyunlarıyla değil coğrafya, iktisat ve ahlâk bilgisiyle idare edilebilmektedir. Bu yüzden, Osmanlılar'daki devlet yönetiminin şer'î esaslara dayanmadığını öne sürerek hilâfet müessesesine karşı çıkarken monarşi adını verdiği mutlakiyet rejimi yerine parlamento esasına dayalı meşrutî sistemi savunur. Ancak bir zaman sonra, hâkim nüfus olan Türk unsurunun bütün nüfusun sadece yüzde otuzunu teşkil ettiği bir memlekette meşrutiyet ilân edilemeyeceğini anlayarak bu fikrinden vazgeçmiş görünür. Ali Suâvi hilâfetin ne muhafazasına ne de yıkılmasına taraftardır; çünkü ona göre hilâfet adıyla bir müessese mevcut değildir. "Kudret-i Siyâsiyye der Düvel-i İslâmiyye" (*Ulûm*, nr. 16, 15 Muharrem 1287) adlı makalesinde Hz. Peygamber'in hilâfet adı altında bir vekâlet makamı kurmadığını, bu yüzden hiç kimsenin "halîfe-i Resûlullah" olamayacağını, **halife** tabirinin "halef" mânasında yalnızca Hz. Ebû Bekir'e ait bir unvan olduğunu söyler. **Monarşi** dediği ferdî saltanat ve mutlakiyete karşı da cephe alan Ali Suâvi, "Demokrasi" (*Ulûm*, nr. 18, 15 Safer 1287) adlı makalesinde ise İslâm devletinin başlangıçta cumhuriyetle idare edildiğinden bahsederek mutlakiyet yerine "usûl-i meşveret"i istediğini açıklar.

Namazda sûrelerin Türkçe'sinin okunabileceğine cevaz verildiğini ("Lisan ve Hatt-ı Türkî", *Ulûm*, nr. 3, 22 Cemâziyelevvel 1286, s. 129), hutbelerin ise Türkçe okunmasında zaruret bulunduğunu ileri süren Ali Suâvi, bununla beraber namazda sûrelerin Türkçe yerine Arapça okunmasını İslâm vahdetine riayeti sağlaması bakımından kabul eder ("Zamâne Hutbesi", *Ulûm*, nr. 18, s. 1116).

Ali Suâvi'nin el attığı diğer konularda olduğu gibi tarih ve özellikle eski Türk tarihi hakkındaki görüşleri de oldukça sathî ve dağınıktır. İlk planda Comte de Gobineau ile Arthur Lumley Davids'in tesiri altında Türk tarih ve medeniyetine eğilmesi, Türk ırkının dünyanın en eski ve medenî ırklarından biri olduğunu iddia etmesi, daha sonra haklı olarak Türkiye'de Türkçülük cereyanını başlatanlar arasında sayılmasına sebep olmuştur. Meşhur "Türk" makalesinde (*Ulûm*, nr. 2, 7 Cemâziyelevvel 1286, s. 1-17), Türk ırkının tarih sahnesinde İskitler, Hunlar, Tukyular, Hazarlar, Uygurlar ve Osmanlılar adıyla önemli roller oynadıklarını belirterek Türkler'in zihnî ve fikrî faaliyetleriyle Osmanlılar'ın ilme yaptıkları belli başlı hizmetler üzerinde durur. Ona göre Türk ırkı askerî, medenî ve siyasî rolleri bakımından bütün ırklardan üstün ve eski bir ırktır; dünya kültür tarihinde en büyük rolü Türkler oynamış ve özellikle İslâm kültürünü onlar meydana getirmişlerdir. Aynı görüşler doğrultusunda, Ali Şîr Nevâî'nin Türkçe'nin Farsça karşısında üstünlüğünü ortaya koymak üzere kaleme aldığı *Muhâkemetü'l-lugateyn*'ini de *Ulûm*'da tefrika halinde yayımlayan Ali Suâvi, Türkler'le İranlılar'ın Arapça'yı müslüman milletlerin ortak kültür dili haline getirdikleri fikrini benimser. Ali Suâvi'nin özellikle Orta Asya ile ilgili yazılarında Rus tehlikesine dikkat çekmesi ve bunun İslâmiyet'e ve Türkler'e vereceği zararlar üzerinde ısrarla durması oldukça önemlidir. Bilhassa "Lisan ve Hatt-ı Türkî" (*Ulûm*, nr. 2-3) adlı geniş makalesinde Türk dilinin dünyanın en eski ve mükemmel dilleri arasında yer aldığını belirterek, "Osmanlıca" tabirinin ise siyasî bir muhteva taşıdığını söyler. Bu yüzden Türk diline "lisân-ı Osmânî" demenin yanlış olduğunu ileri sürenlerin başında yine o gelmektedir. İlk makalelerinden itibaren gazetelerin halkın anlayabileceği sade bir dil kullanması gerektiği üzerinde de duran Ali Suâvi, bütün bunların yanı sıra Arap harflerinin bırakılarak Latin harflerinin kabul edilmesini, ilim terimlerinin de Latince'den alınmasını teklif etmiştir.

Temelde dinî bilgilerle yetişen Ali Suâvi, aynı nesle mensup diğer arkadaşlarından farklı olarak, ele aldığı birçok konuyu dinî açıdan değerlendirmiştir. Gerek yaşarken gerekse ölümünden sonra adı etrafında büyük gürültüler kopmasına, Avrupa'da kader birliği ettiği en yakın arkadaşlarına varıncaya kadar lehinde ve aleyhinde değişik itham ve iddialarda bulunulmasına rağmen, II. Meşrutiyet'ten sonra ilk Türkçüler'den küçük bir grup dışında, diğer Tanzimat sonrası yazar ve fikir adamları gibi eserleri ve fikirleriyle sonraki nesiller üzerinde uzun süreli bir tesiri olmamıştır.

Eserleri. Ali Suâvi'nin kendi ifadesine göre, Filibe'den İstanbul'a dönüşünde fıkıh, hukuk, tarih, coğrafya, edebiyat, filoloji ve biyografi alanlarında olmak üzere bir kısmının gazete sayfalarında, çoğunun risâle veya yarım kalmış tefrika şeklinde yahut yazma halinde bulunduğunu belirttiği eserlerinin sayısı 127'yi buluyordu.

Muhbir, Tasvîr-i Efkâr, Vakit, Basîret, Müsâvât, Ruznâme-i Cerîde-i Havâdis, Londra'da *Hürriyet* gazetesi ile kendisinin çıkardığı *Muhbir, Ulûm* ve *Muvakkaten Ulûm Gazetesi Müşterilerine* gibi devrin çeşitli gazete ve mecmualarındaki makalelerinden başka bir de tefrika halinde kalan "Ehemmiyet-i Hıfz-ı Mâl" (*Tasvîr-i Efkâr*), "Ta'rîfât" (*Muhbir*), "Kaydü'l-mevcûd Saydü'l-mefkûd" (*Muhbir*), "Fetâvâ-yı Cihangîrî" (*Muhbir*) gibi çalışmaları bulunan Ali Suâvi'nin bunların dışında kitap veya risâle halinde yayımlanan eserleri şunlardır: **1.** *Kāmûsü'l-ulûm ve'l-maârif.* Beş forması yayımlanabilmiş bir ansiklopedidir (Paris 1287). *Ulûm* gazetesinin **21.** sayısından (1 Rebîülâhir 1287) **25.** sayısına kadar (3 Cemâziyelâhir 1287) on altışar sayfalık ilâveler halinde yayımlanan bu eser seksen sayfadan ibarettir. Ali Suâvi buraya aldığı maddeler arasında ancak sözlüklere girebilecek birtakım kelimelere de

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

yer vermiş, buna karşılık mutlaka alınması gereken birçok önemli maddeyi ihmal etmiştir. Almış olduğu maddeler dağınık ve teknik bakımdan zayıf olmakla birlikte dil bakımından sadedir. Gazetenin kapanmasıyla birlikte yayını sona eren ansiklopedinin son maddesi "Atabeg"dir. **2.** *Türkiye fî Sene 1288* (Paris 1871). **3.** *Türkiye fî Sene 1289* (Paris 1872). **4.** *Türkiye fî Sene 1290* (Paris 1873). **5.** *Mısır fî Sene 1288* (Paris 1871). Ali Suâvi bu salnâmelerde sadece birtakım istatistikî bilgiler vermekle kalmamış, bazı konularda çeşitli tenkitler de yapmıştır. **6.** *Le Khiva* (Paris 1290, Türkçesi: *Hive*, 2. bs. İstanbul 1326). Rusya'nın Orta Asya'daki bir müslüman Türk hanlığı olan Hîve'yi zapta hazırlandığı bir sırada kaleme alınan bu eserde Ali Suâvi, Osmanlı Devleti'nin bu Türk hanlığı ile tarih boyunca iyi münasebetler kurmamış olmasını tenkit ederek devleti bu meseleye müdahale etmeye davet eder. Eserin yeni harflerle de bir baskısı vardır: *Ali Suâvî'nin Hive Hanlığı ve Türkistan'da Rus Yayılması* (nşr. M. Abdülhalûk Çay, İstanbul 1977). **7.** *Nasır-ed-din Chah d'Iran* (Paris 1873). Ali Suâvi bu risâlesinde, zamanın İran hükümdarı Nasreddin Şah'ı ülkesinde gerçekleştirdiği reformlar ile değerlendiren bir portresini yapmakta, şahın mensup olduğu Kaçar hânedanına dair izahtan başka, İran'ın o günkü durumu hakkında bazı istatistikî bilgiler de vermektedir. **8.** *Devlet Yüz On Altı Buçuk Milyon Lira Borçtan Kurtuluyor* (Paris 1292). **9.** *A Propos de l'Herzégovine* (Paris 1875). İçinde Ali Suâvi'nin kendi eliyle yaptığı iki haritanın da bulunduğu büyük boy doksan altı sayfadan ibaret olan ve devrin siyasî konularının ele alındığı bu eser şu bölümlerden meydana gelmektedir: a) Şark Meselesi Diye Bir Şey Mevcut mudur?; b) Milliyetçilik; c) Pan-İslavizm; d) Osmanlılar-Din-Milliyet; e) Avrupa ve Beşeriyet Osmanlılar'a Neler Borçludur?; f) İstanbul ve Rusya; g) Avrupa Türkiyesi'nin Nüfusu; h) Osmanlı ve Rus Kuvvetleri; ı) Şark Meselesi İskenderiye'dedir. **10.** *Monténégro* (Paris 1876). Karadağ'ın Osmanlılar'a ait olduğunu iddia eden ve Batı dünyasında yazılmış çeşitli eserlerden yaptığı iktibaslarla bunu ispatlayan Ali Suâvi, burada Rusya'nın Hersek ve Karadağ isyanlarını hazırlarken Avusturya ve Fransa gibi Batılı devletlerin de buna seyirci kaldığını açıklar. Sultan Abdülaziz'in hal'i ve V. Murad'ın tahta geçişi münasebetiyle kaleme alınan eserde yeni padişahın meşrutiyete olan inanç ve bağlılığı üzerinde de durulmaktadır. **11.** *Defter-i A'mâl-i Âlî Paşa* (Paris, ts.). II. Meşrutiyet'ten sonra *Âlî Paşa'nın Siyâseti* adıyla ikinci baskısı yapılmıştır (İstanbul 1325). Ali Suâvi bu risâlesinde, 1854'ten 1870'e kadar sadrazam ve hariciye nâzırı olarak idare başında bulunduğu devrede Osmanlı İmparatorluğu'nda cereyan eden Girit İsyanı, Kırım Savaşı, Islahat Fermanı, Memleketeyn Meselesi, Düyûn-ı Umûmiyye gibi birçok konudan sorumlu tuttuğu Âlî Paşa'yı insafsızca ve sert bir dille tenkit etmektedir. **12.** *Fransa'da Paris Şehrinde Müsâfereten Mukîm el-Hâc Ali Suâvi Efendi Tarafından Yine Paris'te Kânîpaşazâde Ahmed Rif'at Bey'e Yazılan Mektubun Sûreti* (Paris, ts.). Yeni Osmanlılar'dan Kânipaşazâde Ahmed Rifat Bey'in kendisi aleyhinde ağır ithamlarda bulunduğu *Hakîkat-ı Hâl der Def'-i İhtiyâl* (Paris 1286) adlı risâlesine karşılık Ali Suâvi'nin bu ithamlara cevap mahiyetinde kaleme alıp taş basması olarak yayımladığı bir risâledir. **13.** *Hukûku'ş-şevârî'* (İstanbul 1324). Doğrudan doğruya şehirciliğe dair olan bu risâlede çeşitli âyet, hadis ve konuyla ilgili muteber kitaplardan yapılan bazı iktibaslarla medenî bir şehrin nasıl olması gerektiği üzerinde durulmaktadır.

Ali Suâvi'nin tercüme veya birtakım ilâvelerle yeniden neşir mahiyetindeki diğer eserleri şunlardır: **1.** *Arabî İbâre Usûlü'l-fıkh Nâm Risâlenin Tercümesi* (Londra 1868). Ali Suâvi usûl-i fıkhın belli başlı kaidelerini ele alarak bunları kısaca açıkladığını belirttiği önsözde, böyle bir çalışma yapmaktaki maksadını da, İslâm şeriatının müslümanların XIX. yüzyıldaki ihtiyaçlarını karşılayamadığını ve müslüman toplulukların bu yüzden geri kaldığını iddia edenlere karşı hakikati ortaya koymak şeklinde açıklamaktadır. **2.** *Sefâretnâme-i Fransa* (Paris 1288). Yirmisekiz Mehmed Çelebi'nin sefaretnâmesinin hâşiyelerle neşridir. **3.** *Takvîmü't-tevârîh* (Paris 1291). Kâtib Çelebi'nin eserinin notlar ve zeyil ilâvesiyle neşridir. **4.** *Tercüme-i Lugaz-ı Kābis-i Eflâtun* (Paris 1873). İbn Miskeveyh tarafından Yunanca'dan Arapça'ya tercüme edilmiş olduğu iddiası ile Eflâtun'a nisbet edilen bu eser aslında apokriftir. Ḳābis isminin Grekçe Kiyotos'un Arapçalaşmış şekli olduğunu ileri süren Ali Suâvi hâşiyeler ilâvesi ile yaptığı bu neşirde, tercümedeki Arapça hatalarını da ayrıca düzelttiğini belirtmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Basîretçi Ali, *İstanbul'da Yarım Asırlık Vekāyi-i Mühimme*, İstanbul 1325, s. 58-60; Mahmud Celâleddin Paşa, *Mir'ât-ı Hakīkat*, İstanbul 1327, III, 138-139; *Osmanlı Müellifleri*, I, 328-330; Abdurrahman Şeref, *Târih Musâhabeleri*, İstanbul 1339, s. 180, 286-297; İhsan Sungu, "Tanzimat ve Yeni Osmanlılar", *Tanzimat I*, İstanbul 1940, s. 856-857; a.mlf., "Muhbir Gazetesi",*AA*, sy. 13 (1945), s. 401-404; İsmâil Hâmi Danişmend, *Ali Suâvi'nin Türkçülüğü*, İstanbul 1942; Behice Kaplan, *Ali Suâvi* (mezuniyet tezi, 1943-44), İÜ Ktp., nr. 957; Midhat Cemal Kuntay, *Sarıklı İhtilâlci Ali Suâvi*, İstanbul 1946; a.mlf., *Nâmık Kemal (Devrinin İnsanları ve Olayları Arasında)*, II, Kısım 1, İstanbul 1949, s. 762-763; Kısım 2, İstanbul 1956, s. 14, 301, 595-596, 637; Agâh Sırrı Levend, *Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Safhaları*, Ankara 1949, s. 126-127, 134, 171, 174, 183-185; a.mlf., *Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 463-465; Falih Rıfkı Atay, *Başveren İnkılâpçı Ali Suâvi*, İstanbul 1954; Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Konya 1966, s. 101-128; Ahmet Hamdi Tanpınar, *19 uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul 1967, s. 204-223; *Nâmık Kemal'in Hususi Mektupları* (haz. Fevziye Abdullah Tansel), Ankara 1967, I, 31-32, 129-130; II (1969), s. 73, 153-155; III (1979), s. LXVI; Cavit Orhan Tütengil, *Yeni Osmanlılar'dan Bu Yana İngiltere'de Türk Gazeteciliği (1867-1967)*, İstanbul 1969, s. 31-52; B. Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu* (trc. Metin Kıratlı), Ankara 1970, s. 152-154, 173-174; Ebüzziya Tevfik, *Yeni Osmanlılar Tarihi* (haz. Ziyad Ebüzziya), I-II, İstanbul 1973; III (1974), bk. İndeks; M. Kaya Bilgegil, *Yakın Çağ Türk Kültür ve Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar I: Yeni Osmanlılar*, Ankara 1976, s. 12, 115-117, 125-128, 136-137, 282-283; a.mlf., *Ziyâ Paşa Üzerinde Bir Araştırma*, Ankara 1979, bk. İndeks; Cemil Meriç, *Mağaradakiler*, İstanbul 1978, s. 230-247; Ercüment Kuran, "Ali Suavi'nin Hive fî Muharrem 1290 Başlıklı Kitabı ve Osmanlı Devleti'nde Türkçülüğün Doğuşu", *Türkestan als historischer Faktor und politische Idee: Festschrift für Baymirza Hayıt zu seinem 70 Geburtstag*, Köln 1988, s. 97-101; İsmail Doğan, *Türk Kültür ve Eğitimine Katkıları Açısından Mehmed Tahir Münif Paşa ve Ali Suavi Üzerinde Mukayeseli Bir çalışma* (doktora tezi, 1989), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Neşet Halil Atay, "Ali Suâvi Kendine Göre", *İstanbul*, III/25-33, İstanbul 1944-45; İsmâil Hakkı Uzunçarşılı, "Ali Suâvi ve Çırağan Sarayı Vak'ası", *TTK Belleten*, VIII/29 (1944), s. 71-118; Yahya Akyüz, "Galatasaray Lisesinin Islahına İlişkin Ali Suavî'nin Girişimlerini Gösteren Bir Belge", *TTK Belleten*, XLVI/181 (1982), s. 121-128; Nuri Akbayar, "Ali Suâvi", *TDEA*, I, 116-117; Şerif Mardin, "Tanzimat ve Aydınlar", *TCTA*, I, 50-52.



ABDULLAH UÇMAN

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

ALİ b. SÜLEYMAN

(علی بن سليمان)

X. yüzyılın sonu ile XI. yüzyılın ilk çeyreğinde yaşayan tabip, matematikçi, filozof ve astrolog.

Hayatı ve tahsili hakkında bilgi yoktur. Kaynaklar Ali b. Süleyman'ın çok başarılı bir tabip ve matematik âlimi olduğunu, ayrıca zamanının önde gelen felsefeci ve müneccimleri arasında yer aldığını kaydetmektedirler. Doğum ve ölüm tarihleri belli olmamakla birlikte Fâtımî halifelerinden Azîz (975-996), Hâkim (996-1021) ve bir süre de Zâhir (1021-1036) zamanlarında Kahire'de yaşadığı bilinmektedir. Buna göre 1021'-den sonra öldüğü söylenebilir.

İbn Ebû Usaybia, Ali b. Süleyman'ın yazdığı çeşitli bilim dallarına ait eserlerden şunları zikretmektedir: **1.** *İhtisâru Kitâbi'l-Hâvî.* Zekeriyyâ er-Râzî'nin *Kitâbü'l-Hâvî* adlı eserinin bir özetidir. **2.** *Kitâbü'l-Emsile ve't-tecârib ve'l-ahbâr ve'n-nüket ve'l-havâssı't-tıbbiyye el-münteze*ʿ*a min kütübi İbukrât ve Câlînûs ve ġayrihimâ.* Hipokrat ve Câlînûs'un eserlerinden derlenmiş bir tıp kitabıdır. **3.** *Kitâbü't-Ta*ʿ*âlîk el-felsefiyye.* Felsefe üzerine bazı notlardan meydana gelmiştir. **4.** *Tezkire fi'r-riyâża.* Matematikle ilgili dört citlik bir eserdir. **5.** *Makale fî enne kabûle'l-cismi't-tecezzüʾ lâ yekıfü ve lâ yentehî ilâ mâ lâ yetecezzeʾ.* "Cismin sonsuza dek bölünebileceği" hakkında bir makaledir. **6.** *Ta*ʿ*dîdü'ş-şükûk telzemü makālât Aristâtâlîs fi'l-ibsâr.* Aristo'nun görme olayı hakkındaki fikirlerinin eleştirisine ait bir eserdir. **7.** *Ta*ʿ*dîdü şükûk fî kevâkibi'z-zeneb.* Kuyruklu yıldızlarla ilgili görüşleri tenkit ettiği bir eserdir.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Ebû Usaybia, *ʿUyûnü'l-enbâʾ* (nşr. Nizâr Rızâ), Beyrut 1965, s. 550; H. Suter, *Die Mathematiker,* Leipzig 1900, s. 83; Sezgin, *GAS,* VII, 287; Kehhâle, *Muʿcemü'l-müʾellifîn,* VII, 102.

 NURİ YÜCE

ALİ ŞÎR NEVÂÎ

(ö. 906/1501)

Klasik Çağatay edebiyatının, Osmanlı edebiyatı sahasında da tesirleri devam etmiş en büyük şairi; devlet adamı.

Soyca bir Uygur kabilesinden gelen Ali Şîr Nevâî 17 Ramazan 844 (9 Şubat 1441) tarihinde Herat'ta doğdu. Babası Kiçkine Bahadır (Kiçkine Bahşı) Timur'un torunlarının hizmetinde bulunmuş, en sonra Bâbür Şah'ın sarayında da önemli bir mevki sahibi olmuştu. Annesinin dedesi Bû Said Çiçek ise Hüseyin Baykara'nın dedesi Baykara Mirza'nın uluğ beyi (beylerbeyi) idi. Şâhruh'un ölümüyle çıkan karışıklıklar üzerine Kiçkine Bahadır o sırada altı yaşlarında olan Ali Şîr'i yanına alarak Yezd üzerinden Irak'a gitti. Bu yolculuk sırasında *Zafernâme* müellifi Şerefeddin Ali Yezdî ile karşılaşan Ali Şîr, aralarında geçen konuşmayı daha sonra *Mecâlisü'n-nefâis* adlı eserinde anlatmıştır (İÜ Ktp., TY, nr. 841, s. 190-200).

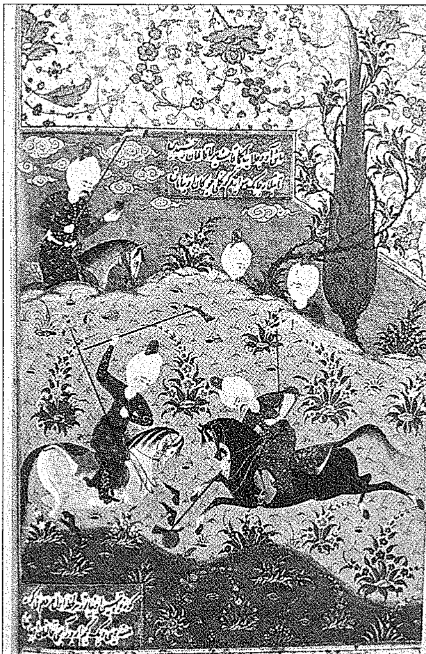
Horasan'da karışıklığın sona ermesiyle Kiçkine Bahadır tekrar Horasan'a döndü (1452). Arada geçen süre zarfında kendisi Bâbür'ün hizmetine girdiği gibi oğlunu da onun himayesine verdi. Hüseyin Baykara'yı da himaye eden Bâbür Han, Ali Şîr'le olan münasebetini babasının ölümünden sonra da kesmemiş, Meşhed'e giderken hem Hüseyin'i hem de Ali Şîr'i beraberinde götürmüştü (1456). Bâbür 1457'de Meşhed'de ölünce Hüseyin Merv'e döndü. Ali Şîr ise Meşhed'de kalarak tahsiline devam etti. Bâbür'ün ölümü ile hâmisiz kalan Ali Şîr, Timurlular'ın kuşçu emîrlerinden Seyyid Hasan Erdeşîr'den yardım ve ilgi gördü.

Ali Şîr Meşhed'de İmam Rızâ Medresesi'nde okurken pek çok İranlı âlim ve şairle tanışmış, birçoğundan da ders almıştır. Bunlar arasında Kemal Türbetî ve Arap aruzunun üstadı sayılan Derviş Mansûr da vardı. 1464'te Meşhed'den Herat'a gelen Ali Şîr, burada Ebû Said Mirza'nın hizmetine girdiyse de ondan ilgi göremeyince Semerkant'a gitti ve Hâce Celâleddin Fazlullah Ebü'l-Leysî'nin medresesine devam etti. Arkadaşı Hüseyin Baykara'nın tahta geçmesine kadar da Semerkant'ta kaldı.

Ebû Said Mirza'nın 1469'da Irak Seferi'ne çıkışını fırsat bilen Sultan Hüseyin Horasan'a yürüdü; babasının yokluğu sırasında Semerkant'ı idare eden Ahmed Mirza da bu haber üzerine ordusu ile Horasan'a gitmek zorunda kaldı. Ahmed Mirza'nın ordusunda Ali Şîr de bulunuyordu. Akkoyunlu Hükümdarı Uzun Hasan'ın Ebû Said'i öldürdüğü haberinin gelmesi üzerine Sultan Hüseyin Herat'ı alarak tahta çıktı (Ramazan 873/Mart 1469) ve arkadaşı Ali Şîr'i de yanına çağırdı. Herat'ın alınışından bir ay kadar sonra buraya gelen Ali Şîr, Sultan Hüseyin'e ünlü "Hilâliyye" kasidesini sundu. Bu tarihten sonra devlet işleriyle de ilgilenmeye başladı ve ölünceye kadar sadakatle ona hizmet etti. Bağlılığının

Ali Şîr Nevâî'nin *Dîvan*'ında, avlananları ve çevgân oynayanları tasvir eden iki minyatür (TSMK, Revan, nr. 804, vr. 52b-89b)





Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

bir belirtisi olarak *Mecâlisü'n-nefâis* adlı tezkiresinin sekizinci bölümünü bütünüyle ona ayırdı. Diğer eserlerinde de Hüseyin Baykara'dan bahseden Ali Şîr, eserlerinin bir kısmını onun adına yazmıştır.

Hüseyin Baykara eski arkadaşını kendine **nişancı*** olarak tayin etmişse de devlet işlerinden pek hoşlanmayan Ali Şîr bir süre sonra bu görevi Nizâmeddin Süheylî'ye bırakmıştır. Ali Şîr, Hüseyin Baykara tarafından Muhammed Yâdigâr Mirza'ya karşı açılan sefere katıldı (1470) ve taht üzerinde hak iddia eden bu şehzadeyi bizzat yakalayarak hükümdara teslim etti. Bir süre sultanın divan beyi ve nedimi oldu. Hükümdardan sonra idarede söz ve en büyük nüfuz onundu. Mührünü evrakın üstüne basacağı yerde altına basmış olmasıyla bu usul daha sonra resmî âdet haline gelmiştir. Devlet idaresinde Hüseyin Baykara'nın yanında sahip olduğu mevki ve nüfuza rağmen idarî işlerden uzak kalmak istiyordu. Kendisini çekemeyen bazı kimselerin aleyhinde çalışmalarına bakmayıp yine de çeşitli görevlerde bulundu. Kardeşi Derviş Ali'nin isyanı ile çok sevdiği Seyyid Hasan Erdeşîr'in ölümüne (1489) çok üzüldü; bunun üzerine 1490 yılında divan beyliği görevinden ayrılarak sadece sultanın nedimi olarak hizmetini sürdürmeye başladı. Nevâî'ye büyük bir saygı duyan Hüseyin Baykara bir fermanla herkesin şaire hürmet etmesini emretti (1490). Birkaç yıl sonra yakın dostu mutasavvıf-şair Câmî'nin ölümü de (898/1492) onu derinden etkileyen bir başka hadise oldu. *Hamsetü'l-mütehayyirîn* adlı eseri bu yıllardaki duygularının mahsulüdür.

Bazı saray entrikaları sonucunda Hüseyin Baykara'nın oğlu Bedîüzzaman ile arasının açılması ve bundan olma torunu Mirza Mehmed Mü'min'in yanlış bir fermanla öldürülmesi, daha sonra bu olayı hazırlayan vezir Nizâmülmülk'ün idam edilmesi, hem hükümdarı, hem de Nevâî'yi çok sarstı. Bu hadiselerde meselelerin halli daima ona düşmüştü. Fakat o bu saltanat mücadeleleri arasında bile *Lisânü't-tayr* (903/1498), *Muhâkemetü'l-lugateyn* (904/1499), *Sirâcü'l-müslimîn* (904/1499) ve *Mahbûbü'l-kulûb* (905/1500) adlı eserlerini kaleme almaktan geri kalmadı. Bu sırada sağlığı bozuldu, 31 Aralık 1500'de Hüseyin Baykara'yı Esterâbâd dönüşünde karşılarken el öptüğü sırada yere yıkıldı. Herat'a getirildikten üç gün sonra 13 Cemâziyelâhir 906'da (3 Ocak 1501) öldü. Kudsiyye Camii yanında kendisinin yaptırdığı türbeye defnedildi.

Ali Şîr Nevâî manzum ve mensur eserleriyle sadece Çağatay edebiyatının değil bütün Türk edebiyatının önde gelen simalarındandır. Türkçe eserlerinde Nevâî ve Farsça şiirlerinde Fânî olmak üzere iki mahlası vardır. Ali Şîr'e tesir edenlerin başında İran'ın büyük mutasavvıflarından Abdurrahman-ı Câmî gelmektedir. Câmî'ye olan hayranlığı ve fikirlerine duyduğu hürmet onun Câmî'nin mensup olduğu Nakşibendiyye tarikatına girmesine sebep oldu. Bunların dışında Attâr, Hüsrev-i Dihlevî ve Nizâmî ona tesir eden belli başlı şairler arasında sayılabilir. Şiire Farsça ile başlayan Ali Şîr daha on beş yaşlarında iken kendini şair olarak tanıtmayı başarmıştır. Sonraları Türkçe de yazmaya başlamış ve bu yüzden "zü'l-lisâneyn" diye tanınmıştır.

Nevâî'nin Orta Asya Türk dili ve edebiyatının gelişmesinde büyük tesiri olmuştur. Bundan dolayı Çağatayca'ya "Nevâî dili" denmiştir. Eserleri Türkistan'dan başka, Âzerî ve Anadolu sahasında da okunan Ali Şîr Nevâî'yi Osmanlı şairleri üstat tanımışlar, şiirlerine XV. yüzyıldan bu yana çeşitli nazireler yazmışlardır. Ali Şîr, divan şiirine Türk hayatından gelen millî ve mahallî unsurlar kazandırmıştır.

Eserleri. Divanlar. Daha çocuk denecek yaşta başlayıp hayatının sonuna kadar şiirler yazmış olan Ali Şîr Nevâî bunları farklı zamanlarda, farklı adlar altında bir araya toplayıp yedi divan meydana getirmiştir. Bunlar hakkında oldukça geniş bilgi veren Nevâî'nin bir de Farsça divanı vardır. Nevâî'nin tertip tarihi bakımından divanlarının en eskisi, çocukluk ilk gençlik çağında yazdığı şiirlerinin, kendi divanlarını tertip etmesinden daha önce başkaları tarafından derlenip 870'te (1465-66) ünlü hattat Sultan Ali Meşhedî tarafından istinsah edilmiş olanıdır. Bunun tek nüshası Leningrad Saltıkov - Çedrin Devlet Kütüphanesi'ndedir (nr. 546). Bizzat kendi tertip ettiği divanlar ise devrelere göre ayrılmaktadır. Nevâî ilk yazdıklarıyla önce iki divan, daha sonra yeni yazdıklarını da katarak bu ilk iki divanı dört ayrı divan haline koymuş, yaşlılık çağında ise hepsini tek ad altında bir araya getirmiştir.

A) **1.** *Bedâyiu'l-bidâye.* Nevâî şiirlerini ilk defa Hüseyin Baykara'nın tahta geçmesinden sonra, yani 1470-1476 yılları arasında bizzat onun isteği üzerine tertip etmiş ve böylece ilk divanı olan *Bedâyiu'l-bidâye* ortaya çıkmıştır. Nevâî'nin bu divanının başına koyduğu önsöz daha sonra kendisi tarafından "Hutbe-i Devâvîn" başlığı ile *Garâibü's-sıgar* adlı divanının başına da alınmıştır. Bu divanın bugün bilinen dört nüshası vardır: Paris, Bibliothèque Nationale, Suppl. Turc. 746; Londra, Biritish Museum, Or. 401; Bakü, Azerbaycan İlimler Akademisi Cumhuriyet El Yazmaları Fonu, 3010; Taşkent, Özbekistan İlimler Akademisi'nin Edebiyat Müzesi, 84. **2.** *Nevâdirü'n-nihâye.* Nevâî'nin 1476-1486 yılları arasında yazdığı şiirleri içine alan ikinci divanıdır. Sultan Ali Meşhedî hattıyla Hüseyin Baykara'nın hazinesi için yazılmış tek nüshası, Taşkent Özbekistan İlimler Akademisi, Bîrûnî Şark-şinaslık Enstitüsü'nde (nr. 1995) bulunmaktadır. Bu divanı için ayrıca hazırlamış olduğu bilinen dîbâce bugün elde yoktur.

B) **1.** *Garâibü's-sıgar.* Hüseyin Baykara'nın, şiir yazmada durgunlaştığı sırada Nevâî'ye iki ayrı divan daha tertip ederek bunların sayısını dörde çıkarmasını söylemesi üzerine, Nevâî ilk tertiplediği iki divanı ile daha sonra yazdıklarını bir sınıflamaya tâbi tutmuş ve divanlarının sayısını dörde çıkararak ilkine, kendi deyimiyle "tufûliyyette vâki bolgan garib mânalara" *Garâibü's-sıgar* adını vermiştir. *Bedâyiu'l-bidâye* için yazdığı önsözü de buna koyarak esere yirmi yaşına kadar olan şiirlerini almıştır. Divanın sayısı pek çok olan nüshaları içinde en önemlileri, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi (Revan, nr. 808) ile Paris Bibliothèque Nationale'deki (Suppl. Turc. 316-317) "Külliyat"ta yer almış olanlardır. Bu dörtlü divan serisinin diğer üçü de şu tertipledir: **2.** *Nevâdirü'ş-şebâb.* Gençlikte yani yirmi ile otuz beş yaşları arasında yazdığı şiirlerini biraraya getiren divanıdır. Yine kendi tabiriyle bunlar "yigitlikde zâhir bolgan nâdir terkibler"dir. **3.** *Bedâyiu'l-vasat.* Orta yaşlarda, otuz beş ile kırk beş yaşları arasında yazmış olduğu şiirlerin yer aldığı divanın adıdır. **4.** *Fevâidü'l-kiber.* Nevâî'nin dediği gibi "ömrning âhırıga yakın nazmga kirgen fayideler"i, yani ömrünün sonuna doğru yazdığı şiirleri ihtiva etmektedir. Bu şiirler kırk beş-altmış yaşları arasındaki devreye aittir.

Bu dört divanda yer alan şiirlerin kesin olarak Nevâî'nin dediği devrelerde yazıldığı söylenemez. Çünkü bizzat ken-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

di dediği gibi ilk iki divan ile son yazdığı şiirleri birlikte harmanlamış ve bunları sonra devrelere ayırmıştır. Nevâî'nin bu divanları yirmi sekiz harfte kalmayıp p (پ), ç (چ), j (ژ) ve lâm-elif (لا) kafiyeli gazelleri ile otuz iki harf üzerine tertiplenmiş bulunmaktadır.

C) *Hazâinü'l-meânî.* Dört divanda yer alan bütün şiirleriyle son şiirlerinin birlikte harmanlanmasından meydana gelen son divanına vermiş olduğu addır. *Külliyyât-ı Devâvîn* adıyla da tanınan bu eser Hamid Süleyman tarafından Kiril harfleriyle Özbekistan Fenler Akademisi'nce yayımlanmıştır (Taşkent 1959, *Ali Şîr Nevâî, Hazâinü'l-meânî,* I. cilt: *Garâibü's-sıgar*). 1959-1960 yılları içinde diğer üç cilt de basılmıştır. Nevâî bu son divanı için 905'te (1500) ötekilerden ayrı bir önsöz kaleme almıştır. *Divan*'ın Türkiye'deki beş nüshasında yer almayan bu önsözün memleketimizdeki tek nüshası Nuruosmaniye Kütüphanesi'nde 3999 numaralı *Şerḥu'l-Ḥamâse* adlı yazmanın 21ᵇ-29ᵃ yapraklarının arasında bulunmaktadır. Bu divan 55.000 mısra tutmaktadır.

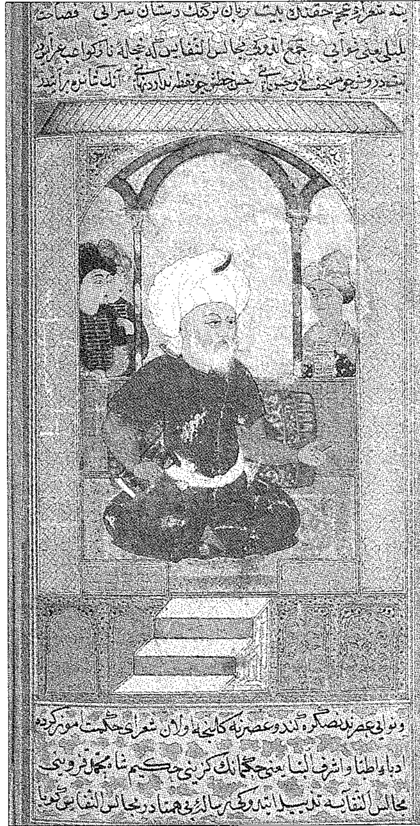
Farsça Dîvân. Üç nüshası bilinen (Nuruosmaniye Ktp., nr. 3850; Türk ve İslâm Eserleri Müzesi, nr. 1952; Süleymaniye Ktp., Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 632) bu divanında Nevâî Fânî mahlasını kullanmıştır. Şair *Muhâkemetü'l-lugateyn*'de bu divanın 6000 beyitten meydana geldiğini bildirmektedir. Yine aynı eserde bahsedilen "Tuhfetü'l-efkâr", "Nesîmü'l-huld", "Aynü'l-hayât", "Minhâcü'n-necât" ve "Kūtü'l-kulûb" adlı Farsça kasideler de bu divanda yer almaktadır.

Mesneviler. Nevâî, bu sahada *Hamse*'sinden sonra yazdığı diğer bir eseriyle birlikte altı mesnevi meydana getirmiştir. Hamsedeki mesneviler şu sıra üzeredir: **1.** *Hayretü'l-ebrâr.* Nizâmî'nin *Maḫzenü'l-esrâr*'ı ile Emîr Hüsrev'in *Maṭlaʿu'l-envâr*'ı ve Câmî'nin *Tuḥfetü'l-aḥrâr*'ına nazîre olarak 888'de (1483) kaleme alınmıştır. 4000 beyit civarında olan mesnevi iki kısım halinde altmış dört bab olarak tertip edilmiştir. Yirmi makaleden meydana gelen ikinci kısım, eserin ağırlık merkezini teşkil eder. Mesnevi, aruzun "müfteilün müfteilün fâilün" kalıbı ile yazılmıştır. Eser Taşkent'te Parsa Şemsiyev tarafından yayımlanmıştır (1958-1960). **2.** *Ferhâd ü Şîrîn.* Nizâmî ile Hüsrev-i Dihlevî'nin aynı addaki eserinden ilham alınarak yazılan bu mesnevi 889 (1484) yılında "mefâîlün mefâîlün feûlün" kalıbı ile yazılmıştır. Mesneviyi diğer *Hüsrev ü Şîrîn*'lerden ayıran özellik, ağırlık merkezinin yani hikâyenin Hüsrev yerine Ferhad üzerinde kurulmasıdır. Ferhad, Nevâî'nin mesnevisinde alelâde birisi olmayıp Çin hâkanının oğludur. 5780 beyitten ibaret olan mesnevi, Parsa Şemsiyev ve Hâdî Zarif tarafından Arap harfleriyle (Taşkent 1963), Gönül Alpay tarafından da inceleme ve edisyon kritikli metin halinde yayımlanmıştır (Ankara 1965). **3.** *Leylâ vü Mecnûn.* Eser *Mecnûn u Leylâ* olarak da bilinmektedir. İran edebiyatında ilk defa Nizâmî tarafından ele alınan bu konu daha sonra Hüsrev-i Dihlevî tarafından da işlenmiştir. Nevâî bu mesneviyi yazarken her iki müelliften de faydalanmıştır. 3500 beyit kadar olan mesnevi aruzun "mef'ûlü mefâilün feûlün" kalıbı iledir. **4.** *Seb'a-i Seyyâre.* 889'da (1484) aruzun "feilâtün mefâilün feilün" kalıbı ile yazılan ve 5000 beyit civarında olan bu mesnevi elli babdan meydana gelir. Bu hikâyeyi ilk defa Firdevsî *Şehnâme*'de işlemiş, daha sonra Nizâmî *Heft Peyker,* Emîr Hüsrev de *Heşt Bihişt* adıyla kaleme almıştır. Eser Parsa Şemsiyev'den başka Hâdî Zarif tarafından *Ali Şîr Nevâî, Seb'a-i Seyyâre* ismiyle Özbekistan Fenler Akademisi yayını olarak (Taşkent 1956), Hamid Araslı tarafından da *Yedi Seyyâre* adıyla Bakü'de yayımlanmıştır (1947). Konu, Behram'ın güzel câriyesi ile olan macerasıdır. **5.** *Sedd-i İskenderî.* Beyit sayısı 7000'i aşan ve vezni "feûlün feûlün feûlün feûl" olan bu son mesnevi 890'da (1485) yazılmıştır. Buradaki konu Nevâî'den önce Firdevsî, Nizâmî ve Hüsrev tarafından işlenmiş, Câmî tarafından da *Ḫırednâme-i İskenderî* adıyla kaleme alınmıştır. Ancak Câmî eserini, Nevâî'nin eserini tamamlamasından sonra bitirmiştir. Nevâî bu eserinde İskender'i bir Türk hükümdarı gibi tasavvur etmiş ve onun şahsında Hüseyin Baykara ile oğlu Bedîüzzaman'ı anlatmıştır. **6.** *Lisânü't-ṭayr.* Nevâî'nin *Hamse* dışında kalan mesnevilerindendir. 3553 beyitten meydana gelen eserde Nevâî Farsça şiirlerindeki Fânî mahlasını kullanmıştır. Konu Attâr'ın *Manṭıḳu'ṭ-ṭayr* adlı eserinden alınmış olmakla beraber birçok değişiklik ve ilâveler yapılmıştır. Attâr'ın hikâyesindeki on kuştan sekizinin alınmasına karşılık onda bulunmayan altısının daha ilâvesiyle eserde rol alan kuşlar on dörde çıkar. Nevâî, eserin başında küçük yaştan beri bu eseri Türkçe'ye çevirmek istediğinden bahseder. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Revan 803'teki nüshada (vr. 53ᵇ), dört divan yazdıktan başka pek çok da eser vücuda getirdiği halde *Manṭıḳu'ṭ-ṭayr* adlı eserin tercümesini aklından bir türlü çıkaramadığını, nihayet altmış yaşına girdiğinde bu eserin tercümesine başladığını ve her gece kırk-elli beyit yazdığını anlatır. Yaşı ile ilgili ifadesinden eserin 904 (1499) tarihinde yazıldığı anlaşılmaktadır. Mesnevi Özbekistan Fenler Akademisi tarafından yayımlanmıştır (Taşkent 1965).

Tezkireler, Hal Tercümeleri-Hâtıralar. 1. *Nesâyimü'l-mehabbe min şemâyimi'l-fütüvve.* Eser Câmî'nin 883'te (1478) yazdığı *Nefeḥâtü'l-üns min ḥażarâti'l-ḳuds* adlı, velîlerin hayat hikâyelerini ihtiva eden Farsça eserinin Çağatay Türkçesi'ne tercümesidir. Aslında Câmî bu eserini Nevâî'nin ricası üzerine kaleme almıştı. Eserin önemini bilen Nevâî, duyduğu ihtiyaçla 901'de (1495) onun tercümesini meydana getirdi. Bu mensur eserde otuz dördü kadın olmak üzere 770 velînin hayat hikâyesi yer almaktadır. Eseri zeyillerle genişletmek isteyen Nevâî, Attâr'ın *Teẕkiretü'l-evliyâ*'sında bulunan muhtelif hal tercümelerini kitaba kattıktan başka, Câmî ve Attâr'da yer almamış, Yesevî'den kendi zamanına kadar gelen çok sayıda Türk şeyhini ilâve etmiştir. Eser Kemal Eraslan tarafından Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi (Revan, nr. 808) nüshası esas alınmak suretiyle Bibliothèque Nationale (Suppl. Turc. 316-317), Süleymaniye Kütüphanesi (Fâtih, nr. 4056), İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi (TY, nr. 4149) ve British Museum'daki (Or. 402) nüshalar üzerinden edisyon kritik yapılarak bir indeks ilâvesiyle yayımlanmıştır (İstanbul 1979). Fuad Köprülü tarafından, eserin Bibliothèque Nationale'deki külliyatta mevcut nüshasına dayanılarak Ahmed Yesevî çevresine mensup Türk sûfîlerine dair kısmı ele alınmış ve bir değerlendirmesi yapılmıştır ("Orta-Asya Türk Dervişliği Hakkında Bazı Notlar", *TM,* 1965, XIV, 259-262). **2.** ***Mecâlisü'n-nefâis****. 897'de (1491-92) kaleme alınan eser, Türk dilinde yazılan ilk şuarâ tezkiresi olması bakımından önemlidir. Nevâî, Câmî'nin *Bahâristân* ve Devletşah'ın *Teẕkiretü'ş-şuʿarâ*' adlı tezkirelerini örnek alarak kendi eserini de sekiz kısma ayırmış ve her kısma "meclis" adını vermiştir. Sekizinci meclis tamamen Hüseyin Baykara'ya ayrılmıştır. Tezkirede adı geçen şairlerin büyük bir kısmı şiirlerini Farsça kaleme almış olanlardır. Topkapı

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

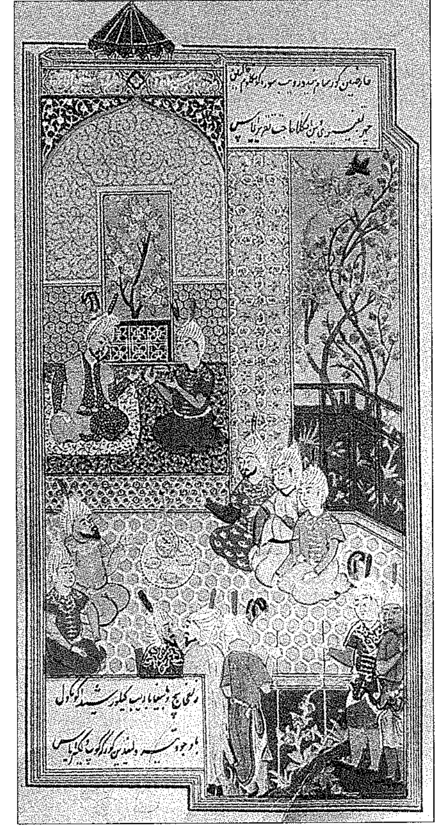
Sarayı Müzesi Kütüphanesi (Revan, nr. 808) nüshasına göre *Mecâlis*'te 451 şair bulunmakta ve bunlardan sadece kırk birinin Türkçe şiir yazdığı görülmektedir. Eser Özbekistan Fenler Akademisi tarafından 1961 yılında yayımlanmıştır. *Mecâlisü'n-nefâis,* Hakîmşah Muhammed b. Kazvînî, Fahrî-yi Herâtî ve Şâh Ali b. Abdülali tarafından bazı ilâvelerle XVI. yüzyılda üç defa Farsça'ya çevrilmiştir. Fahrî ile Kazvînî'nin tercümelerini Ali Asgar Hikmet bir önsözle yayımlamıştır (Tahran 1323 hş./1944). Sâdıkī-i Kitâbdâr'ın (XVI. yüzyıl) *Mecmau'l-havâs* adıyla ve Çağatay Türkçesi'yle yazdığı tezkiresi *Mecâlis*'e zeyil mahiyetindedir. Bu eser de Farsça'ya çevrilmiştir (*Tezkire-i Mecma*ʿ*u'l-ḫavâṣ,* trc. Abdürresûl Hayyâmpûr, Tebriz 1327 hş./1948). **3.** *Hamsetü'l-mütehayyirîn.* Nevâî bu eserini Câmî'nin ölümünden sonra, bu yeri doldurulmaz dostu ve üstadı için yazmıştır. Bir mukaddime, üç muhâvere ve bir hâtimeden ibarettir. Mukaddimede Câmî'nin nesebi ve doğumu, gördüğü tahsil ile Nevâî'nin onun yanına geldiği devre anlatılır. I. muhâverede Câmî ile Nevâî'nin dostluğu, II. muhâverede Nevâî Merv'de iken Câmî ile mektuplaşmaları, III. muhâverede ise Nevâî'nin isteği üzerine Câmî'nin yazdığı eserlerle ilgili hâtıraları söz konusu edilir. Hâtimede ise ona ait son hâtıraları ile Câmî'nin son anları ve ölümü, ölümünden sonraki matem merasimleri anlatılmaktadır. Nevâî'nin bir tarih kıtası ve uzun bir mersiyesiyle son bulan eser mensurdur. İçinde aralara serpiştirilmiş bazı şiirler de bulunmaktadır. **4.** *Hâlât-ı Seyyid Hasan Erdeşîr Big.* Nevâî'nin, babası gibi sayıp sevdiği, şahsına çok bağlılık duyduğu mürşidi Seyyid Hasan'ın ölümü üzerine onun hayatını ve meziyetlerini, kendisiyle olan hâtıralarını anlattığı mensur ve manzum olarak kaleme alınmış risâlesidir. Kemal Eraslan tarafından dört "Külliyat" nüshasından faydalanılarak edisyon kritikli neşri yapılmıştır ("Nevâyî'nin Hâlât-ı Seyyid Hasan Big Risâlesi", *TM,* 1971, XVI, 89-110). **5.** *Hâlât-ı Pehlevân Muhammed.* Nevâî, çok yakın dostu, şair, bestekâr ve tabip Pehlevân Muhammed'in ölümü üzerine kaleme aldığı bu risâlede onun hayatını ve kendisine dair hâtıralarını anlatır; aynı zamanda sûfî yanı üzerinde de durur. Nazım nesir karışık yazılan risâlenin İstanbul'da üç, Paris'te de bilinen bir nüshası vardır. Bu dört nüshası üzerinden hazırlanan edisyon kritikli metni Kemal Eraslan tarafından yayımlanmıştır ("Alî Şîr Nevâyî'nin Hâlât-ı Pehlevan Muhammed Risâlesi", *TM,* 1980, XIX, 99-164).



Ali Şîr Nevâî'yi tasvir eden bir minyatür
(*Meşâirü'ş-şuarâ,* Millet Ktp., Ali Emîrî, nr. 772, vr.40b)

Dinî Eserleri. 1. *Çihl Hadîs.* Câmî'nin aynı addaki eserinin dörder mısralık kıtalar halinde 886'da (1481) yapılmış tercümesidir. Eser genellikle "Külliyat"-larda yer almaktadır. Necib Âsım tarafından *Erbaîn Hadis Tercemeleri* başlığı altında yayımlanmıştır (*Millî Tetebbûlar Mecmuası,* nr. 4, 1331, s. 149-155). Nevâî bu eserini Hüseyin Baykara'ya ithaf etmiştir. **2.** *Sirâcü'l-müslimîn* (905/1500). Nevâî'nin külliyatı içinde yer alan küçük bir akaid kitabıdır. Şeriatın hükümlerini, Allah'ın sekiz sıfatını ve İslâm'ın esaslarını manzum olarak anlatmaktadır. **3.** *Münâcât.* Sinan Paşa'nın *Tazarru'nâme*'si gibi Tanrı'ya mensur bir yakarıştır. Secîlerle örülmüş kısa cümlelerden kurulu samimi bir nesir örneğidir. Topkapı Sarayı Müzesi ve Fâtih kütüphanelerindeki "Külliyat" nüshalarının başında yer alan *Münâcât*'ın hangi tarihte yazıldığı bilinmemektedir.

Diğer Eserleri. 1. ***Muhâkemetü'l-lugateyn*** * (905/1500). Nevâî'nin dil alanındaki millî şuurunu gösteren önemli bir eserdir. İranlılar'la bir arada yaşanan ve *Mecâlis*'te geçen pek çok şairin Farsça yazdığı bir devirde Nevâî Türkçe yazarak bu dilin ifade kuvvetini ve Farsça'ya göre üstünlüğünü eserinde ispat etmeye çalışmıştır. Nevâî aynı zamanda böyle zengin ve üstün ana dilleri dururken, devrin onu bir yana bırakıp Farsça yazmaya özenen edebiyat heveslisi gençlerini tenkit ederek onları uyarmak ister. XIX. yüzyılda Türkiye'de aydınların ilgisini çeken *Muhâkemetü'l-lugateyn,* Bursa'da *Nilüfer* dergisinin 37-40. sayılarında Osmanlı Türkçesi'yle tefrika edilmiş (1889), 1897'de de İkdam külliyatı içinde İstanbul'da kitap halinde yayımlanmıştır. Bu yayının başında Belin tarafından Ali Şîr Nevâî'nin hayatı hakkında yazılan "Notice biographique et littéraire sur Mir Ali-Chir-Névâïi" adlı makalenin



Ali Şîr Nevâî'nin tek nüshası Leningrad Saltıkov - Çedrin Kütüphanesi'nde (nr. 546) bulunan ilk divanından bir sayfa

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

Necib Âsım tarafından yapılan tercümesini Veled Çelebi'nin Osmanlı Türkçesi'ne yaptığı tercüme ile Çağatay Türkçesiyle olan metin takip eder. 1941'de de Türk Dil Kurumu tarafından Refet Işıtman'ın yeni tercümesi yayımlanmıştır. *Muhâkemetü'l-lugateyn*'i T. Genceî Farsça'ya (Tahran 1327 hş./1948), R. Devereux da İngilizce'ye (Leiden 1966) çevirmişlerdir. Eser ayrıca M. Yâkub Vâhidî tarafından Kâbil'de basılmıştır (1984). **2.** *Mîzânü'l-evzân* (898/1492'den sonra). Aruz hakkında toplu bilgiler vermek üzere kaleme aldığı bu üç bölümlük küçük risâlede sırasıyla teknik bir mesele olarak zihaf, bahirler ve taktî' konuları üzerinde durur. Rubâî vezinlerinden sonra tuyuğ, koşuk, türkî, çenge, arażvârî, muhabbetnâme gibi millî şekilleri ele alması eserin en dikkate değer tarafıdır. Eser Özbekistan Fenler Akademisi tarafından yayımlanmıştır (Taşkent 1949). **3.** ***Mahbûbü'l-kulûb*** * (906/1500-1501). Sa'dî'nin *Gülistân*'ı ile Câmî'nin *Bahâristân*'ını hatırlatan bu eser Nevâî'nin şahsiyetiyle ilgili bilgiler vermesi bakımından önemlidir. Üç kısma ayrılan eserin kırk bölümlük ilk kısmında zamanın cemiyetindeki muhtelif tabakalar, çeşitli zümreden insanlar, on bölümlük ikinci kısmında iyi işleri övme ve kötüleri yerme bahis konusu edilir. Üçüncü kısımda ise ahlâkî konular üzerinde durulur. *Mahbûbü'l-kulûb* İstanbul (1289), Buhara (1907) ve Taşkent'ten sonra Moskova'da (1948) da yayımlanmıştır. **4.** *Münşeât* (897/1492'den sonra). Nevâî'nin mektuplarının toplandığı eserin adıdır. Mektupların içinde Sultan Hüseyin Baykara'ya ve Bedîüzzaman'a yazmış oldukları da bulunmaktadır. Bu mektuplarda Nevâî'nin devri ve hayatı ile ilgili önemli bilgiler vardır. *Münşeât*, Âzer-Neşir tarafından yayımlanmıştır (Bakü 1926). **5.** *Vakfiyye* (886/1481). Mensur olarak yazılmış, arasına şiirler serpiştirilmiştir. Bu küçük eserde Nevâî uzun uzun Hüseyin Baykara'yı methettikten sonra kendinin yapmış olduğu vakıflarına geçer. 881'de (1476) Hüseyin Baykara'nın kendisine Herat'ın kuzeyinde bir arazi verdiğini, bu araziye bir saray, bahçe, bir medrese, bir mescid ile bir dârülhuffâz kurduğunu ve bu medreseye İhlâsiyye adı verdiğini, yine aynı yerde bir cami ve Halâsiyye adlı bir hankah yaptırdığını bu *Vakfiyye*'den öğrenmekteyiz. Eser, Nevâî'nin vakıfları hakkında bilgi edinmek için güzel bir kaynaktır. Bu eser de Âzer-Neşir tarafından neşredilmiştir (Bakü 1926). **6.** *Nazmü'l-cevâhir* (890/1485). Hz. Ali'ye atfedilen *Nesrü'l-le'âlî* adlı kitabın her Arapça vecize için bir rubâî yazılarak tercüme edilmiş şeklidir. **7.** *Târîh-i Enbiyâ ve Hükemâ* (890/1485'ten sonra). Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e kadar gelen peygamberlerle belli başlı hakîmler hakkındaki menkıbeleri ihtiva eden mensur bir eserdir. **8.** *Târîḫ-i Mülûk-i ʿAcem* (890/1485'ten sonra). Mensur bir eserdir. İçinde yarı mesnevi tarzında yazılmış iki beyitlik şiirlere de rastlanır. İran'ın efsanevî tarihini anlatan bu kitabında Nevâî İran hükümdarlarını dört hânedana göre sınıflandırmıştır. Eserde Pîşdâdiyân, Keyâniyân, Eşkâniyân ve Sâsânîler söz konusu edilmektedir. Eserin önemi, dinî ve tarihî mitoloji hakkında geniş bilgi vermesidir. Nevâî bu eseri hazırlarken İslâm dünyasının *Câmiʿu't-tevârîḫ*, Taberî'nin *Târîḫ*'i, *Naṣîḥatü'l-mülûk*, *Güzîde* ve bilhassa Beyzâvî'nin *Nizâmü't-tevârîḫ*'i gibi önemli kaynak eserlerinden faydalanmıştır. Osmanlı Türkçesi'ne tercümesi *Târîh-i Fenâî* adıyla Viyana'da basılmıştır (1872).

Nevâî'nin bugün elimizde olmayan, fakat kaynaklardan varlıkları tesbit edilen diğer eserleri ise şunlardır: *Nevâdirü'n-nihâye* için yazmış olduğu "Dîbâce", *Zübdetü't-tevârîh*, *Risâle-i Muʿammâ* (Farsça), *Vakfiyye* (Farsça) ve *Münşe'ât* (Farsça). Ayrıca kütüphanelerde adına kayıtlı *Sebʿatü ebḥur* adlı Arapça bir lugatı ile yine ona atfedilen *Nazm-ı Akāid*'i bulunmaktadır. *Zübdetü't-tevârîh* için bazı kaynaklar *Târîh-i Enbiyâ ve Hükemâ* ile *Târîḫ-i Mülûk-i ʿAcem* adlı eserin birleşmiş biçimine verilen ad olabileceğini söylerler. Zeki Velidî bu eserin İlhanlı ve Timurlu sultanları tarihi olduğunu belirtmektedir. Bursalı Mehmed Tâhir, Nevâî'nin *Siyerü'l-mülûk* adlı bir Farsça eserinden söz ederse de şimdiye kadar böyle bir esere rastlanmamıştır.

Eserlerinin gördüğü devamlı rağbet dolayısıyla bunları bütünü ile içine alacak şekilde külliyat nüshaları meydana konulmuştur. Bugün ikisi İstanbul'da olmak üzere beş büyük "Külliyat"ı bilinmektedir. Bunların bir kısmı minyatürlü ve tezhiplidir. Bu beş "Külliyat"ın içindeki eserlerin ayrı ayrı listesi Agâh Sırrı Levend tarafından verilmiştir (*Ali Şîr Nevaî, II, Divanlar*, İstanbul 1965, s. 3-6). Eserinin ilk cildini Ali Şîr Nevâî'nin hayat ve şahsiyetine ayıran A. S. Levend bu ikinci ciltte onun bütün divanlarından, üçüncü ciltte hamselerinden, dördüncüde ise bunlar dışında kalan eserlerinden geniş ölçüde seçme metinleri toplamıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Ali Şîr Nevâî, *Münşeât*, Bakü 1926, s. 41-42; A. Belin, "Notice biographique et litteraire sur Mir-Ali-Chir Névaïi", *JA*, XVII (1861), s. 175-256, 281-357; Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 187-192; a.mlf., "Ali Şir Nevaî ve Tesirleri", *Araştırmalar*, s. 257-266; a.mlf., "Bir Yıl Dönümü", *Ülkü*, nr. 96, Ankara 1941, s. 481-482; a.mlf., "Çağatay Edebiyatı", *İA*, III, 297-306; Rıza Nour, "Ali-Chir-Névai", *Revue de Turcologie*, nr. 5, Alexandrie 1935, s. 5-58; Barthold, "Mir-Ali Şîr ve Siyasî Hayatı" (trc. Ahmed Caferoğlu), *Ülkü*, nr. 56, Ankara 1937, s. 160-167; nr. 58, s. 356-365; nr. 59, s. 517-528; nr. 61, 1938, s. 43-50; nr. 62, 145-156; a.mlf., *Four Studies on the History of Central Asia III: Mîr ʿAlî Shîr. A History of the Turkmen People* (trc. V. T. Minorsky), Leiden 1962; Semenov, "Mir-Ali-Şir Hakkında Farsça Bir Hikâye" (trc. Abdülkadir İnan), *Ülkü*, nr. 96, Ankara 1941, s. 483-492; Ali Nihat Tarlan, *Ali Şîr Nevâî*, İstanbul 1942; İsmail Hikmet Ertaylan, *Risâle-i Hüseyin Baykara*, İstanbul 1945; a.mlf., "Amasya'da Bayezit Kütüphanesinde Bulunan Divan-ı Mir Ali Şir Nevaî", *TDED*, nr. 1 (1946), s. 39-47; Zeki Velidî Togan, "Ali Şîr", *İA*, I, 349-357; Abdülbâki Gölpınarlı, "Ali Şir Nevâî", *AA*, III (1946-47), s. 1064-1065; E. E. Bertels, "Ali Şir Nevaî, Leyli ve Mecnun" (trc. Mirza Bala), *TM*, IX (1951), s. 47-64; a.mlf., "Ali Şir Nevaî'nin Ferhad ü Şîrîn'i" (trc. Râsime Uygun), *TDAY Belleten 1957*, s. 115-130; Borovkov, "Özbek Yazı Dilinin Kurucusu Ali Şir Nevaî" (trc. R. Uygun), *a.e.* (1954), s. 59-96; L. Volin, "Leningrad Kitaplıklarındaki Nevaî Yazmaları Hakkında" (trc. R. Uygun), *a.e.* (1955), s. 99-141; Ahmed Ateş, "Ali Şir Nevaî'nin Arapça Sözlüğü Hakkında", *a.e.* (1957), s. 183-188; Agâh Sırrı Levend, "Nevaî'ye Atfedilen Bir Eser: Muammeyât-ı Esmâ-i Hüsnâ", *a.e.* (1957), s. 179-182; a.mlf., "Nevâî'nin Eserleri", *a.e.* (1957), s. 189-193; a.mlf., Türkiye Kitaplıklarında Nevaî Yazmaları", *a.e.* (1958), s. 127-209; a.mlf., "Nevaî Adına Basılmış Bir Eser: Nazm-ı Akaid", *Jean Deny Armağanı*, Ankara 1958, s. 163-169; a.mlf., *Ali Şîr Nevaî*, Ankara 1965-68, I-IV; J. Eckmann, "Ali Şir Nevaî", *Bilgi Dergisi*, nr. 119, İstanbul 1957, s. 4-5; a.mlf., "Die Tschagataische Literatur", *Ph.TF* (1964), II, 364-402; *Ali Şîr Nevâyî: Hayatı ve Eserleri* (nşr. Doğu Türkistan Göçmenler Derneği), İstanbul 1962; Ahmed Caferoğlu, *Türk Dili Tarihi*, İstanbul 1964, II, 226-235; İstanbul 1974 (2. bs.), II, 195-211; Abdülkadir İnan, "Ali Şir Nevaî ve Folklor", *TFA*, nr. 182 (1964), s. 3510-3511; Mehmed Ya'kub Vâhidî Cüzcânî, *Emîr Ali Şîr Nevâyî: Fânî*, Kâbil 1967; Osman F. Sertkaya, "Osmanlı Şairlerinin Çağatayca Şiirleri", *TDED*, XVIII, 1970, s. 133-138; XIX, 1971, s. 171-184; XX, 1972, s. 157-184; XXII, 1977, s. 169-189; Banarlı, *RTET*, I, 423-434; Mehmed Çavuşoğlu, "Kanunî Devrinin Sonuna Kadar Anadolu'da Nevâyî Tesiri Üzerine Notlar", *Atsız Armağanı*, İstanbul 1976, s. 75-90.



GÜNAY KUT

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

ALİ ŞÎRUGANÎ

(ö. 1126/1714)

Türk mûsikisinde en çok dinî eser besteleyen Gülşenî şeyhi.

Kaynaklarda adıyla birlikte zikredilen "şîruganî" kelimesinin ne anlama geldiği tesbit edilememiştir. İstanbul'da doğdu. Doğum tarihi, ailesi ve tahsili hakkında bilgi bulunmamakta ise de iyi bir mûsiki öğrenimi gördüğü anlaşılmaktadır. Gülşeniyye tarikatına intisap ederek tasavvufî bilgisini ilerletti. Şehremini'deki Hulvî Tekkesi şeyhi Sinan Efendi'nin 1107'de (1695-96) vefatı üzerine bu dergâha şeyh tayin edildi ve vefatına kadar bu görevde kaldı. Kabri aynı dergâhın hazîresindedir.

Ölümünden sonra burası Şîruganî Tekkesi adıyla anılmaya başlandı. *Güldeste*'de Bursalı Muhzirzâde Sâlih Çelebi'den (ö. 1666) bahsedilirken, "İstanbul'da ilm-i mûsikînin peder ü mâderi üstâd-ı nâdirü'l-misl Gülşenî Derviş Ali'den ta'lîm-i ezkâr ve esvât etmekle ..." şeklindeki ifadeye bakılarak Şîruganî'nin uzun bir hayat sürdüğü söylenebilir. IV. Mehmed devrinde (1648-1687) şöhretinin en parlak zamanını yaşayan Ali Şîruganî, tasavvuftaki mevkii yanında asıl haklı ününü mûsikide kazanmıştır. Yaptığı dinî ve din dışı bestelerle zamanının önemli bestekârları arasında yer almış, *Atrabü'l-âsâr*'da belirtildiğine göre 600'ün üzerinde dinî, 100'ün üzerinde de din dışı eser bestelemiştir.

Eserlerine, çeşitli el yazması güfte mecmualarında daha çok Dede, bazan da Dede Sinânî, Ali Dede, Derviş Ali, Derviş Ali Sinânî, Derviş Ali Halvetî, Dede-i Atîk adlarıyla rastlanmaktadır. Dede-i Atîk tabiri, büyük bir ihtimalle, Türk mûsikisinin diğer bir meşhur bestekârı olan ve kaynakların çoğunda Dede Efendi diye anılan Hammâmîzâde İsmâil Dede (ö. 1846) ile karıştırılmaması için kullanılmış olmalıdır. **Savt*, tesbîh*, tevşîh*, durak*** ve ilâhilerden müteşekkil dinî bestelerinden yaklaşık 450'sinin güftesi tesbit edilmiştir. Zâkirler ve müezzinler tarafından büyük bir rağbetle okunan eserleri arasında durakları, dinî mûsikinin en parlak besteleri arasında sayılmaktadır. Dinî eserlerinde genellikle Abdülahad Nûri, Abdülkerim Fethî, Eşrefoğlu Rûmî, Îsâ Mahvî, Niyâzî-i Mısrî ve Şemseddin Sivâsî gibi mutasavvıf-şairlerle İkbâlî mahlasını kullanan Sultan II. Mustafa'nın şiirlerini bestelemiş, bunlardan yaklaşık yirmi beşinin notası günümüze ulaşmıştır. Ancak bestelediği murabba ve semâilerden hiçbirisi zamanımıza ulaşmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Belîğ, *Güldeste*, s. 526; Esad Efendi, *Atrabü'l-âsâr*, Millet Ktp., Ali Emîrî, T, nr. 706, s. 70-71; Müstakimzâde, *Mecmûa-i İlâhiyyât*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3397, vr. 2ª, 3ᵇ, 28ª; *Osmanlı Müellifleri*, I, 61; *Türk Musikisi Klasiklerinden Mevlit Tevşihleri* (İstanbul Konservatuarı neşriyatı), İstanbul 1931, I, 5, 28-29; *Türk Musikisi Klasiklerinden İlâhîler* (İstanbul Konservatuarı neşriyatı), İstanbul 1933, II, 67; Ezgi, *Türk Musikisi*, II, 59-60, 63, 113; III, 60-61; IV, 39-40; a.mlf., *Türk Musikisi Klâsiklerinden Temcit — Na't — Salât — Durak*, İstanbul 1946, s. 28-29, 49-54, 59-60; Ergun, *Antoloji*, I, 136-142, 183-260; Şengel, *İlâhîler*, I, 85, 121; II, 42; Töre, *İlâhiler*, V, 57; VI, 88; Nuri Özcan, *Onsekizinci Asırda Osmanlılarda Dînî Mûsikî* (doktora tezi, 1982), MÜ İlâhiyat Fak., s. 194-663; *İlâhîler* (Yapı ve Kredi Bankası Yayınları), İstanbul 1986, s. 18, 78, 138; Zâkir Şükrü, *Mecmûa-i Tekâyâ* (Akbatu), IV/3, s. 66; Öztuna, *TMA*, I, 34-35.

NURİ ÖZCAN

ALİ et-TABERÎ

(bk. **ALİ b. RABBEN et-TABERÎ**).

ALİ et-TABERÎ

(علی الطبری)

Alî b. Abdilkādir b. Muhammed el-Hüseynî el-Mekkî et-Taberî

(ö. 1070/1660)

Mekkeli tarihçi, edip ve şair.

Mekke'de doğdu. Küçük yaşta hâfız oldu; başta babası olmak üzere zamanının Mekke'deki en meşhur âlimlerinden dinî ilimlerle Arap dili ve edebiyatı sahalarında dersler aldı. Aile geleneğini devam ettirerek ölümüne kadar Mekke'de ders verip talebe yetiştirdi. Mekke'de öldü ve Cennetü'l-Muallâ'daki aile kabristanına defnedildi.

Ali b. Abdülkādir'in Kâbe ve Mekke tarihine dair kitapları yanında şiirlerini topladığı bir de divanı vardır. Henüz basılmamış olan eserleri şunlardır: *el-Ercü'l-miskî ve't-târîhu'l-Mekkî fî ahbâri'l-Harem ve'l-Kaʿbe ve terâcimi'l-mülûk ve'l-hulefâʾ; el-Akvâlü'l-muʿallime fî vukūʿi'l-Kaʿbeti'l-muʿazzama; Tuhfetü'l-kirâm bi-ahbâri ʿimâreti's-sakf ve'l-bâb mine'l-Beyti'l-harâm; el-Cevâhirü'l-munazzama bi-fazîleti'l-Kaʿbeti'l-muʿazzama; Risâle fî beyâni'l-ʿimâreti'l-vâkıʿati baʿde sukūti'l-Kaʿbe; Şennü'l-ğāre ʿalâ mâniʿi nasbi's-sitâre li'l-Kaʿbe; Şerhu's-sudûr ve tenvîrü'l-kulûb fi'l-aʿmâli'l-mükeffire li'l-müteʾahhiri ve'l-mütekaddimi mine'z-zünûb* (divan) ve San'a'daki el-Câmiü'l-kebîr'de Mütevekkiliyye Kütüphanesi'nde bulunan *Fevâʾidü'n-neyl bi-fezâʾili'l-hayl.*

BİBLİYOGRAFYA :

Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser*, II, 457-464; III, 161-166; *Hediyyetü'l-ʿârifîn*, I, 759; *Îzâhu'l-meknûn*, I, 57, 114, 256, 380; II, 45, 58, 211; Halil Yahyâ Nâmî, *el-Biʿsetü'l-Mısriyye li-tasvîri'l-mahtûtâti'l-ʿArabiyye fî bilâdi'l-Yemen*, Kahire 1952, s. 34; Brockelmann, *GAL Suppl.*, II, 1036; Ziriklî, *el-Aʿlâm*, V, 115; Kehhâle, *Muʿcemü'l-müʾellifîn*, VII, 126.

 MUSTAFA FAYDA

ALİ b. TÂHİR

(علی بن طاهر)

el-Melikü'l-Mücâhid Ebü'l-Hasen Alî b. Tâhir el-Kureşî el-Ümevî

(ö. 883/1478)

Yemen'de hüküm süren Tâhirîler hânedanının kurucusu

(bk. **TÂHİRÎLER [Yemen]**).

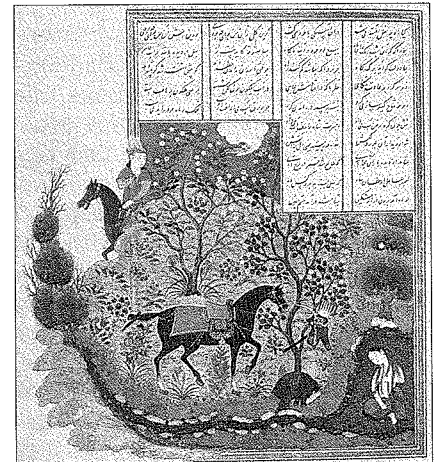
ALİ TEBRÎZÎ, Hâce

(خواجه علی تبریزی)

Timurlular dönemi tasvir sanatçısı.

XV. yüzyılın ilk yarısında yaşamış devrinin ünlü nakkaşlarındandır; Hâce Ali Tebrîzî ve Hâce Ali Musavvir adlarıyla da anılır. Dost Muhammed onun üstat

Hâce Ali Tebrîzî tarafından Herat'ta istinsah edilen *Hamse-i Nizâmî*'den bir sayfa (TSMK, Hazine, nr. 781, vr. 40ª)



Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

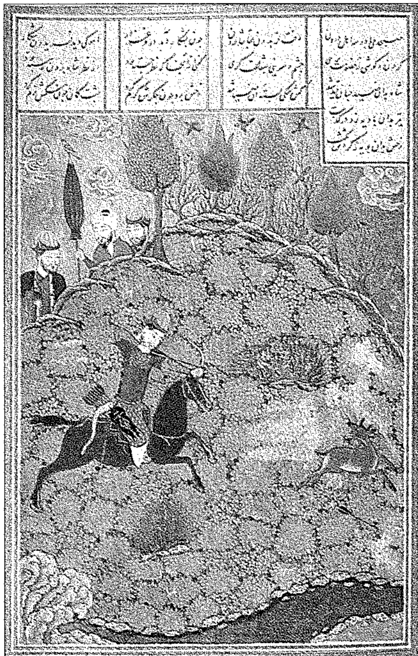
Seyyid Ahmed Nakkaş ve mücellid üstat Kıvâmeddin ile birlikte Baysungur Mirza tarafından Tebriz'den Herat'a getirildiğini ve Baysungur'un bu üç sanatçıdan Sultan Ahmed Celâyir'in cöngü gibi bir eser hazırlamalarını istediğini yazmaktadır. Sanatçının üslûbu, Baysungur devri Herat tasvir sanatı üslûbu ve kurallarına uygundur. Onun tarafından yapıldığı kesin olarak bilinen bazı minyatürler, 849 (1445) yılında Herat'ta istinsah edilen bir *Ḫamse-i Niẓâmî* nüshasında yer almaktadır (TSMK, Hazine, nr. 781). Sanatçı bu eserin tasvirlerinin yanı sıra tezhiplerini de yapmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

TSMK, *Behram Mirza Albümü,* H 2154, s. 15ᵃ; L. Binyon — J. V. S. Wilkinson — B. Gray, *Persian Miniature Painting,* London 1933, Appendix I, s. 185; I. Stchoukine, "Une Khamseh de Nizami de la Fin du Regne de Shah Rokh", *Arts Asiatiques,* Paris 1968, s. 45-48; E. J. Grube — E. Sims, "The School of Herat from 1400 to 1450", *The Arts of the Book in Central Asia,* Paris 1979, s. 162, levha III-LIV; Filiz Çağman — Zeren Tanındı, *Topkapı Sarayı Müzesi İslâm Minyatürleri,* İstanbul 1979, s. 21, nr. 30, resim 13.

 FİLİZ ÇAĞMAN

Hâce Ali Tebrîzî'nin istinsah ettiği *Ḫamse-i Niẓâmî*'den bir başka sayfa (TSMK, Hazine, nr. 781, vr. 16ᵃ)



ALİ TEBRÎZÎ, Mîr

(میر علی تبریزی)

(ö. 850/1446)

Nesta'lik hattının kaidelerini koyan ilk İranlı hattat.

Hacı Mîr Ali Tebrîzî, Sultan Ali Tebrîzî ve Hâce Emîr Ali Sultan adlarıyla da anılmaktadır. Hayatı hakkındaki bilgiler çok azdır. Timur ve oğlu Şahruh devri ileri gelenlerinden Hasan-ı Tebrîzî'nin oğludur. Tebrîzî nisbesinden Tebriz'de doğduğu anlaşılmaktadır. Son zamanlarda bazı araştırmacılar yaklaşık aynı çağda yaşayan iki ayrı Mîr Ali Tebrîzî bulunması ve bunlardan hangisinin "vâzıu'l-asl" olarak tanındığı hususunda şüpheye düşmüşlerdir. Fakat Mehdî Beyânî, Şah İsmâil'in oğlu Behram Mirza'nın kütüphanesinden British Museum'a (Add. 18113) intikal eden Hâcû-yi Kirmânî'nin *Hümâ ve Hümâyûn, Kemâlnâme* ve *Ravżatü'l-envâr* adlı eserlerinin sonundaki Mîr Ali b. İlyâs-ı Tebrîzî imzası ile Ali Tebrîzî'nin oğlu Abdullah'ın talebesi Ca'fer-i Tebrîzî-i Baysungur'un Tahran'da Kitâbhâne-i Saltanatî'de bulunan bir kıta yazısının imza kısmında Ali Tebrîzî'nin babasının adını Hasan olarak kaydetmesini göz önünde bulundurarak bunların ayrı kişiler (*Ḫoşnüvîsân,* II, 445-446) ve "vâzıu'l-asl" diye anılanın da Ali b. Hasan Tebrîzî olduğunu ileri sürmüştür (*a.g.e.,* II, 442; *EIr.,* I, 881).

Bu konudaki belli başlı kaynaklardan *Mir'âtü'l-ʿâlem* yazarı Bahtâver Han onu bilgin, müellifi meçhul *Reyḥân-ı Nestaʿlîḳ* hâfız-ı Kur'ân, *Midâdü'l-ḫuṭûṭ* sahibi ünlü hattat Mîr Ali Herevî ise şair ve yazısının da şiiri gibi güzel olduğunu bildirmektedirler. Yine İran kaynaklarından *Teẕkire-i Ḫoşnüvîsân* sahibi Hidâyetullah Lisânü'l-Mülk Sipihr'e göre Ali Tebrîzî önce nesih, sonra nesta'lik ile meşgul olmuştur. Mirza Senglâh *Teẕkiretü'l-ḫaṭṭâṭîn*'inde, Mîr Ali Herevî de *Midâdü'l-ḫuṭûṭ*'unda onun bütün İslâmî yazılarda usta olduğunu kaydetmektedirler. Ancak *Midâdü'l-ḫuṭûṭ, Târîḫ-i Reşîdî, Gülistân-ı Hüner, Tuhfe-i Hattâtîn, Hat ve Hattâtân* gibi önemli kaynakların onu nesta'lik yazısının mûcidi olarak göstermeleri doğru değildir. Çünkü bu yazı daha hicrî VIII. yüzyılın ortalarında teşekkül etmeye başlamıştı. Halen Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Ayasofya, nr. 3924) bulunan ve 800 (1398) tarihinde Sâlih b. Ali Rızâ tarafından yazılmış olan Sultan Ahmed-i Celâyir'in divanı oldukça gelişmiş bir nesta'lik örneğidir. Bundan dolayı Ali Tebrîzî'yi nesta'liki ilk bulan ve yazan kişi olarak kabul etmek mümkün değildir. Bu hususta en doğru hükmü, onun nesta'like açık bir şekilde istikamet verdiğini ve altı çeşit yazıdan ayırarak ona farklılık kazandırdığını kaydeden Gelibolulu Âlî vermiştir (*Menâkıb-ı Hünerverân,* s. 32). Nesta'likin Ali Tebrîzî tarafından ne şekilde icat edildiği hususunda *Tuhfe-i Hattâtîn*'de Kazasker Abdülbâki Ârif Efendi'nin, hocası Mehmed Tebrîzî'den naklettiği ve *Hat ve Hattâtân* ile *Peydâyiş-i Ḫaṭṭ u Ḫaṭṭâṭân*'da da bulunan rivayet güzel bir hikâyeden başka bir şey olmasa gerektir. Kaynakların ileri sürdüğü bu görüşler bir tarafa bırakılarak yukarıda işaret edildiği gibi nesta'likin XIV. yüzyılın ortalarında teşekkül etmeye başladığı göz önünde bulundurulursa, Ali Tebrîzî'nin onu ıslah etmek için bazı kaideler koyduğu ve ona müstakil bir yazı şeklini kazandırmak hususunda büyük gayretler sarfettiği anlaşılır. Bu kaideler kendisinden sonra oğlu hattat Mîr Abdullah ve onun talebesi Mirza Ca'fer-i Tebrîzî-i Baysungur ile onun talebesi Ezher-i Tebrîzî tarafından geliştirilmiştir.

Ali Tebrîzî'nin mevcut eserlerinin incelenmesinden, yazısının pek de güzel olmadığı anlaşılmaktadır. Hattatlar tarafından çanaklı harf olarak nitelenen sin, sad, kâf ve nun gibi harflerin ölçülerinde ayniyet varsa da bunlar şekil itibariyle daha genişçe ve uzuncadır. Bunun gibi keşîde verilmiş diğer harflerin de biraz fazlaca uzun olduğu görülmektedir. Fakat yazılarının genellikle çelimsiz görünmesi devrine göre normal karşılanmalıdır.

Kendisine "kıdvetü'l-küttâb", "kıbletü'l-küttâb", "zahîrü'd-dîn" ve "vâzı'" gibi lakaplar verilen ve eserlerinde Fakîr Mîr Ali, Mîr Ali, Mîr Ali Kâtib-i Tebrîzî, el-Fakîr Ali Tebrîzî imzalarını kullanan hattatın en tanınmış talebesi oğlu Mîr Abdullah'tır.

Ali Tebrîzî'nin eserleri kitap, **murakka'*** ve **kıta***lardan ibaret olup Tahran, Londra, Leningrad, İstanbul kütüphanelerinde ve bazı hususi koleksiyonlarda bulunmaktadır. Ona ait yegâne yazının kendisinde bulunan bir mecmuadaki üç beyitlik bir kıta olduğunu ileri süren Mehdî Beyânî, tesbit ettiği bazı yazıların imzalarında Mîr veya Tebrîzî sözleri yer almamakla birlikte, yalnız tarihlerini ve yazı üslûbunu göz önünde bulundurarak Mîr Ali Tebrîzî'ye ait olabileceği

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

tahminini yürütmektedir. Aynı şekilde Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Revan Köşkü bölümünde bulunan murakka'daki Fâtiha sûresini ihtiva eden iki sayfalık yazının da imzasına rağmen ona aidiyeti şüphelidir.

BİBLİYOGRAFYA :

Âlî, *Menâkıb-ı Hünerverân*, s. 32; *Gülzâr-ı Savâb*, s. 63-65; Müstakimzâde, *Tuhfe*, s. 688-690; Habîb, *Hat ve Hattâtân*, İstanbul 1305, s. 207-209; Abdülmuhammed Alizâde Îrânî, *Peydâyiş-i Ḫaṭṭ u Ḫaṭṭâṭân*, Kahire 1345/1927, s. 177-178; Beyânî, *Ḫoşnüvîsân*, II, 120, 441-446; Habîbullah Fezâilî, *Aṭlas-ı Ḫaṭ*, İsfahan 1391, s. 453-455; P. P. Soucek, "ʿAlī Tabrīzī", *EIr.*, I, 881.



ALİ ALPARSLAN

ALİ et-TÛSÎ

(bk. TÛSÎ, Alâeddin).

ALİ TÛSÎ TÜRBESİ

(bk. EBÜ'l-KÂSIM-ı TÛSÎ TÜRBESİ).

ALİ b. UBEYDE er-REYHÂNÎ

(bk. REYHÂNÎ, Ali b. Ubeyde).

ALİ UFKÎ BEY

(ö. 1675 [?])

Leh asıllı bestekâr ve mûsikişinas, Kitâb-ı Mukaddes'i Türkçe'ye ilk çeviren mütercim.

Aslen Leh (Polonya) mühtedisi olup asıl adı Albert Bobowski'dir. Adı Latince kitaplarda Albertus Bobovius, Batı kaynaklarında ise Hali Beigh olarak geçmektedir. Bazı kaynaklarda 1610'da Polonya'nın Lvov şehrinde doğduğu kayıtlı ise de bugüne kadar yapılan araştırmalarda hayatı, doğum, ölüm tarihi ve yeri hakkında kesin bilgiler elde edilememiştir. Ailesi, çocukluğu ve ilk öğrenimi konusunda da aydınlatıcı bilgiler yoktur. Ancak eserlerinden, muhtemelen esir olarak İstanbul'a gönderilmeden önce iyi bir tahsil gördüğü ve birkaç dil öğrendiği anlaşılmaktadır. Claes (Nicholas) Ralamb, 1657'de bizzat kendisinden dinlediğini belirterek onun 1645'te Venedikliler'le yapılan savaşta Osmanlılar'a esir düştüğünü, sarayda Enderun'a alınarak yetiştirildiğini ve burada on yıl hânendelik yaptıktan sonra padişah tarafından âzat edilerek sipahi ulûfesi aldığını nakletmektedir. Polonya kaynaklarına dayanan Franz Babinger ise önce sarayda esir olarak çalıştığını, adını belirtmediği bir Türk asilzadesinin hizmetine girdiğini, bir müddet sonra da âzat edildiğini yazmaktadır.

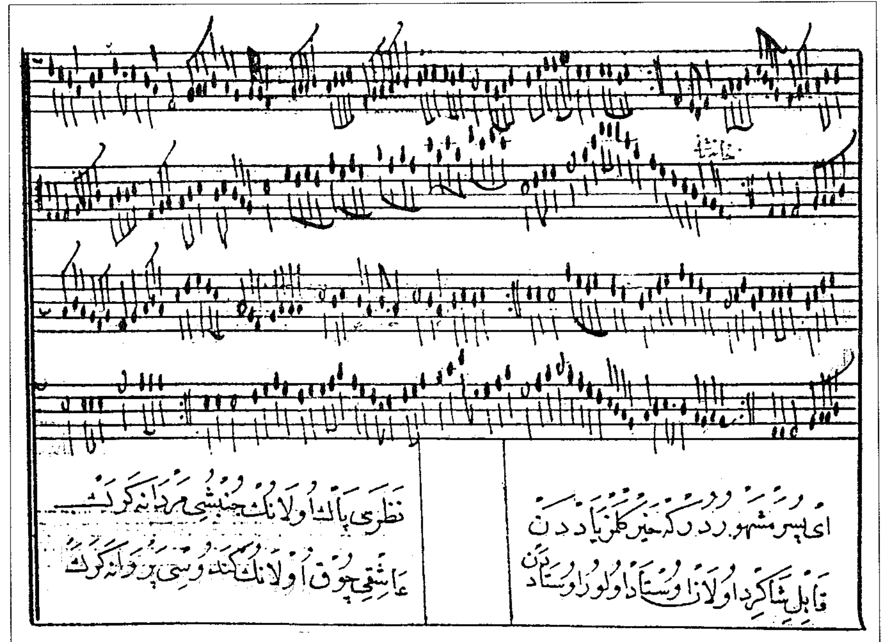
Bizzat kendisi, Sultan İbrâhim ve IV. Mehmed dönemlerinde sarayda görev aldığını, Enderun'da ilim, fikir ve sanat kabiliyetini geliştirdiğini, bazı genel mahiyette bilgiler yanında Doğu ve Batı dilleri ile Türk klasik ve halk mûsikisini öğrendiğini, kısa sürede santur çalmakta maharet gösterdiğini, Ufkî mahlası ile şiirler yazdığını ve besteler yaptığını anlatmaktadır. Yine kendi ifadesine göre, Enderun meşkhanesinde on yıl kadar kalmış, kabiliyet ve maharetiyle dikkati çekmiştir. Çeşitli yayınlarda, Ali Ufkî'nin başta Latince, eski Yunanca, Lehçe, İngilizce, İtalyanca, Fransızca, Arapça ve Türkçe olmak üzere on yedi kadar dil bildiği ve bu bilgisinden dolayı IV. Mehmed zamanında Dîvân-ı Hümâyun baştercümanlığında bulunduğu belirtilmektedir. Muhtemelen, hayatının büyük bir kısmını geçirdiği İstanbul'da ölen Ali Ufkî'nin ölüm tarihine dair verilen bilgiler de birbirini tutmamaktadır. Çeşitli kaynaklarda 1672, 1675, 1676 veya 1680 tarihlerinde ölmüş olabileceği yolunda rivayetler vardır.

Çok yönlü bir şahsiyete sahip olan ve şöhreti IV. Mehmed devrinde iyice yayılmış bulunan Ali Ufkî eserler bestelemiş, çeşitli hâtıratlar kaleme almış ve tercümeler yapmıştır. İstanbul'da bulunduğu yıllarda dönemin önde gelen devlet adamlarıyla, Hâfız Post, Nazîm Çelebi gibi sanatçı ve mûsikişinaslarla tanışan, zaman zaman onların meclislerinde bulunan Ali Ufkî'nin yabancı sefirler, şarkiyatçılar ve Batı kütüphaneleri için yazma eser toplayanlarla buluşup sohbet ettiği, daha sonra hâtıralarını yazan bu kişilere saray teşkilâtı ve yaşayışı hakkında bilgi verdiği de bilinmektedir. Jacop Spon, Cornelio Magni, John Covel, J. B. Tavernier ve Antoine Galland bunlar arasındadır. Ayrıca dostlarından Hollanda'nın o zamanki İstanbul sefiri müsteşrik Levinus Warner'in siparişi üzerine Kitâb-ı Mukaddes'i Fransızca çevirisinden bölümler halinde Türkçe'ye tercüme etmiştir.

Eserleri. Ali Ufkî'nin eserlerini başta mûsiki olmak üzere birkaç grupta toplamak mümkündür.

A) Mûsiki ile İlgili Eserleri. 1. *Şiir ve Şarkı Mecmuası.* İçerisinde şarkılar, ilâhiler, gazeller vb. ile İtalyanca açıklamaların yer aldığı bu yazma Bibliothèque Nationale'dedir (AF 292). Kütüphaneye Antoine Galland tarafından verilmiş olan

Mecmûa-i Sâz u Söz'den bir eserin notası (British Museum, Sloane, nr. 3114, s. 45)



Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

bu eseri Rızâ Nur, Ali Ufkî'ye ait olduğunu belirtmeden, *Türkbilik Revüsü*'nde etraflıca tanıtmış ve tıpkıbasımını yayımlayacağını belirtmişse de bunu gerçekleştirememiştir. Şükrü Elçin bu eserin *Mecmûa-i Sâz ü Söz*'ün müsveddesi olduğunu, Gültekin Oransay'ın da aynı kanaati taşıdığını belirtmektedir. **2.** ***Mecmûa-i Sâz ü Söz****. Ali Ufkî Edvârı diye de bilinen ve zamanındaki Batı notası ile Türk mûsikisine ait birçok saz ve söz eserini içine alan yazma British Museum'da (Sloane, nr. 3114) kayıtlıdır. Kendisine ait bestelerin notalarının da bulunduğu bu eseri ilim âlemine ilk defa Çağatay Uluçay tanıtmış, 1976'da da Şükrü Elçin tarafından önsöz ve notlarla eserin tıpkıbasımı yayımlanmıştır.

B) Saray ve İslâmî Âdetlere Dair Eserleri. **1.** *Serai Enderum Cive Penetrale dell' Serraglio detto nuovo dei G. Stie Re Ottomani, La descrittione del loro vivere e costumi ed altri essercitii da me Alberto Bobovio...* Osmanlı padişahlarının Enderun'daki yaşayışlarının, buradaki âdetlerin tasvir edildiği ve sarayın güzel bir planının da bulunduğu bu yazma British Museum'da bulunmaktadır (Harleian, nr. 3409). Türk müziği hakkında kıymetli bilgiler de ihtiva etmektedir. Devrinin diplomatik dili olan İtalyanca ile yazılan ve "Péra, 10 Mayıs 1665" tarihini taşıyan eser ilk defa Barnette Miller tarafından ilim âlemine tanıtılmıştır. Çevireni belli olmayan "İstanbul, 10 Kasım 1666" tarihli Fransızca yazma nüshası ise bugün Harward Üniversitesi Houghton yazma ve nâdide eserler kısmında kayıtlıdır (Count Paul Riant koleksiyonu, Ott. 3030. 4). Eser ayrıca Swabialı bir iaşe subayı olan Nicholaus Brenner tarafından Almanca'ya (*Serai Enderum das ist Inwendige Beschaffenheit der Türkischen Kayserl,* Wien 1667), İtalyan seyyahlarından Cornelio Magni tarafından da İtalyanca'ya çevrilmiştir (*Relazione del Seraglio del Gran Signore...,* Parma, 1679-1692, 2 kısım, ayrıca Parma 1685 ve 1704 tarihli baskıları da vardır). Eserde Enderun hastahanesiyle ilgili olarak yer alan bilgiler Arslan Terzioğlu tarafından Türkçe'ye aktarılmıştır. **2.** *A True Relation of Designes Menaged by the Old Queen, Wife of Sultan Ahmed....* Ali Ufkî'nin görgü şahidi sıfatıyla kaleme aldığı, Kösem Sultan'ın IV. Mehmed'i zehirletmesiyle ilgili bir eserdir. İtalyanca aslından çevrilen bu nüsha Oxford Bodleian Kütüphanesi'ndedir (G. D. Macray, IV, sütun 444-445). **3.** *Tractatus Alberti Bobovii Turcarum Imp. Mohammedis IV. olim Interpretis Primarii, De Turcarum Liturgia...* Türkler'de ibadet, hac, sünnet, hasta ziyaretleri vb. ile ilgili bilgiler veren bu Latince eser British Museum'dadır (nr. 790). Eser İngilizce'ye de tercüme edilmiştir (London 1712). **4.** *İslâmî Âdetler, Resmî Şahsiyetlere Verilen Elkāb.* Latince-Türkçe olarak yazılan eser Oxford Bodleian Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (nr. 15709).

C) Dile Dair Eserleri. **1.** *Türkçe Gramer.* 1666 yılı başlarında Latince olarak yazılan eser Oxford Bodleian Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Hyde, nr. 43). **2.** *Dialogues en Français et en Turc.* Fransızca-Türkçe mükâleme kitabıdır. Ayrıca Türk âdetlerine, teşkilâtına dair kısa bazı bilgilere ve atasözlerine de yer verilmiştir. Eser Bibliothèque Nationale'de bulunmaktadır (AF 235). **3.** *Dillerin Altın Kapısı.* Çek filozofu ve terbiyecisi Johann Amos Comenius'un *Janua Linguarum Reserata Aurea...* (Lesna 1631) adlı kitabının Türkçe tercümesidir. 1643'te İstanbul'da kaleme alınan eser Latince-Türkçe konuşmalardan meydana gelmektedir. Eserin bir nüshası Bibliothèque Nationale'dedir (Türkçe Yazmalar, nr. 216).

D) Kitâb-ı Mukaddes Tercümesi. Ahd-i Atîk, Ahd-i Cedîd ve Apokripha'dan meydana gelen bu tercümeyi Ali Ufkî Holanda sefiri Levinus Warner'in isteği ve onun para yardımı ile yapmıştır. Ahd-i Atîk'teki Ezra ve Yeremya bölümlerinden bir kısmı eksik olan bu yazma Leiden Üniversitesi Levinus Warner koleksiyonunda bulunmaktadır (Cod. 390 Warn). 1666'da tamamlanan bu tercümenin Ahd-i Cedîd kısmı Kieffer'in tashihinden geçtikten sonra 1819'da, tamamı ise 1827'de yayımlanmıştır. Bugün kullanılan Türkçe Kitâb-ı Mukaddes Ali Ufkî'nin tercümesine dayanmaktadır.

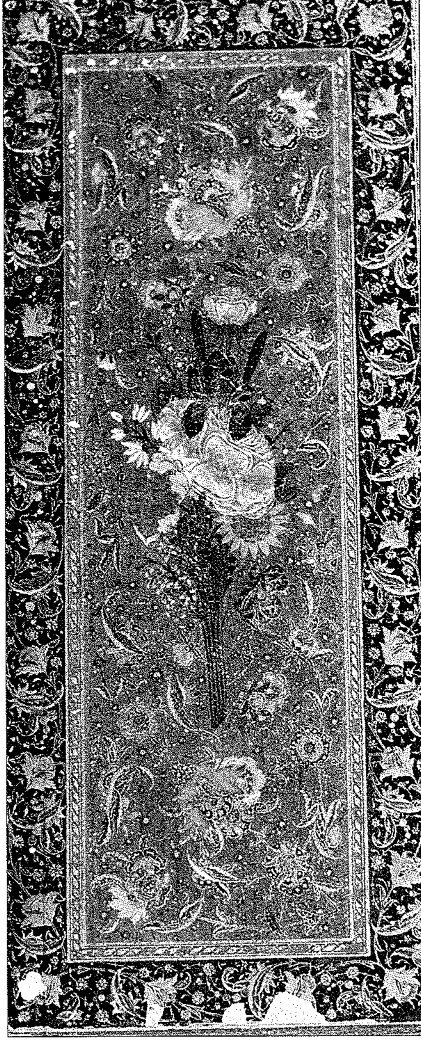
Yukarıda sayılan eserlerden başka, İstanbul'da 1657-1658 yıllarında İsveç büyükelçiliği yapmış olan Claes (Nicholas) Ralamb'ın Ali Ufkî'den satın aldığı 137 adet minyatürün de Ali Ufkî'nin eseri olabileceği belirtilmektedir. Bu minyatürler halen Stockholm'de Kungelige Bibliothek'te (nr. 10) bulunmaktadır. Ali Ufkî'nin ayrıca Dr. Isaac Basire'e 1666'da yazdığı mektupları ile Mezmûrlar tercümesi ve besteleri tesbit edilmiştir. Paris Bibliothèque Nationale'de Şark Yazmaları arasında (Suppl. Turc 472) kayıtlı bulunan eser Hz. Dâvûd'un ilk on dört mezmûrunun hece vezniyle Türkçe'ye tercümesi ile notalarından meydana gelmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

G. de Guillet, *Lacédémone Ancienne et Nouvelle,* Paris 1671, s. 83; N. Ralamb, *A Relation of a Journey to Constantinople* (A. Churchill – J. Churchill, *A Collection of Voyages and Travels* içinde), London 1745, IV, 705; P. Bayle, *Dictionnaire Historique et Critique,* Paris 1820, VII, 479-480; M. J. de Goeje, *Catalogus Codicum Orientalium,* Leiden 1873, V, 98; Rieu, *Catalogue,* s. 212-213; F. Madan, *A Summary Catalogue of Western Manuscripts in the Bodleian Library of Oxford,* Oxford 1895, III, 474; G. D. Macray, *Catalogi Codicum Manuscriptorum Bibliothecae Bodleianae,* Oxonii 1898, IV, sütun 444-445; J. Young – P. H. Aitkin, *A Catalogue of the Manuscripts in the Library of the Hunterian Museum in the University of Glascow,* Glascow 1908, s. 479; H. Ethé, *Catalogue of the Persian Turkish, Hindustani and Pushtu Manuscripts in the Bodleian Library,* Oxford 1930, II, sütun 1252; B. Miller, *Beyond the Sublime Porte the Grand Seraglio of Stambul,* Yale 1931, s. XV, 264; a.mlf., *The Palace School of Muhammed the Conqueror,* Harvard 1941, s. 47; Blochet, *Catalogue,* s. 89-90, 98-99, 122; Mohamed Abdel Halim, *Antoine Galland sa Vie et son Oeuvre,* Paris 1964, s. 34-35; C. E. Wright – F. Harleiane, *A Study of the Harleian Collection of Manuscripts in the British Museum,* London 1972, s. 113-114; Şükrü Elçin, *Ali Ufkî, Hayatı Eserleri ve Mecmûa-i Sâz ü Söz,* İstanbul 1976, Önsöz; a.mlf., "Ali Ufkî'nin Bilinmeyen Besteleri", *TK,* sy. 121 (1972), s. 48-51; Rıza Nur, "Un manuscripts du Milieu du 17. Siècle et la Poésie Turques", *Revue de Turcologie,* I/2, Alexandrie 1932, s. 136-141; F. Babinger, "Bobowski, Ali Beg", *Polski Slownik Biograficzny,* II, Krakow 1936, s. 156-157; C. V. Jacobowsky, "Var Albertus Bobovius - Ali Bec, den lärde (Pâlniske Turcken) miniatyrmâlare?", *Svenska Orientsallskapets Arsbok,* Stockholm 1937, s. 39-50; F. Lyman Maccallum, "Kitâb-ı Mukaddes'in Türkçe Tercümesine Dair", *Tercüme Dergisi,* III/13, İstanbul 1942, s. 59-68; Çağatay Uluçay, "Mecmûa-i Sâz ü Söz", *TMD,* sy. 4 (1948), s. 4, 24; Mete Görün, "Ali Ufkî'nin Başına Gelenler", *MM,* sy. 324 (1976), s. 4-5; Turgut Kut, "Ali Ufkî Bey ve Eserleri Hakkında", *MM,* sy. 332 (1977), s. 5-19; Arslan Terzioğlu, "1665 Senesinden Kalma Bir İtalyanca Elyazması Nüshaya ve Bunun 1667 Senesinde Yapılan Almanca Tercümesine Göre Topkapı Sarayı'ndaki Enderun Hastanesi'nin Mimari Özellikleri ve Teşkilâtı", *AÜ Tıp Fakültesi Mecmuası,* XXX/2, Ankara 1977, s. 511-530; Barbara Flemming, "Zwei Türkische Bibelhandschriften in Leiden Als Mittelosmanische Sprachdenmaäler", *WZKM,* LXXVI (1986), s. 111-118; Cem Behar, "Ali Ufkî'nin Bilinmeyen Bir Mûsikî Elyazması: Mezmurlar", *TT,* sy. 47 (1987), s. 44-47.

 TURGUT KUT

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.



Ali Üsküdârî albümünün lake cilt kapağı (İÜ Ktp., TY, nr. 5650)

ALİ ÜSKÜDÂRÎ

XVIII. yüzyılın ilk yarısında yaşayan Osmanlı müzehhibi ve lake ustası.

Doğum ve ölüm tarihleri belli değildir. Müstakimzâde, onun Hacı Yûsuf-i Mısrî'nin öğrencisi olduğunu ve XVIII. yüzyılın tanınmış hattatlarından Yedikuleli Seyyid Abdullah'ın yazdığı mushafların tezhibini yaptığını ve saz yazma vadisinde (bk. TEZHİP) "sânî-i Şah Kulı" olduğunu kaydeder (bk. *Tuhfe*, s. 271). Tezhiplerinde, XVI. yüzyılın ilk yarısında saray nakkaşhanesinde çalışmış olan ressam Şah Kulı'nın Osmanlı süsleme sanatına kazandırdığı motifleri severek ve titizlikle işlemiştir. Onun imzasını taşıyan tezhiplerle lake (rugan) tekniğindeki cilt kapakları, yazı altlıkları, yazı çekmeceleri, yazı kuburları (bk. KALEMDAN) ve yaylar 1723-1761 yılları arasına rastlayan tarihleri taşımaktadır. Topkapı Sarayı Arşivi'nde muhafaza edilen **ehl-i hiref*** defterlerindeki 1143-1144 (1731-1732) yıllarına ait masraf kayıtlarından sanatçının saray için çalıştığı anlaşılmaktadır. Eserleri Topkapı Sarayı Müzesi, Türk ve İslâm Eserleri Müzesi, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi ile yurt içinde ve dışında çeşitli koleksiyonlarda korunmaktadır. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde bulunan ve cönk tarzında şarkı makamlarını toplayan bir mecmuada da (TY, nr. 5650) Batı etkisini yansıtan realist çiçek resimleri yer almaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

Müstakimzâde, *Tuhfe*, s. 271; Rıfkı Melûl Meriç, *Türk Nakış Sanatı Tarihi Araştırmaları*, Ankara 1953, I, 63, 64; Süheyl Ünver, *Müzehhip ve Çiçek Ressamı Üsküdarlı Ali*, İstanbul 1954; Kemâl Çığ, "18. Asır Lâke Tezhibcilerinden Ali al-Üsküdârî", *Türk Tarih Arkeologya ve Etnografya Dergisi*, sy. 5, İstanbul 1949, s. 193-198; Haydar Yağmurlu, "Tezhip San'atı Hakkında Genel Açıklamalar ve Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesinde İmzalı Eserleri Bulunan Tezhip Ustaları", *Türk Etnografya Dergisi*, sy. 3, İstanbul 1973, s. 79-114.

 FİLİZ ÇAĞMAN

ALİ b. YAHYÂ es-SÛFÎ

(علی بن یحیی الصوفی)

Fâtih devri hattatlarından.

Yazıyı babası Edirneli Yahyâ es-Sûfî'den öğrenmiş olan Ali b. Yahyâ'nın hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Kabri Karacaahmet Mezarlığı'nda Hattatlar Makberesi denilen yerdedir. Şeyh Hamdullah'ın oraya defnedilmeyi istemesi de bundan dolayıdır.

Her cins yazıda üstat idi. Bilhassa celî-sülüs ve müsennâ yazılarda şöhret bulmuştur. Celî yazı sahasında bu sanatın en önemli merhalelerinden birinin mümessili olarak kabul edilmiştir. Bilinen imzalı yazılarının hepsi kitâbelerden ibaret olup bunlar Topkapı Sarayı (Sarây-ı Cedîd) Bâb-ı Hümâyun kapı kemeri aynasındaki müsennâ besmele ve "inne'l-müttekîne..." âyet-i kerîmesi, kapı kemeri üstündeki girift celî-sülüs inşa kitâbeleri ile yanda yuvarlak müsennâ "nasrun minallah..." âyet-i kerîmesi ve Fâtih Camii'nin üç parçadan meydana gelen inşa kitâbesidir.

Taşa hakkedilmiş bu yazılarda kelime ve harflerin terkip, istif ve satıra dizilişlerinde büyük bir ustalık ve daha öncekilere göre bir tekâmül görülür. Baba oğul Yahyâ ve Ali es-Sûfî'nin celî-sülüs hattında açtığı çığır, XVIII. asrın sonuna kadar önemli bir gelişme göstermeden devam etmiştir. Ali es-Sûfî'nin sülüs ve nesih yazılarına tesadüf edilmemiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Gülzâr-ı Savâb, s. 47; Suyolcazâde, *Devhatü'l-küttâb*, s. 83; Müstakimzâde, *Tuhfe*, s. 333; Habîb, *Hat ve Hattâtân*, İstanbul 1305, s. 126; Ayverdi, *Fatih Devri Hattatları*, s. 16; *TA*, II, 84.

 EKREM HAKKI AYVERDİ

ALİ YAKUP CENKÇİLER

(bk. CENKÇİLER, Ali Yakup).

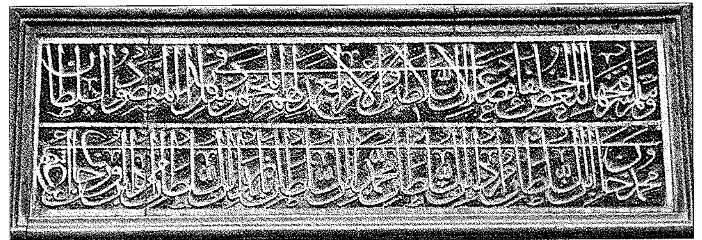
ALİ b. YÛSUF b. TÂŞFÎN

(علی بن یوسف بن تاشفین)

(ö. 537/1143)

Murâbıtlar Devleti'nin ikinci hükümdarı (1106-1143).

477'de (1084) Sebte'de (Ceuta) doğdu. Murâbıtlar Devleti'nin kurucusu Yûsuf b. Tâşfîn'in beş oğlundan biridir. Annesi hıristiyan bir câriyedir. Babası tarafından veliaht tayin edildi. Parlak zekâsıyla dikkatleri üzerine çekti ve on sekiz yaşında iken Dîvân-ı Mezâlim'e nezaret etmekle görevlendirildi. Babasının ölümü üzerine kardeşi Ebû Tâhir Temîm ile Lemtûne ve diğer Sanhâce kabilelerinden biat alarak "emîrü'l-müslimîn" unvanıyla Merakeş'te tahta çıktı (500/1106). Ülkenin her tarafına haber gönderip biat istedi. Yeğeni Yahyâ b. Ebû



Ali b. Yahyâ es-Sûfî'nin celî-sülüs hattıyla yazdığı Fâtih Camii kitâbesi - İstanbul

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

Bekir'in vali bulunduğu Fas şehri hariç bütün şehirler itaat arzettiler. Ali derhal onun üzerine yürüdü ve 8 Rebîülâhir 500 (7 Aralık 1106) tarihinde Fas'a girerek onu biata zorladı.

Babasından zengin bir hazine ve huzurlu bir ülke devralan Ali b. Yûsuf tahta geçer geçmez büyük bir cihad harekâtına girişti ve hıristiyan krallıklarına karşı dört sefer düzenledi. Buna karşılık Kastilya Kralı VI. Alfonso da Zellâka'da uğradığı yenilginin kötü izlerini silmek amacıyla Kont Garcia Ordonez kumandasında bir ordu hazırladı. Bu ordu Ali'nin ağabeyi Ebû Tâhir Temîm kumandasındaki Murâbıt ordusuna Uclés (Uklic) önlerinde mağlûp oldu (1108). Esir alınan ve daha sonra da öldürülenler arasında VI. Alfonso'nun küçük yaştaki oğlu ve tek vârisi Sancho da vardı. Bu meydan savaşı Murâbıtlar'ı İspanya'da kudretlerinin zirvesine çıkardı. Ali 1109'da bizzat Tuleytula (Toledo) üzerine yürüdü. Kastilya topraklarındaki Madrid ve diğer bazı şehirleri ele geçirdiyse de Tuleytula'yı alamadı. Ali'nin İspanya'ya yaptığı seferler sonunda Talavera şehri geçici olarak ele geçirildi (1109). Murâbıtlar daha sonra Hûdîler'in elindeki Sarakusta'yı (Saragossa) zaptettiler (1110). Buna karşılık Sîr b. Ebû Bekir kumandasındaki birlikler Portekiz'de Lizbon'u ve bazı küçük şehirleri zaptederek başarılı sonuçlar elde ettiler (1110). 1113'te Tuleytula'ya karşı ikinci bir sefer daha düzenlendi, fakat netice alınamadı. 1117'de Coimbra da alındı. Sarakusta daha sonra Aragon kralı tarafından tekrar elegeçirildi (1118). Murâbıtlar'ın İspanya'daki hıristiyan hükümdarlara karşı seferleri bundan sonra da devam etti. Bu arada Alfonso tarafından kuşatılan Lerida bölgesindeki Fraga, Murâbıt kumandanı Yahyâ b. Ali b. Gâniye'nin harekâtı sonucu kurtarıldı ve Aragon kralı büyük bir yenilgiye uğradı (1134). Abbâsî halifesi ona bu cihad harekâtı sebebiyle "muizzü'd-devleti'l-Abbâsiyye" unvanını verdi.

Bazı meziyetlerine rağmen Ali b. Yûsuf, devleti babası gibi iyi idare edebilecek kabiliyette değildi. Büyük ölçüde Mâlikî fakihlerin tesiri altında kaldı. Bu sebeple onun devrinde kelâm ve felsefe yasaklandı, bu ilimlerle uğraşanlar Râfızîlik'le suçlandı. Nitekim fakihlerin fetvası üzerine Gazzâlî'nin *İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn* adlı eserinin yakılmasını emretti. Bunun üzerine *İḥyâʾ* Kurtuba Camii avlusunda parça parça edilerek yakıldı (1109). Bunu duyan Gazzâlî çok üzüldü ve "Allah da onların devletini parça parça etsin" diye bedduada bulundu.

Ali b. Yûsuf'un hükümdarlık yıllarında Kurtuba bir kültür merkezi haline geldi. Onun ve babası Yûsuf'un kâtibi İbn Abdûn ile İbn Kuzmân devrin dikkati çeken şairleriydi. Ali imar faaliyetlerinde de bulundu ve Fas'taki Karaviyyin Camii'ni genişletti, Tlemsen'deki Cami-i Kebîr onun zamanında tamamlandı (1136). Muvahhidler'in Fas üzerine yaptığı seferler Ali b. Yûsuf'un ülkesinde karışıklıklara sebep oldu. Fakat o Muvahhidler'in Merakeş'i zaptettiğini ve Murâbıtlar'ın çöktüğünü görmeden öldü (8 Receb 537 / 27 Ocak 1143). Bütün bunlara rağmen Ali b. Yûsuf'un zamanı müslümanların Endülüs'teki en parlak devirlerinden biri olarak kabul edilir.

BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IX, 284, 618; X, 417, 490, 558, 571, 577, 579, 586, 611; İbn Hallikân, *Vefeyât*, III, 238; VII, 123, 125-127; İbn İzârî, *el-Beyânü'l-Muġrib* (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1983, IV, 43, 44, 47, 49-50, 52, 55-56, 59-60, 63-69, 73, 76-78, 80-81, 84-85, 87, 92-94, 96, 99, 100-101, 125-126; İbn Haldûn, *el-ʿİber*, Bulak 1284 → Beyrut 1399 / 1979, VI, 188-189; *el-Ḥulelü'l-mevşiyye fî ẕikri'l-aḫbâri'l-Merrakûşiyye* (nşr. Süheyl Zekkâr — Abdülkâdir Zimâme), Dârülbeyzâ 1399 / 1979, s. 77-79, 82-84, 86-87, 89, 90, 97, 100, 102, 104-105, 108, ayrıca bk. İndeks; Makkarî, *Nefḥu't-ṭîb*, bk. İndeks; Ahmed es-Selâvî, *Kitâbü'l-İstiḳṣâ* (nşr. Ca'fer en-Nâsırî — Muhammed en-Nâsırî), Dârülbeyzâ 1954-55, II, 61-69; R. Dozy, *Histoire des Musulmans d'Espagne* (nşr. E. Lévi — Provençal), Leiden 1932, s. 1; Hasan Ahmed Mahmûd, *Ḳıyâmü devleti'l-Murâbıṭîn*, Kahire 1956, s. 349-351, 355, 361-363, 365, 391, 394-396, 398, ayrıca bk. İndeks; G. Fehervari, "Art and Architecture", *CHIs.*, II, 725; Jamil M. Abu'n-Nasr, *A History of the Maghrib*, Cambridge 1980, s. 99-102, 104; Huici Miranda, "Ali b. Yusuf ve aʿmâlühû fi'l-Endelüs", *Taṭvân*, sy. 3-4, Fas 1958-59, s. 153-176; A. Bel, "Ali b. Yusuf b. Taşfîn", *İA*, I, 315-316; Şinâsi Altundağ, "Murâbıtlar", *İA*, VIII, 580-586; E. Lévi — Provençal, "ʿAlî b. Yûsuf b. Tāshufîn", *EI²* (İng.), I, 389-390.


ERDOĞAN MERÇİL

ALİ b. ZÂFİR

(علی بن ظافر)

Ebü'l-Hasen Cemâlüddîn
Alî b. Zâfir b. el-Hüseyn el-Ezdî
(ö. 613/1216)

Mısırlı tarihçi, edip, şair ve devlet adamı.

567'de (1171) Kahire'de doğdu. Tahsilini Kumhiyye Medresesi müderrisi olan babası Zâfir b. Hüseyin'in yanında tamamladı. Bilhassa usul, fıkıh, kelâm, tarih ve edebiyat sahalarıyla meşgul oldu. Babasından sonra aynı medresede müderris olarak görev yaptı. Daha sonra sırasıyla Eyyûbîler'den el-Melikü'l-Azîz ve el-Melikü'l-Âdil'in hizmetine girdi. 1210 yılında Eyyûbî Hükümdarı el-Melikü'l-Eşref'e vezir oldu. 1215'te bu görevden ayrılıp Kahire'ye döndü ve bir müddet beytülmâle nezaret etti. Kādî Fâzıl, Es'ad b. Memmâtî ve İbn Senâ gibi Eyyûbîler devrinin büyük âlim ve edipleriyle çağdaş olan İbn Zâfir 27 Kasım 1216'da (bazı kaynaklara göre 1226'da) Kahire'de öldü.

Eserleri. 1. *ed-Düvelü'l-münḳaṭıʿa*. Dört ciltlik bir İslâm tarihi olan bu eserin ancak Hamdânîler, Sâcoğulları, Tolunoğulları, İhşîdîler, Fâtımîler ve Abbâsîler dönemlerini içine alan son cildi zamanımıza kadar gelebilmiştir. Özellikle Fâtımîler'in son dönemleriyle ilgili en eski kaynaklardan biri kabul edilmektedir. Sâcoğulları'yla ilgili kısım Fraytag tarafından *Lokmani Fabulae* (Bonn 1823) adlı eserinde, Hamdânîler'e ait bölüm ise *ZDMG'de* (X, 439) neşredilmiştir. Wüstenfeld, *Statthalter von Äegypten und Geschichte der Fatimiden* adlı kitabını yazarken bu eserden faydalanmıştır. André Ferré'nin neşre hazırladığı Fâtımîler'le ilgili bölüm de Institut Français d'archéologie orientale tarafından "Textes arabes et études islamiques" serisinin XII. cildi olarak *Aḫbârü'd-düveli'l-münḳaṭıʿa* adıyla yayımlanmıştır (Kahire 1972). **2.** *Bedâʾiʿu'l-bedâʾih*. Arap edebiyatının kaynaklarından olup bazı şairlerin irticâlen söyledikleri şiirleri, edebî sözleri, nükteleri, latifeleri ve kendi hâtıralarını ihtiva eder. Bu konuda yazılmış ilk eserdir. Müellif Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin meşhur veziri Kādî Fâzıl'ın tavsiyesiyle yazıp el-Melikü'l-Eşref'e ithaf ettiği (603/1206) bu kitabı telif ederken eski ediplerin günümüze ulaşmayan eserlerinden faydalanmış ve onlardan nakiller yapmıştır. Bunlar arasında Ebü'l-Ferec'in *el-Ḳıyân ve'l-muġannîn*, İbn Reşîḳ'ın *el-Enmûzec*, Kādî et-Tenûhî'nin *Nişvârü'l-muḥâḍara*, Gırnâtî'nin *Ferḥatü'l-enfüs fî aḫbâri ehli'l-Endelüs*, Ubeydullah b. Ahmed'in *Târîḫu Baġdâd*, Ebü's-Salt Ümeyye b. Abdülazîz'in *el-Ḥadîḳa* adlı eserleri zikredilebilir. *Bedâʾiʿu'l-bedâʾih* ilk defa Muhammed el-Adevî tarafından neşredilmiştir (Bulak 1278). Eser daha sonra Abdurrahman b. Ahmed el-Abbâsî'nin *Maʿâhidü't-tenṣîṣ*'inin sayfa kenarında basılmıştır (Kahire 1316). Ayrıca Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim tarafından da 1970'te Kahire'de yayımlanmıştır. Zeynüddin el-Halebî bu eseri ihtisar etmiştir. **3.** *el-Menâḳıbü'n-*

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

Nûriyye. 1191'de tamamlayıp Selâhaddîn-i Eyyûbî'ye ithaf ettiği bu eser şairane teşbih ve istiarelerle yüklüdür. **4.** *Aḫbâru mülûki'd-devleti's-Selcûḳıyye*. Selçuklular'a dair müstakil bir eser olarak zikredilmesine rağmen *ed-Düvelü'l-münḳaṭıᶜa*'nın bir cüzü olarak kabul edilmektedir. **5.** *Ġarâʾibü't-tenbîhât ᶜalâ ᶜacâʾibi't-teşbîhât*. Muhammed Zağlûl ve Mustafa es-Sâvî tarafından Mısır'da Zehâirü'l-Arab serisinde yayımlanan (ts.) bu eserde teşbihlere ve bunlarla ilgili örnek şiirlere (şevâhid) yer verilmiştir. Ali b. Zâfir'in diğer bazı eserleri de şunlardır: *Mekrumâtü'l-küttâb; Esâsü's-siyâse* (*Esâsü'l-belâġa*); *el-Batşatü'l-kübrâ; Nefâʾisü'z-zaḫîre; Şifâʾü'l-ġalîl fî zemmi'ṣ-ṣâḥib ve'l-ḫalîl* (Süyûtî tarafından ihtisar edilmiştir); *Men uṣîbe bi-men ismuhû ᶜAlî*.

BİBLİYOGRAFYA :

Yâkūt, *Muᶜcemü'l-üdebâʾ*, XIII, 264-267; Zehebî, *Aᶜlâmü'n-nübelâʾ*, XXII, 60-61; Kütübî, *Fevâtü'l-Vefeyât* (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1973, III, 26-32; *Keşfü'z-ẓunûn*, s. 74, 229, 762, 1195, 1404; Serkîs, *Muᶜcem*, I, 148-149; Brockelmann, *GAL*, I, 391; *Suppl.*, I, 553; a.mlf., "Ali", *İA*, I, 316; Ziriklî, *el-Aᶜlâm*, V, 109; Kehhâle, *Muᶜcemü'l-müʾellifîn*, VII, 113; F. Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, Leiden 1968, s. 297, 432; Cl. Cahen, "Quelques chroniques anciennes relatives aux derniers Fatımides", *BIFAO*, XXXIII/2 (1937), s. 22; a.mlf., "The Historiography of the Seljuqid period", *The Historians of the Middle East* (nşr. B. Lewis — P. M. Holt), London 1962, s. 70; Müneccid, "Naẓarât fî Bedâʾiᶜi'l-bedâʾih", *MMLADm.*, XLVII (1972), s. 61 vd.; Muhammed Abdülganî Hasan, "Ġarâʾibü't-tenbîhât ᶜalâ ᶜacâʾibi't-teşbîhât", *Mecelletü Maᶜhedi'l-maḫṭûṭâti'l-ᶜArabiyye*, XX/1, Kahire 1974, s. 145-147; "Ibn Ẓâfir", *EI²* (İng.), III, 970-971.

 ABDÜLKERİM ÖZAYDIN

ALİ ZEYNELÂBİDÎN

(bk. ZEYNELÂBİDÎN).

ALİ b. ZİYÂD el-ABSÎ

(bk. İBN ZİYÂD el-ABSÎ).

ALİGARH

(علی گره)

Hindistan'ın Utar Pradeş eyaletinde İslâm Üniversitesi ile meşhur tarihî bir şehir.

Delhi - Agra yolu üzerinde, Delhi'nin 120 km. güneydoğusunda Agra'nın 75 km kuzeyinde bulunmaktadır. Şehrin ilk adı Kol (Coil) idi. 1542'de yapılan kale 1776 yılında Necef Han tarafından tamir edildikten sonra şehir Aligarh (Yüksek Kale) ismini aldı. Kalenin tamirinden önce şehir Muhammedgarh, Sâbitgarh ve Ramgarh olarak anılmaktaydı. Şehir müslümanlar tarafından XII. yüzyılın sonlarına doğru Hind - İslâm Devleti'nin ilk hükümdarı Kutbüddin Aybek tarafından fethedilmiştir (1194). Safer 743'te (Temmuz 1342) Aligarh'a gelen İbn Battûta, *Seyahatnâme*'sinde Hint müslümanlarını anlatırken Aligarh'tan da (Kol) bahsetmektedir. Aligarh, XIV. yüzyılın sonlarında idarî bakımdan Kanpûr'a bağlı iken bir ara müstakil kalmış, 1785'te Maratalar'ın eline geçmiş, XIX. yüzyılın başlarında da İngilizler'in kontrolüne girmiştir (1803). XVII. yüzyıl başlarında kalede bir cami inşa edildi. 1889'da şehirde bir kütüphane kuruldu. Bugün Aligarh'ta küçük imalât ve tarıma dayalı sanayi gelişmiştir. Nüfusu 1981'de 320.861 idi.

Aligarh İslâm Üniversitesi Hindistan müslümanlarının önemli kültür merkezlerinden biridir. Seyyid Ahmed Han tarafından, Batı felsefeleri ışığı altında İslâm'ı incelemek ve İngiliz eğitim modeline uygun İslâmî bir tedrisat başlatmak amacıyla 1875'te Medresetü'l-ulûm adıyla bir mektep, üç yıl sonra da Muhammadan Anglo-Oriental College kuruldu. Seyyid Ahmed Han kolejin idaresini ölümüne kadar elinde tuttu. Esas öğretimin İngilizce olduğu bu kurumda dinî ilimler Arapça okutuluyor, ayrıca Farsça ve Urduca da öğretiliyordu. Kuruluşunda Lord Lytton'un fikrî ve malî katkıları ile yönlendirilen Muhammadan Anglo-Oriental College'de eğitim kadrosunu meşhur müsteşrikler oluşturmuşlardır. Müessese bu yüzden Hindistan'ın önemli fikir ve ilim adamlarından Mevlânâ Şiblî, Muhammed İkbal, Mevlânâ Ebü'l-Kelâm Âzâd tarafından tenkit edilmiştir. 1920 yılında üniversite şekline dönüştürülen müessesede 1934'te Tıp Fakültesi, 1945'te Ziraat Yüksek Okulu açılmıştır. Üniversitede Fen, Ticaret, Sanayi-Teknoloji ve İlâhiyat fakülteleri de bulunmaktadır. Aligarh İslâm Üniversitesi bugün Uttar Pradeş eyaletinin on bir üniversitesinden biridir. Burada İslâm dini, İslâm tarihi, Hindistan müslümanlarının kültürü ile ilgili birçok neşriyat yapılmıştır. Aligarh İslâm Üniversitesi'nin çıkardığı dergiler arasında, altı ayda bir yayımlanan *Mecelle-i ᶜUlûm-i İslâmiyye* (1960) ve yıllık *Mecelletü'l-Mecmaᶜi'l-ᶜilmiyyi'l-Hindî* de (1976) bulunmaktadır.

Hint müslümanlarının en eski eğitim kurumlarından biri olan Muslim Educational Conference, ülkede müslümanları eğitim ve siyasî bakımdan aydınlatmak için Seyyid Ahmed Han tarafından 1886'da burada kurulmuştur. Ayrıca Hindistan'ın bağımsızlığını kazanmasından sonra teşkilâtlanan Muslim League de 1906'da yine Aligarh'ta ortaya çıkmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Battûta, *Tuḥfetü'n-nüẓẓâr*, II, 611-617; Th. Morison, *History of the Muhammadan, Anglo-Oriental College Aligarh*, Allahâbâd 1903; Abul Hasan Ali Nadwi, *Muslims in India* (trc. Mohammad Asıf Kidwi), Locknow 1960, s. 95-97; Muhammad Sadıq, *A History of Urdu Literature*, London 1964, s. 247-287; Yusuf Husain, *Selected Documents from the Aligarh Archives*, London 1967; A. Schimmel, *Islam in the Indian Subcontinent*, Leiden 1980, s. 193; B. D. Metralf, *Islamic Revival in British India*, Princeton 1982, s. 310-320; L. Bouvat, "Le Collège Anglo-Oriental d'Aligarh", *RMM*, I (1907), s. 380-387; D. Menant, "A Propos de l'Université musulmane d'Aligarh", *a.e.*, XXI (1912), s. 268-289; Muhammad Hamidullah, "Cultural and Intellectual History of Indian Islam", *WI*, III (1954), s. 127-144; Syed Habibulhak Nadwi, "The Aligarh Movement and its Educational Policies; A Critique", *The Muslim Education*, IV/1, Makkah 1977, s. 75-81; A. S. Tritton, "Aligarh", *EI²* (İng.), I, 403; Saidüddin Ahmed, "ᶜAlîgerh", *UDMİ*, XIV/2, s. 155-156.

 HALİT EREN

ALİİLÂHÎLER

(bk. MÜELLİHE).

ALİKURNA

Osmanlılar döneminde İtalya'nın Livorno (A. Ligorna) **Limanı'ndan ithal edilen kâğıtlara, A. Ligorna'nın bozulmuş şekli olarak verilen isim**

(bk. KÂĞIT).

ALÎM

(العليم)

Allah'ın isimlerinden (esmâ-i hüsnâ) **biri.**

İlm kökünden mübalağa sıfatı olan **alîm**, "hakkıyla bilen" demektir. Allah Teâlâ'ya nisbet edildiğinde, "zaman ve mekân kaydı olmaksızın küçük büyük, gizli âşikâr her şeyi, her hadiseyi hakkıyla bilen" mânasına gelir. İlâhî sıfatların kelâm ilmi açısından yapılan tasnifine göre alîm, sübûtî-mânevî sıfatlar

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

grubuna girer. Kur'ân-ı Kerîm'in 153 yerinde Allah'a nisbet edilmiş ve daha çok esmâ-i hüsnâdan diğer bir isimle birlikte kullanılmıştır. Bunlar hakîm, semî', vâsi', azîz, habîr, kadîr, halîm, şâkir ve fettâh isimleridir. Bu isimlerle alîm arasında birbirini teyit ve tavzih etme, ilm-i ilâhînin farklı cihetlerini gösterme gibi münasebetler vardır. Alîm ism-i celîli üç yerde azîz, bir yerde de habîr ismiyle birlikte, mevsuf olmaksızın, doğrudan zât-ı ilâhiyyenin adı olarak da kullanılmıştır (bk. el-En'âm 6/96; Yâsîn 36/38; ez-Zuhruf 43/9; et-Tahrîm 66/3). Yanında başka bir isim olmadan kullanıldığında bir çeşit fiil fonksiyonu icra ederek mef'ul de almıştır: "Allah müttakileri bilendir" (Âl-i İmrân 3/115); "O, gönüllerin sırlarını bilendir" (el-Enfâl 8/43) gibi.

Meşhur esmâ-i hüsnâ hadisinde yer almamakla birlikte Kur'an'da Allah'a nisbet edilen, ilm kökünden türemiş üç sıfat daha vardır: âlim, a'lem, allâm.

"Bilen" mânasındaki **âlim** (العالم) ve "çok bilen, yegâne bilen" anlamındaki **allâm** (العلام), tamlama halinde, birincisi **gayb** kelimesine, ikincisi ise **guyûb**a muzaf olarak kullanılmış, tek başlarına birer isim gibi Cenâb-ı Hakk'a nisbet edilmemişlerdir. Bundan dolayı "yâ âlim", "yâ allâm", "yâ allâme" tarzında bir hitabın Allah Teâlâ için kullanılması tasvip edilmemiştir. "Daha iyi bilen" mânasındaki **a'lem** (أعلم) ise Kur'an'da harf-i ta'rifsiz olarak yer almış ve ekseriya fiil fonksiyonu icra ederek mef'ul almıştır. A'lem, dil bilgisi bakımından mukayese bildiriyorsa da Allah'a nisbet edildiği âyetlerde öbür taraf zikredilmez. Bu sebeple a'lemi mutlak mübalağa değerinde kabul ederek "yegâne bilen" tarzında mânalandırmak daha uygun olur.

Kur'ân-ı Kerîm'de ilm kökünden türetilmiş olan **ta'lîm** fiili Allah'a nisbet edilmekle birlikte (meselâ bk. el-Bakara 2/31-32), Fahreddin er-Râzî'nin rivayetine göre "yâ muallim" tarzında bir hitabın Allah için kullanılamayacağı konusunda ittifak vardır.

BİBLİYOGRAFYA :

Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "ʿilm" md.; İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, "ʿilm" md.; Beyhakī, *el-Esmâʾ ve'ṣ-ṣıfât*, s. 20-21, 45; Gazzâlî, *el-Maḳṣadü'l-esnâ*, s. 61-62; Fahreddin er-Râzî, *Levâmiʿu'l-beyyinât*, s. 230-234; Suat Yıldırım, *Kur'ân'da Ulûhiyyet*, İstanbul 1987, s. 145-149.

 Suat Yıldırım

ÂLİM

(bk. ALÎM).

el-ÂLİM ve'l-MÜTEALLİM

(العالم والمتعلم)

İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) **akaide dair risâlelerinden biri.**

İmâm-ı Âzam'ın talebelerinden Ebû Mukātil Hafs b. Selm'in rivayet ettiği ve bazı müsteşriklerin İmâm-ı Âzam'a ait olmadığını ileri sürdükleri bu risâle Mâtürîdî, İbnü'n-Nedîm, İbn Fûrek, İsferâyînî, Ali b. Muhammed el-Pezdevî, Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, Abdülazîz el-Buhârî ve Bezzâzî gibi birçok âlim tarafından Ebû Hanîfe'ye nisbet edilir. Kâtib Çelebi, İsmâil Paşa, Carl Brockelmann ve Fuat Sezgin de bu görüşe katılırlar. Ebû Hanîfe'nin diğer risâleleriyle birlikte *el-ʿÂlim ve'l-müteʿallim*'i de metinlerin asıllarını değiştirmeden kelâm kitaplarındaki tertibe göre düzenleyip şerheden Beyâzîzâde Ahmed Efendi, adı geçen risâlede yer alan birçok meseleyi, Necmeddin Ömer en-Nesefî, Bezzâzî (Kerderî) ve Hârizmî'nin Ebû Hanîfe hakkında yazdıkları menâkıb kitaplarında kendisine nisbet ederek zikrettiklerini nakleder (bk. *İşârâtü'l-merâm*, s. 22). Hatîb el-Bağdâdî, adlarını belirtmemekle birlikte İmâm-ı Âzam'ın bazı eserler telif ettiğini bildirir (bk. *Târîḫu Baġdâd*, XIII, 338, 342). Bezzâzî, Taşköprizâde ve Zebîdî bunu teyit ederek, Ebû Hanîfe'yi kendi mezheplerinden göstermeye çalışan Mu'tezile'nin ona ait hiçbir eser bulunmadığını, *el-ʿÂlim ve'l-müteʿallim* ile diğer dört risâlenin Ebû Hanîfe el-Buhârî'ye ait olduğunu öne sürdüklerini, bunu da sözü edilen eserlerin kendi mezheplerine zıt görüşler ihtiva ettiği için yaptıklarını kaydederler. Eserin Ebû Hanîfe'ye nisbet edilmesi konusunda sadece Zehebî farklı bir görüş nakleder ve Ahmed b. Ali es-Süleymânî'nin, Ebû Mukātil Hafs b. Selm'den *el-ʿÂlim ve'l-müteʿallim* adlı eserin sahibi olarak söz ettiğini zikreder (bk. *Mîzânü'l-iʿtidâl*, I, 558). Müsteşrik Schacht, Zehebî'nin naklettiği bu bilgiye eklediği bazı delillere dayanarak *el-ʿÂlim ve'l-müteʿallim*'in Ebû Hanîfe'ye nisbet edilmesinin yanlış olduğunu öne sürer (bk. *Oriens*, XVII, 96-102). W. Madelung da bu görüşe katılır (bk. *St.I*, XXXII, 233). Schacht'ın dayandığı deliller şunlardır: **1.** Eserin başında yer alan isnad zinciri, bu risâlenin Ebû Hanîfe'ye ait olmasını imkânsız kılar. Çünkü bu rivayet zinciri, İbn Kādı'l-asker olarak bilinen ve 651'de (1253) ölen Ali b. Halîl ile başlayıp dört nesil râvi ile Mâtürîdî'ye (ö. 333/944) ulaşır. Aradaki 318 yılın beş nesil râvi ile kapanması ise imkânsızdır. **2.** Eserde yer alan soru ve cevaplar aynı üslûbu taşır. Bundan dolayı bir talebesinin sorularına verdiği cevaplardan oluştuğu söylenen eser Ebû Hanîfe'ye ait olamaz. **3.** Eserin mukaddimesindeki üslûp ve ifade Ebû Hanîfe döneminde kullanılan üslûba benzememektedir. **4.** Eserde muhtelif itikadî mezhepler arasında cereyan eden tartışmalar yer almaktadır. Halbuki bunlar Ebû Hanîfe'nin yaşadığı dönemde mevcut değildi. Bu husus onun hicrî II. asrın ikinci yarısından itibaren yazılmış olabileceğini gösterir. **5.** Eserin üslûbu ile Ebû Hanîfe'ye nisbet edilen *el-Fıkhu'l-ebsaṭ* ve *er-Risâle*'nin üslûbu tamamen farklıdır.

Schacht'ın ileri sürdüğü bu görüşler eserin Ebû Hanîfe'ye ait olmasını imkânsız kılmaz. Çünkü beş nesil râvinin 318 yılı kapsaması mümkündür. Nitekim 911'de (1505) vefat eden Süyûtî'nin âlî isnadları on bir râvili olup her bir râvi nesli ortalama seksen iki yılı kapatırken yukarıda söz konusu edilen isnad zincirinde bu rakam altmış üç yıla düşer. Ayrıca Mâtürîdî'ye ait olduğu şüphe götürmeyen *Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân*'da bizzat Mâtürîdî *el-ʿÂlim ve'l-müteʿallim*'i Ebû Hanîfe'ye nisbet etmektedir (vr. 828[b]). Soru ve cevapların aynı üslûbu taşıması eserin Ebû Hanîfe'ye ait olmadığını değil, sadece soru ve cevapların aynı müellifin kaleminden çıktığını ortaya koyar. Zira talebelerin hocalarına ait takrirleri yazıya geçirip rivayet etmeleri ilk dönemlerin bir özelliğidir. Eserin baş tarafında (hutbesinde) bulunan kelime ve ifadelerin ilk devirlere ait olmadığı iddiası, İbn Fûrek'in bu konudaki değerlendirmesi ile çelişir durumdadır. Zira İbn Fûrek bu hutbeyi eserin Ebû Hanîfe'ye ait olmasının açık bir delili sayarak böyle bir hutbeyi ancak onun gibi büyük bir imamın yazabileceğini ifade eder (bk. *Şerḥu'l-ʿÂlim ve'l-müteʿallim*, 160[b]). Eserde yer alan tartışmaların hicrî II. yüzyılın ikinci yarısından itibaren ortaya çıkan konular üzerinde olabileceği iddiası ise herhangi bir temele dayanmamaktadır. Çünkü mezhep tartışmaları hicrî I. asrın sonu ile II. asrın başlarında çok canlı bir şekilde mevcuttu. Hatta itikadî mezhep tartışmalarının aşırı de-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

receye varmasından rahatsız olan İmâm-ı Âzam'ın olabildiğince bunlardan uzak kalmaya çalıştığı bilinmektedir (bk. Taşköprizâde, II, 154). Ayrıca, ona ait oldukları kabul edilen *el-Fıḳhu'l-ebsaṭ* ve *er-Risâle* ile *el-ᶜÂlim ve'l-müteᶜallim*'in üslûpları arasında değişik müellifler tarafından yazıldıklarını gösterecek derecede bâriz bir farklılık da yoktur. Her üçünde yer alan görüşler ise birbirini destekleyici ve tamamlayıcı mahiyettedir. Bunun yanında, eserde geçen **ircâ** kelimesinden hareketle Schacht'ın *el-ᶜÂlim ve'l-müteᶜallim*'i Mürcie'nin ilk kaynaklarından sayması ve müellifinin kendi zümresine Mürcie adını verdiğini öne sürmesi de doğru değildir. Zira müellif ircâ kelimesini, "büyük günah işleyenin dinden çıkmadığını ve küfre girmediğini ummak" anlamında kullanmıştır. İddia edildiği gibi o bu terimi, mezhepler tarihindeki yaygın mânasıyla, büyük günahın işleyene zarar vermeyeceği (bk. Şehristânî, I, 139) anlamında kullanıp kendi zümresine de Mürcie adını vermiş değildir. Buna göre, Schacht'ın delillerine dayanarak tevâtür derecesine varan bir rivayeti reddetmek ve *el-ᶜÂlim ve'l-müteᶜallim*'in Ebû Hanîfe'ye ait olmadığını söylemek mümkün değildir.

Bazı yazmalarda kaydedildiğine göre Hafs b. Selm'in, diğer bazı yazmalara göre ise Ebû Mutî' el-Belhî'nin, hocası Ebû Hanîfe'ye sorduğu soruların cevaplarından oluşan risâle, adını diyalogda kullanılan **el-âlim** (hoca) ve **el-müteallim** (öğrenci) kelimelerinden alır. Bazı müellifler eserdeki soru ve cevapların Ebû Hanîfe tarafından düzenlendiğini ileri sürüyorsa da gerçekte her ikisinin de onun takrirlerini yazan talebelerinden birinin kaleminden çıkmış olması kuvvetle muhtemeldir.

Risâle kırk üç soru ve cevaptan meydana gelmiştir. İtikad konularında kendisine sorulan bazı sorulara cevap veremediğini, ancak doğru olduğuna inandığı iman esaslarını savunamamakla birlikte bunları terketmediğini, bu sebeple hak mezhebin temel prensiplerini öğrenmek ihtiyacında olduğunu açıklayan müteallime, ilim öğrenmenin önemi ve ilimle birlikte amel-i sâlih işlemenin üstünlüğü anlatılarak risâleye başlanır. Daha sonra, sosyal ve kültürel şartların değişmesi sebebiyle, ashabın araştırmaya girmediği itikadî konuları incelemenin kaçınılmaz olduğu, ortada dolaşan görüşlerin hak ve bâtıl olanlarını birbirinden kesin çizgilerle ayırmanın ve bir taraftan hak mezhebi benimserken diğer taraftan da Şîa, Havâric ve Mürcie'ye ait görüşlerin yanlışlığına hükmetmenin gerekli olduğu, zira bunların öne sürdükleri naklî delillerin iddialarını ispatlayıcı nitelikte olmadığı, Hz. Peygamber'in insanları fırkalara ayırmak için değil birleştirmek için gönderildiği ifade edilir.

Ardından, sorulan sorulara verilen cevaplarda amelden ayrı olan imanın, netice itibariyle hepsi de aynı mânaya gelen "tasdik", "mârifet", "yakîn", "ikrar" ve "İslâm" unsarlarından ibaret olduğu, peygamberlerle melekler de dahil olmak üzere müminlerin imanları arasında mahiyet bakımından bir fark bulunmadığı belirtilir ve meseleleri kıyasla çözmenin önemine işaret edilerek **kebîre*** konusuna geçilir. Burada şirkin dışında bütün günahların bağışlanabileceğine, ancak kebîreye nisbetle küçük günahların daha kolay affedilebileceğine, bütün günahlar için tövbe etmenin gereğine, günahkâr müminlerin Allah düşmanı kabul edilemeyeceğine, zira günahın inkârdan değil ihmal, şehvet duygusu, tövbeden sonra affedilme ümidi gibi beşerî zaaflardan kaynaklandığına temas edilerek küfrün mânası açıklanır ve sınırı çizilir. Hz. Muhammed'in peygamberliğini reddetmek, Allah'a evlât nisbet etmek, inkâr ve **tekzip*** ifadeleri kullanmak, kâfirlere ait dinî kıyafetleri giymek, nimetlerin Allah'tan olduğunu inkâr etmek, dinin herhangi bir esasını reddetmek, bütün hadiselerin gerçek sebebinin Allah olduğuna inanmamak küfre girmenin sebepleri ve küfür alâmetleri olarak sayılırken dil ile ikrar edip kalp ile inkâr etmenin münafıklık olduğu kabul edilir. Allah'ın varlığını ve Hz. Muhammed'in nübüvvetini dil ile ikrar etmek, kıbleye yönelmek, camiye gitmek ve İslâmî kıyafet giymek de imanın alâmetleri arasında zikredilir. Ayrıca bir mümine kâfir diyenin kâfir değil yalancı kabul edilmesinin gerektiğine işaret edilir. Risâlenin daha sonraki kısmında Hz. Peygamber'in cennetle müjdelediklerinin cennete gidecekleri, müşriklerin ise cehenneme gireceklerі, bunların dışında kalan ehl-i tevhîdin doğrudan cennete girmesi konusunda kesin bir hüküm vermeksizin hem af ümidi hem de azap korkusunun bahis konusu olduğu belirtilir. Havâric'in **tekfir*** konusunda delil olarak öne sürdüğü bazı hadislerin sahih olamayacağı ifade edilir. Çünkü bu tür rivayetler, bir kebîre olan zina fiilini işleyen müminlerden bu fiilleri sonunda da "mümin" vasfını kaldırmayan Kur'an âyetleriyle (bk. en-Nûr 24/2) çelişmektedir. Allah'ın peygamberler vasıtasıyla değil, peygamberliğin Allah'ın bildirmesi yoluyla bilindiğine de temas eden risâle iman, amel ve küfürle ilgili diğer bazı hususların açıklanmasıyla sona erer.

el-ᶜÂlim ve'l-müteᶜallim, kelâm ilminin bazı mühim meselelerini vazedip bunları Ehl-i sünnet'e göre açıklayan ilk eserlerden sayılır. En önemli özelliklerinden biri, iman esaslarını açıklamakta kıyası kullanması ve zihnî kavramları müşahhas hale getirerek bunları herkesin anlayacağı bir üslûpla ifade etmesidir.

Risâle orta boy otuz dört sayfa olup İstanbul'da (ts.), Haydarâbâd'da (1349) ve M. Zâhid Kevserî tarafından Kahire'de (1949) yayımlanmıştır. Muhammed Revvâs Kal'acî ile Abdülvehhâb el-Hindî en-Nedvî eseri tahkik ederek neşretmişlerdir (Halep 1972). Ayrıca Mustafa Öz'ün Türkçe tercümesiyle birlikte de basılmıştır (İstanbul 1981).

Beyâzîzâde Ahmed Efendi'nin *İşârâtü'l-merâm*'ından başka, bilindiği kadarıyla, müstakil olarak yapılan tek şerhi İbn Fûrek'e aittir. İbn Fûrek, dinde müslümanların imamı kabul ettiği Ebû Hanîfe'ye nisbet edilen *el-ᶜÂlim ve'l-müteᶜallim*'in kendisine hasen isnadla ulaştığını, muhtevasından büyük bir âlime ait olduğunun anlaşıldığını, akaid problemlerini delilleriyle açıkladığını, baş tarafında yer alan ve Allah'ın sıfatlarıyla ilgili olan girişin Ebû Hanîfe'nin tevhid ilminde diğer imamlara karşı olan üstünlüğünü gösterdiğini belirtmiş ve çok kısa olan bu girişi uzun uzadıya şerhetmiştir. Burada Mu'tezile, Cehmiyye, felâsife ve Bâtıniyye'nin **sıfat*** telakkilerini aklî ve naklî delillerle reddetmiş, Allah'ın tenzîhî sıfatları üzerinde önemle durmuş ve her iki grup sıfatın ihtiva ettiği mânalara değinmiştir. Söz konusu görüşlere yapılmış veya yapılması muhtemel itirazları da zikredip cevaplandırmıştır. İbn Fûrek "el-âlim" ve "el-müteallim" kelimelerinin, kelâm ilminde çok kullanılan "Eğer biri itiraz ederse ona şöyle cevap verilir" (فان قيل... يقال له...) şeklindeki telif tarzına tekabül ettiğini söyler ve böylece eserdeki soru-cevapların İmâm-ı Âzam tarafından kaleme alındığına işaret ederek mukaddimeden sonra esas metnin şerhine geçer. Burada taklidin reddi, **nazar*** ve tefekkürün lüzumu, kelâm ilmiyle uğraşmanın önemi, imanın tarifi, mahiyeti, rükünleri, mârifet ve amelle ilişkisi, hak ve bâtılın birbirinden ayırt edilmesi , İman-İslâm

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

ayırımı, dinin tarifi ve mânaları, şeriatlarda nesih meselesi, imanda derece farkları, sevginin itaat ve isyanla alâkası, Hz. Muhammed'in peygamberliğini kabul etmedikçe imanın gerçekleşmeyeceği, peygamberlere karşı işlenecek suçların hükmü, kebîre sahibinin durumu, iman ve küfrün sınırları, kimlere kâfir denilebileceği, münafıklığın gerçek mânası, kebîrenin amel-i sâlih üzerindeki tesirleri (ihbât), kulların fiilleri ile Allah'ın sıfatları arasındaki münasebet gibi konulara yer verir. Her konuda değişik mezheplerin görüşlerini delilleriyle birlikte tahlil edip tenkide tâbi tutan İbn Fûrek, şerhin sonunda, kitabın başından sonuna kadar yaptığı açıklamalarla, İmâm-ı Âzam'a iftira ederek onu kendi mezheplerinden göstermek isteyen Mu'tezile, Havâric, Kaderiyye ve Kerrâmiyye gibi bid'at fırkalarının iddialarını çürüttüğünü, böylece İmâm-ı Âzam'ın mezhebine bağlı olan Ehl-i sünnet mensuplarını uyarmak istediğini bildirir. Orta boy altmış altı varak olan şerhin bilinen tek nüshası Murad Molla Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (nr. 1827).

BİBLİYOGRAFYA :

Ebû Hanîfe, *el-ʿÂlim ve'l-müteʿallim*, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 5392; Âşir Efendi, nr. 412/2; Yenicami, nr. 1190/8; Mâtürîdî, *Teʾvîlât*, Üsküdar Selim Ağa Ktp., nr. 40, vr. 828ᵇ; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 256; İbn Fûrek, *Şerḥu'l-ʿÂlim ve'l-müteʿallim*, Murat Molla Ktp., nr. 1827, vr. 159ᵇ, 160ᵇ; Hatîb, *Târîḫu Baġdâd*, XIII, 338, 342; İsferâyînî, *et-Tebṣîr*, s. 113; Pezdevî, *el-Uṣûl* (*Keşfü'l-esrâr* içinde), İstanbul 1308, I, 8; Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, *Uṣûlü'd-dîn* (nşr. Hans Peter Linss), Kahire 1383/1963, s. 4; Şehristânî, *el-Milel* (Kîlânî), I, 139; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, İstanbul 1308, I, 8; Zehebî, *Mîzânü'l-iʿtidâl*, I, 558; Bezzâzî, *Menâḳıbü Ebî Ḥanîfe*, Beyrut 1401/1981, s. 122; Süyûtî, *Tedrîbü'r-râvî*, s. 360; Taşköprizâde, *Miftâḥu's-saʿâde*, II, 154-159; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, *İşârâtü'l-merâm* (nşr. Yûsuf Abdürrezzâk), Kahire 1369/1949, s. 21-23; M. Zâhid Kevserî, "Kelime ʿan İşârâti'l-merâm", *a.e.*, Mukaddime, s. 6; Zebîdî, *İtḥâfü's-sâde*, II, 13-14; *Keşfü'ẓ-ẓunûn*, II, 1437; *Hediyyetü'l-ʿârifîn*, II, 495; M. Ebû Zehre, *Ebû Ḥanîfe*, Kahire 1366/1947, s. 167, 182-183; Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 287; Sezgin, *GAS*, I, 418; İnâyetullah İblâğ, *Ebû Ḥanîfe el-Mütekellim*, [baskı yeri yok] 1390/1971, s. 111; Müneccid, *Muʿcem*, IV, 48; M. Revvâs Kal'acî, *Mevsûʿatü fıḳhi ʿAlî b. Ebî Ṭâlib*, Dımaşk 1403/1983, s. 650; J. Schacht, "An early Murdjiʾite treatise: The Kitāb al-ʿÂlim wal-Mutaʿallim", *Oriens*, XVII, Leiden 1964, s. 96-102; a.mlf., "Abū Ḥanīfa al-Nuʿmān", EI_2 (Fr.), I, 127; W. Madelung, "Early Sunnī Doctrine Concerning Faith as Reflected in the Kitāb al-Īmān of Abū ʿUbayd al-Qāsım b. Sallām (d. 224/839)", *St.I*, XXXII (1970), s. 233.

 YUSUF ŞEVKİ YAVUZ

ÂLİMCAN BARUDÎ

(1857-1921)

Rusya müslümanları müftüsü, eğitimci, gazeteci ve Nakşî şeyhi.

Kazan vilâyetinin Barudi (bugünkü Tatar Özerk Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti'nin Porhnaya Sloboda) yöresinde doğdu. Babası tüccar Muhammedcan Bünyaminoğlu, annesi Bîbî Fahrünnisâ Hanım'dır. İlk öğrenimini İdil-Ural'da Mûsâ Cârullah Bigi, Zâhir Bigi, Hâdî ve Sadri Maksudi (Arsal) gibi devrin ileri gelenlerinin de okuduğu Gölboyu Medresesi'nde, yüksek tahsilini ise yedi yıl kaldığı Buhara'da yaptı. Cemâleddîn-i Efgānî, Muhammed Abduh, Şehâbeddîn-i Mercânî gibi müslüman fikir önderlerinin tesirinde kalarak eğitim işlerine önem verdi. 1884'te açtığı "usûl-i cedîd" okuluyla, Rusya müslümanlarının eğitim ve kültür seviyelerinin yükseltilmesi çalışmalarında başarı kazanmış olan Gaspıralı İsmâil Bey'in yolunda yürüyerek yeni usullerle eğitim yapmak üzere Muhammediyye Medresesi'ni kurdu (1901). Kazan Türkleri'nin olduğu kadar bütün Rusya müslümanlarının uyanış hareketlerinde büyük payı bulunan ve devrin en ileri eğitici kadrosuyla her bakımdan en iyi eğitim kuruluşu olarak tanınan, ibtidâî, rüşdiye, idâdî ve âliye kısmı olmak üzere eğitimin her kademesine sahip bu müessesede idarecilik ve hocalık yaptı. İslâmî ilimlerin Arapça yanında Türkçe olarak da okutulmasının öğrencilerin yetişmesi bakımından daha faydalı olacağı kanaatinde olduğundan, çoğu medresedeki derslerde okutulmak üzere *Ezkârü's-salât, Bed'ü'l-maârif, Muâmelât-ı Dîniyye* gibi eserler yazdı.

Âlimcan Barudî bu faaliyetlerinin yanında İdil-Ural'daki siyasî ve sosyal hareketlere de etkili bir şekilde katıldı. Rusya müslümanlarının tertip etmiş olduğu ikinci (13-23 Ocak 1906) ve üçüncü (16-21 Ağustos 1906) kongrelerde faal rol oynadı. Bilhassa üçüncü toplantıda dinî-ruhanî müesseselerin ıslahı konusunda kurulan komisyona başkanlık yaptı. Ayrıca *ed-Dîn ve'l-edeb* adıyla "usûl-i cedîd"ciler safında yayın yapan, en uzun örnürlü dergilerden biri olma özelliğine de sahip bulunan bir mecmua çıkardı (1906). Ancak bütün bu çalışmaları Rus makamlarını tedirgin ettiğinden ve yenileşme hareketlerini benimsemeyen bir kısım "usûl-i kadîm"cilerin de tesiriyle iki yıl müddetle kuzeydeki Vologda bölgesine sürgün edildi (1908).

Âlimcan Barudî, Rusya'da 1917 Şubat ihtilâlinden sonra ortaya çıkan geçici hürriyet havasından faydalanmak isteyen müslüman Türk unsurların 1-11 Mayıs arasında Moskova'da tertip ettiği Bütün Rusya Müslümanları Kurultayı'na katıldı. Burada İç Rusya, Sibirya ve Kazakistan müslümanlarının dinî işlerini yürütmek için yapılan müftülük seçiminde en fazla oyu alarak "Rusya Müslümanları Müftüsü" seçildi. Onun bu kurultaydaki dikkat çekici faaliyetlerinden biri de, sert münakaşalara sebep olan kadın hakları konusunda Mûsâ Cârullah ile birlikte, kadınların hayatın her safhasında erkeklerle eşit haklara sahip olduğu fikrinin kadınlar lehine çözülmesini temin etmesidir. Ancak karar, böyle bir uygulamanın şeriata uygun olmadığını ileri süren büyük ekseriyetin şiddetli protestoları sebebiyle bir tavsiye mahiyetinde kalmıştır. Âlimcan Barudî daha sonra Ufa'da kurulan İç Rusya ve Sibirya Türk-Tatarları'nın Millî Meclisi'nde bulunmuş, bolşeviklerin iktidarı ele geçirmelerinden sonra da bir müddet görevine devam ederek bu yıllarda müslümanların haklarının korunması yolunda çalışmalar yapmıştır. Bu maksatla, 1918 Ağustosuna kadar Moskova'da elçi olarak bulunan Galip Kemâlî Söylemezoğlu ile çeşitli görüşmeler yaparak Osmanlı hükümetinin Rusya'da yaşayan müslüman Türkler'le ilgilenmesini ve haklarını korumada kendilerine yardımda bulunmasını temine çalışmıştır. Fakat faaliyetlerinden dolayı bir müddet sonra bolşeviklerce tutuklanarak birkaç ay hapsedildikten sonra serbest bırakıldı. O yıllarda Rusya'da ortaya çıkan kıtlık ve açlık yüzünden zor günler geçiren Âlimcan Barudî Moskova'da vefat etti.

Aynı zamanda bir Nakşî şeyhi olan Âlimcan Barudî "usûl-i cedîd" hareketinin eğitime uygulanmasında, yenilikçi fikirlerin Rusya müslümanları arasında yayılmasında ve bu yolla müslümanların şuurlanması, fikrî ve kültürel seviyelerinin yükseltilmesinde ilmî şahsiyetinin yanında, bilhassa tasavvufî kişiliği ile mühim tesirler icra etmiştir. Fakat "cedidciler" safında yer almakla birlikte, İslâm birliğini zayıflatacağı inancıyla milliyetçilik gibi, dinî ve millî hayata zarar vereceği için Batıcılık akımlarına da taraftar olmamış, yazdığı eserlerde ve mecmuasında benimsediği bu fikirleri savunmuştur. Âlimcan Barudî, İslâm dünyasının o zamanki kültür merkezleri olan İstanbul, Şam, Mekke, Medine ve Kahire'de bulunmuş ve buralardaki tanın-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

mış ilim adamlarıyla görüşmüştür. Onun bir başka özelliği de A. Battal Taymas, Z. Velidi Togan ve Abdülkadir İnan gibi ilim adamlarının da faydalandığı çok zengin ve kıymetli yazmalara sahip özel bir kütüphane kurmuş olmasıdır.

Öğretimin Türkçe yapılması fikrinde olduğundan birçok ders kitabı yazmış ve bunlar devrin mekteplerinde okutulmuştur. Bunlar arasında en önemlisi kabul edilen *Maârif-i İslâmiyye* adlı eseri, kaleme alındığı 1890 yılından başlayarak defalarca basılmış, Rusya müslümanlarının uyanış hareketlerinde önemli tesirler yapmıştır. "*ed-Dîn ve'l-edeb* namında ayda iki mertebe neşredilir mecelle-i İslâmiyyedir" başlığıyla 1324 (1906) yılında Kazan'da yayımlamaya başladığı ve kaydedildiğine göre 1917 yılına kadar yayımını sürdüren onbeş günlük mecmuası (Hakkı Tarık Us Ktp., nr. 137; İÜ Edebiyat Fakültesi Türkiyat Araştırmaları Merkezi Ktp., nr. 955), devrin en uzun ömürlü neşir organlarından biri olduğu kadar mutedil yenilikçi fikirlerin de temsilcisi durumundaydı.

BİBLİYOGRAFYA :

Abdullah Battal Taymas, *Kazanlı Türk Meşhurlarından III: Âlimcan Barudî*, İstanbul 1958; a.mlf., *Kazan Türkleri*, Ankara 1966, s. 183, 188; Zeki Velidî Togan, *Hatıralar*, İstanbul 1969, s. 312-313; Akdes Nimet Kurat, *Türkiye ve Rusya*, Ankara 1970, s. 421-426; Nadir Devlet, *Rusya Türklerinin Millî Mücadele Tarihi (1905-1917)*, Ankara 1985, s. 34-38, 95-101, 104, 120, 125, 163, 281-283; C. Validov, *Oçerk İstorii Obrazovannosti i Literaturi Tatar*, Oxford 1986; Hasan Duman, *Katalog*, s. 89; Abdülkadir İnan, "Âlimcan", *İTA*, I, 332.



NADİR DEVLET

ÂLİMİYYE

(العالمية)

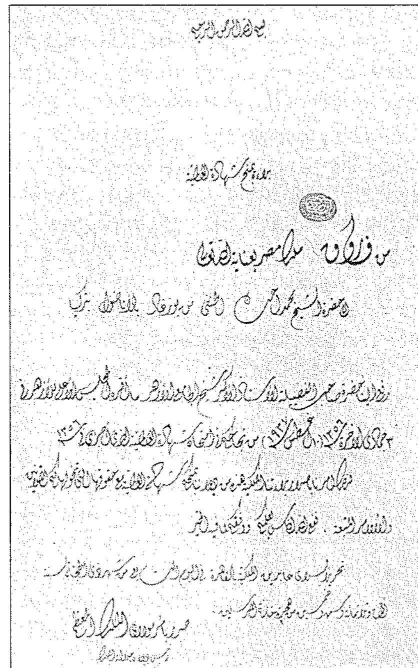
Ezher Üniversitesi'nin yüksek öğrenimi bitiren öğrencilerine verdiği en yüksek ilmî icâzet veya diploma.

Bu terimin ifade ettiği mânalar, XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Ezher'deki eğitim düzenlemeleriyle beraber değişmiştir.

361'de (972), Fâtımî Halifesi Muiz-Lidînillâh'ın kumandanı Cevher Sıkıllî tarafından bir İslâmî ilim merkezi olarak kurulan Ezher'de verilen icâzetlerle ilgili Fâtımî ve Eyyûbî devirlerine ait elimizde bilgi yoktur. Kalkaşendî'nin *Ṣubḥu'l-aʿşâ* adlı eserinde, Ezher'in parlak dönemi sayılan Memlükler zamanında verilen değişik icâzetnâmelerden örnekler bulunmaktadır. Bunlar çeşitli ilimlerin ve kitapların rivayet ve tedrisi, ayrıca fetva ile ilgili icâzetnâmelerdir.

Ezher, Ortaçağ'da İslâm âleminin çeşitli merkezlerindeki diğer İslâmî eğitim kurumları gibi, talebelerine ilmî icâzet vermeyi hocalara bırakmıştı. Hoca talebesinde tam bir yeterlilik gördüğü ve okuduğu kitabın konularında tam mânasıyla nüfuz sahibi olduğunu anladığı zaman ona icâzet verirdi. Öğrenci bir ilim dalında icâzet alırken diğer bir ilim dalında da yeterlilik ve ilmî güç kazanıncaya kadar eğitime devam ederdi. Böylece kendisine icâzet verilen konuda müderris, henüz icâzet alamadığı konuda ise talebe olurdu. Kendisinde ilmî yeterlilik görüldüğü takdirde birden fazla hocadan, birden fazla icâzet alması da mümkündü.

Ezher'in talebelerine verdiği en yüksek diploma olarak kabul edilen âlimiyye diplomasının alınma şekli, zaman zaman kanun değişiklikleriyle belirlenmiştir. Bu konudaki ilk kanun, Hidiv İsmâil Paşa ve Ezher şeyhi Muhammed el-Abbas zamanında 1872'de çıkarılmıştır. Ancak âlimiyye teriminin ilk defa ne zaman kullanıldığı hakkında kesin bilgi olmadığı için bu tarih onun resmiyet kazandığı ilk tarih sayılabilir. Bu kanunla, Ezher'de ders verebilmek için âlimiyye diplomasını almak şart koşulmuş ve bu diploma üç dereceye ayrılmıştır. Kanun, okunacak dersleri on bir ders olarak belirlediği için "on bir kanunu" olarak tanındı. Bu dersler şunlardı: Tefsir, hadis, tevhid, usul, fıkıh, nahiv, sarf, meânî, beyân, bedî ve mantık. Kanunun getirdiği en önemli değişiklik, ilmî icâzetin hidiv veya onun vekili tarafından resmî mühürle mühürlenerek "buyruldu" şeklinde çıkmaya başlamasıydı. Bu şekilde âlimiyyenin verilmesi bir hocaya veya hocalara bırakılmıyor, talebenin durumunun tayin edilmesi, Ezher şeyhinin başkanlığında altı hocadan oluşan bir jüri huzurunda verilecek bir imtihana bağlanıyor ve böylece öğrenci devlet tarafından onaylanmış resmî âlimiyye diploması sahibi oluyordu. 1895'te çıkan başka bir kanun Ezher eğitimini süre açısından da sınırlayarak âlimiyye almayı iki merhaleye ayırdı: **Ehliyye** (ehliyet) diploması verilen sekiz yıllık birinci merhale, ehliyye diploması olanlar için âlimiyye diploması verilen dört yıllık ikinci merhale. İkinci merhaleyi tamamlayıp Ezher'de on iki yılını dolduran talebe, Ezher şeyhinin başkanlığında altı kişilik âlimler heyeti tarafından imtihan edilir, başarılı olduğu takdirde âlimiyye diploması alır ve önceki kanunda olduğu gibi derecesi belirtilirdi.



Mısır Kralı Fâruk adına Yozgatlı müderris Mehmed İhsan'a 1356 (1937) yılında verilen âlimiyye diploması ile ilgili kralın mührünü taşıyan berat

1896'da, Şeyh Muhammed Abduh'un Ezher'in geliştirilmesi ve çağa ayak uydurmasının sağlanması maksadıyla yaptığı çağrı üzerine çıkarılan kanuna göre, ehliyye diploması alabilmek için en az sekiz bilim dalında tahsil görmek ve en az sekiz yıl devam etmek lâzım gelirken âlimiyye derecesini elde edebilmek için en az on altı yıl okumak gerekiyordu. Bu iki diplomanın imtihan jürilerinin başkanlığını Ezher şeyhi yapar, ehliyye jürisi üç, âlimiyye jürisi altı âlimden oluşurdu. Ehliyye diplomasında Ezher şeyhinin imzasıyla yetinilir, âlimiyyede ise ayrıca hidivin mühür veya imzası bulunur ve derecesini belirten buyruldu çıkarılırdı. Ehliyye diploması alanlar imamlık, hatiplik, vâizlik yapma ve camilerde ders okutma; âlimiyye diplomasını alanlar ise Ezher'de müderris olma ve devlet dairelerinde üst kademelerde görev alma hakkını kazanırlardı.

1908'de çıkan yeni bir kanunla Ezher'deki eğitim ilk, orta ve yüksek olmak üzere dörder yıllık üç kademeye, ders programları da dinî ilimler, Arap dil ilimleri, matematik ilimleri olmak üzere üç dala ayrıldı; 1911'de de tekrar yeni düzenlemeler yapıldı.

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

1923, 1925 ve 1927 yıllarında çıkarılan kanunlarla Ezher'de eğitim süreleri yeniden düzenlendi. 1930'da çıkarılan kanunla da orta öğretim kurumları yüksek öğretim kurumlarından ayrılarak Batı üniversiteleri tarzında İlâhiyat (Külliyyetü usûli'd-dîn), Fıkıh ve İslâm Hukuku (Külliyyetü'ş-şerîa), Arap Dili (Külliyyetü'l-lugati'l-Arabiyye) adı altında dört yıllık tahsil süreleri olan üç fakülte kuruldu. Bu fakültelerin mezuniyet diplomalarına **âliyye** (عالية) denildi. Bunu kazananlara Ezher'in idarî bölümlerinde, orta eğitim enstitülerinde, camilerde hocalık, ayrıca imamlık, hatiplik ve nikâh memurluğu yapma hakkı verildi. Mezuniyet sonrası ihtisas, meslek (تخصص فى المهنة) ve bilim (تخصص فى المادة) kollarına ayrıldı ve meslekte (vaaz ve irşad, kadılık, fetva verme, avukatlık, orta seviyeli din ve genel eğitim kurumlarında öğretmenlik) ihtisaslarını bitirenlere "âlimiyye", bilimde (üç fakültenin ana bilim dallarından birinde) ihtisas yapanlara "âlimiyye maa lakab üstâz" derecesi verildi ve bu unvanı taşıyanlara fakültede ve ihtisas bölümlerinde müderrislik yapma hakkı tanındı.

1930'da çıkarılan kanunla Ezher şeyhinin başkanlığında Yüksek Ezher Meclisi kuruldu. Bu meclisin üyeliklerine Ezher şeyhinin vekili, Mısır müftüsü, üç fakültenin şeyhleri (dekanlar), Adalet, Evkaf, Maarif, Maliye bakanlıklarının müsteşarları, Ezher'in ileri gelen ulemâsından kralın seçeceği iki âlim, ayrıca Ezher'le ve dinî eğitimle ilgili iki kişi getirilmiştir. Bu yüksek meclis Ezher'in idaresi ve eğitimi konularında yasama ve yürütme yetkisine sahipti. Meclis ayrıca âlimiyye diplomasının imtihanlarında başarı kazananların diplomalarını alabilmeleri için, başkanı vasıtasıyla krala diploma beratları hususunda arzda bulunurdu.

1936 yılında çıkan kanun âlimiyye diplomasını daha ayrıntılı bir şekilde belirledi ve böylece Ezher'deki üç fakülte (Usûlü'd-dîn, Şeriat ve Arap Dili fakülteleri) mezuniyet sonrası ihtisaslarını tamamlayan öğrencilerine iki seviyede âlimiyye diploması vermeye başladı. Birincisi master derecesine tekabül eden tedris, kazâ, vaaz ve irşad icâzetli âlimiyye diploması (şehâdetü'l-âlimiyye maa'l-icâze), ikincisi doktora mukabili olan ve diplomayı alan kimseye **üstâz** unvanı veren, ayrıca fakültelerde ve ihtisas alanlarında ders verme yetkisi tanıyan diploma idi (şehâdetü'l-âlimiyye maa dereceti üstâz).

1961'de çıkarılan kanundan sonra, fakültelerin çeşitli bölümlerinde yüksek öğrenim gören kimselere ilmî pâyeler vermek üniversite kurulunun görevlerine dahil edildi. Diğer üniversitelerdeki doktora karşılığı olarak verilen âlimiyye diploması, Ezher'de artık çeşitli ihtisas dallarında da verilmeye başlandı. Ancak talebenin âlimiyye derecesine kaydedilmesi için Ezher fakültelerinin birinde ihtisas (master) yapması, yahut Mısır üniversitelerinin herhangi bir fakültesinden veya Ezher Üniversitesi tarafından tanınmış başka fakülte ya da enstitüden ona muadil bir diplomaya sahip olması gerekmekteydi. Âlimiyye diplomasının alınabilmesi için de "ilme yeni bir şeyler katan" ve iki yıldan az olmayan bir süre zarfında hazırlanan bir tezin sunulması ve biri tez danışmanı olmak üzere üç kişilik bir jüri önünde tartışıldıktan sonra kabul edilmesi usulü benimsendi.

Bugün Fen, Mühendislik, Ziraat, Tıp, Ticaret fakülteleri gibi Ezher'in 1961 reformundan sonra kurulan yeni fakültelerinde âlimiyye diploması (doktora) herhangi bir derece belirtmeksizin verilirken Arap Dili, İslâmî İlimler, Beşerî İlimler ile Dil ve Tercüme fakülteleri âlimiyye diplomasını birinci ve ikinci şeref mertebeleriyle vermektedir. Ayrıca **âlimiyyetü'l-gurebâ** adını taşıyan ve iki dünya savaşı arasında Mısırlı olmayan yabancı talebelere verildiği bilinen bir âlimiyye diploması daha vardır.

BİBLİYOGRAFYA :

Kalkaşendî, *Şubhu'l-a'şâ*, Kahire 1383/1963, IV, 322-327, 328-329; Abdülmüteâl es-Saîdî, *Târîhu'l-ıṣlâh fi'l-Ezher*, Kahire 1943; Soad Maher, *al-Azhar: Monument and Culture* (trc. Abdel Azız Afifi), Kahire 1967, s. 42; Ahmed Muhammed Avf, *el-Ezher fî elf 'âm*, Kahire 1970, s. 61, 87; B. Dodge, *al-Azhar: A Millennium of Muslim Learning*, Washington 1974, s. 132; *el-Ezherü'ş-şerîf fî 'îdihi'l-elfî*, Kahire 1403/1983, s. 82, 96, 99, 308-309; Abdülazîz M. eş-Şinnâvî, *el-Ezher: Câmi'an ve Câmi'aten*, Kahire 1983, I, 148-150; *el-Kâmûsü'l-İslâmî*, V, 31-32; K. Vollers, "Ezher", *İA*, IV, 440-442; "Ezher", *DMİ*, II, 73-74; J. Jomier, "al-Azhar", *EI²* (İng.), I, 817-818.

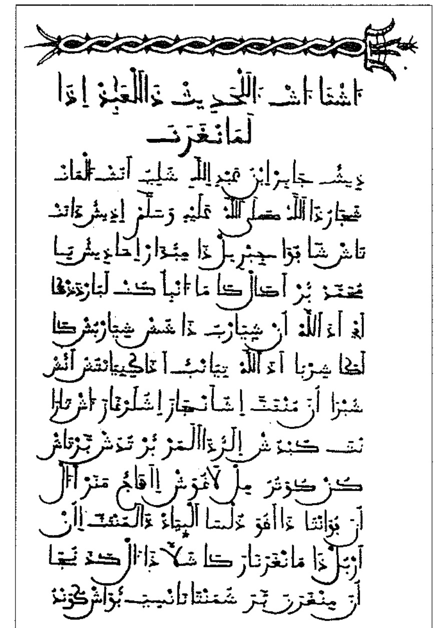

Ekmeleddin İhsanoğlu

ALJAMİA

Endülüs'te XVII. yüzyılın başlarına kadar konuşulan ve Arap harfleriyle yazılan İspanyol lehçesi.

Araplar, Endülüs Emevî Devleti'nin sınırları dışında kalan Kuzey İspanya'daki Galicia, Castilla, Aragon ve Catalunya gibi bölgelerde konuşulan İspanyol diyalektleri ile Portekizce'ye, genel anlamda "İspanyolca" yerine söylenmek üzere **el-acemiyye** (العجمية) "acemce" (yabancı dili) adını vermişlerdir. Doğuda da özellikle Farsça için kullanılan el-acemiyye kelimesi daha sonra **aljamia** şeklinde İspanyolca'ya girmiş ve bu defa İspanyollar'ın dışında kalan müslümanlarla yahudilerin ve Arap kültürünü benimsemiş İspanyollar'ın konuştukları, Arap, nâdiren de İbrânî harfleriyle yazılan melez İspanyol lehçesini adlandırmak için kullanılmıştır. Bu lehçenin, Endülüs'ün müslümanlar tarafından fethedilmesinden hemen sonra oluşmaya başladığı ve siyasî tarihe bağlı kalarak da farklı kesimlerde ve uzun sürede geliştiği görülmektedir. Aljamia'nın yazı dili haline gelmesi ve bir edebiyata (Aljamiado) sahip olması, tahminen XI. yüzyılda Arap alfabesinin kullanılmaya başlamasından sonradır. İslâmiyet'in yayıldığı Türk, İran, Afgan ve Hint topraklarında olduğu gibi İspanya'da da İslam kültürü yerleşirken yazı sisteminde değişiklik meydana gelmiş ve önce, İslâm dinini kabul eden İspanyollar (Müsâlime) ile bunlarla Arap baba, İspanyol annelerden doğan müslüman nesil (Muladies < Ar. müvelledûn "yeni nesil, melezler"), sonra İslâm dinini kabul etmedikleri halde İslâm kültürünü benimsemiş olan İspanyollar (Mozarab < Ar. müsta'rib "Araplaşmış") ve daha sonra da bölge bölge Arap siyasî üs-

Câbir b. Abdullah'ın rivayet ettiği bir hadisi açıklayan Aljamia ile yazılmış bir kitap sayfası



Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

tünlüğünün sona ermesini takip eden yıllarda, azınlık durumuna düşerek ana dilleri Arapça'yı unutan veya konuşmaları yasaklanan Araplar (Mudejar < Ar. müdeccen "uyum sağlamış, alışmış"), konuştukları Arapça karışık İspanyolca'yı Arap harfleriyle yazmaya başlamışlardır. Bunlara, İberik yarımadasına müslümanlardan önce gelmiş ve fetih sırasında onlara yardım etmiş olan Mûsevîler de eklenmişler, böylece Arapça ve çok az da İbrânîce unsurlar ihtiva eden Aljamia İspanyol lehçesi meydana gelmiştir. Bu lehçe, bazı kitaplarda yer aldığı gibi, genel bir ifadeyle Moriscos (Mağribîler, Endülüs ve Kuzey Afrika'nın Berberî Arapları) tarafından değil, yukarıda açıklandığı üzere Araplaşmış İspanyollar'la Moriscolar'ın yalnız İspanyollaşmış olanları ve İberik Yahudileri tarafından kullanılmıştır. Asıl Moriscolar siyasî hâkimiyetleri süresince sadece kendi dilleri olan Arapça'yı konuşmuş ve yazmışlardır.

Son Arap devleti Gırnata (Granada) Benî Ahmer (Nasrî) Sultanlığı'nın yıkılışından (1492) sonra tamamıyla İspanyollar'ın eline geçen Endülüs'te, daha önce güvence verilmiş olmasına rağmen, tarihte "Katolik Krallar" adıyla anılan Ferdinand d'Aragon-Isabella de Castilla çifti tarafından müslümanlarla yahudilere karşı çok sert bir politika takip edilmeye başlamıştır. Bu arada, İslâmiyet'i kabul etmiş olan İspanyollar'ı eski dinlerine çevirebilmek ve sekiz yüzyıl süren kültür kaynaşması sonucu cemiyette yer eden İslâmî gelenekleri unutturabilmek için özel çaba harcanmış, Arapça konuşmak, Doğulu gibi giyinmek, dinî dörenler yapmak yasaklanmış, hatta halkın ibadet etmesini engellemek amacıyla yıkanma yasağı dahi konulmuştur. Bu şartlar altında çeşitli isyanlar baş göstermişse de şiddetle bastırılarak halk engizisyon mahkemelerinin acımasız kararlarıyla sindirilmiş ve sağ kalan müslümanlarla yahudiler göçe zorlanmışlardır. Büyük gruplar halinde ve yalnız sırtlarındaki elbiselerle ülkeyi terkeden Mağribîler'in büyük kısmı Afrika'ya gitmiş, fakat istenmedikleri için pek çoğu orada açlıktan ölmüştür. Bunların bir kısmı da II. Bayezid döneminde (1481-1512) İstanbul'a kabul edilerek Galata'da bugün Arap Camii adıyla bilinen Saint Dominicus Kilisesi'nin çevresine yerleştirilmiş, kendilerine ev, eşya ve iş verilmiştir. Türkçe'de "aç gözlü" anlamında kullanılan "mal bulmuş Mağribî gibi" deyiminin doğmasına çok yoksul ve aç durumda bulunan bu insanların sebep oldukları tahmin edilebilir. Ayrıca Türkiye yahudilerinin ana dilinin İspanyolca (Aljamia) olmasının sebebi de Endülüs'ten gelmeleridir. 1609'da, geriye kalan azınlıkların sınır dışı edilmeleri üzerine İspanya'da Aljamia'nın konuşulup yazılması tamamen son bulmuştur. Aljamia'nın müslüman ülkelere göç eden Mağribîler arasında da Arap harfleriyle yazılmamasına ve süratle unutulmasına mukabil Türkiye yahudileri, adı **Yahudice**'ye (İbrânîce değil) çevrilen bu dili halen ana dilleri olarak kullanmaya ve İbrânî harfleriyle yazmaya devam etmektedirler.

Aljamia, tabii olarak fazla miktarda Arapça kelime ihtiva eden ve fonetiği Arapça'nınkine benzeyen bir İspanyol lehçesidir. Arap yazısının bu dile uyarlanması da Türkçe, Farsça ve Urduca'da olduğu gibi alfabeye bazı harflerin eklenmesi suretiyle gerçekleştirilmiş ve ayrıca Arapça'dan farklı olarak sesli harflerin tamamının da gösterilmesi sağlanmıştır. Aljamia edebiyatı, İspanyol edebiyatına göre daha düşük seviyede kalmıştır. Aljamia, Mozaraplar ile Mudejarlar arasında ortak kullanılmış olmakla beraber bu toplumların edebiyata katkıları birbirinden farklıdır. Mozaraplar daha çok edebiyat, felsefe ve müsbet ilim konularıyla ilgilenmişler ve genellikle Klasik Yunan ve Râzî, İbn Sînâ gibi İslâm filozof-hekimlerinin eserlerini kendi dillerine tercüme etmişlerdir. Dinlerini ve kültürlerini terketmeleri için şiddetli baskı altında bırakılan Mudejarlar ise dinî ve millî duygularını canlı tutabilmek, bu duyguları yeni nesillere aşılayabilmek ve İslâm dininin gereklerini çocuklarına öğretebilmek için daha çok iman, ibadet, hukuk ve ahlâk konularını işleyen, İslâm büyüklerinin hayatlarını anlatan kitaplar yazmışlar veya Arapça'dan tercüme etmişlerdir. Engizisyon ve Reformasyon hareketleri sırasında toplu halde yakılmaktan kurtulan kitaplar arasında, çeşitli Kur'an tefsirlerinden başka, adı bilinmeyen bir Segovia müftüsünün yazdığı fıkhî bilgiler veren *Alquiteb Segoviano* (Segovialı'nın kitabı), *Devocionario Morisco* (Arap dua kitabı), *Devocionario Musulman* (müslüman dua kitabı), *Alhadis de José* (Hz. Yûsuf hadisesi yani kıssası), *Leyenda de Zülkarneyn* (Zülkarneyn kıssası) ve Hz. Muhammed'in hayatını, savaşlarını, özellikle de Hz. Ali ile Hâlid b. Velîd'in kahramanlıklarını destan üslûbu içinde anlatan *Leyendas Moriscas* (Araplar'ın kıssaları) en önemli eserler sayılabilir.

BİBLİYOGRAFYA :

Anwar G. Chejne, *Muslim Spain, Its History and Culture*, Minnesota 1974, s. 107-108, 165-166, 375-396; S. M. Imamüddin, *Muslim Spain*, Leiden 1981, s. 27-28, 192-193, 208-216; M. Manzanares de Cirre, "Textos aljamiados: poesia religiosa morisca", *Bulletin Hispanique*, sy. 72 (1970), 311-327; Fadel Abdallah, "On the Social and Cultural History of the Moriscos", *American Journal of Islamic Social Sciences*, III/1 (1986), s. 151-156; Naim Güleryüz, "500 Yıllık Göç", *Milliyet Gazetesi*, İstanbul 1989 (16 Eylül-22 Eylül); "Aljamia", *TA*, II, 105; C. F. Seybold, "Aljamia", *İA*, I, 359; E. Lévi-Provençal — L. P. Harvey, "Aljamía", *EI²* (İng.), I, 404-405.


SARGON ERDEM

ALKAME b. ABEDE

(علقمة بن عبدة)

Alkame b. Abede b. en-Nu'mân el-Fahl et-Temîmî (ö. 3/625 [?])

Câhiliye devri şairlerinden.

Milâdî VI. yüzyılın birinci yarısında veya ikinci yarısı ile VII. yüzyılın başlarında yaşamış olan Alkame, Câhiliye devri şairlerinin birinci tabakasında yer alır. Temîm kabilesinin bu kahraman şairinin "damızlık at veya deve" anlamındaki "Fahl" lakabını hangi sebeple aldığına dair iki rivayet vardır. Bütün kaynaklarda yer almasına rağmen edebiyat tarihçilerinin tarih bakımından mümkün olmadığını söyledikleri rivayete göre Alkame ile İmruülkays, kimin daha büyük şair olduğunu ortaya koymak üzere İmruülkays'ın karısı Ümmü Cündeb'i hakem tayin etmişler, o da yapılan bir yarışma sonunda oyunu Alkame lehinde kullanınca İmruülkays karısını boşamış, Alkame de Ümmü Cündeb'le evlenmiş; bundan dolayı ona Fahl lakabı takılmıştır. Diğer rivayete göre ise aynı kabileden olan Alkame b. Sehl (el-Hasıy) ile karıştırılmaması için ona bu lakap verilmiştir. İmruülkays'ın 540'lı yıllarda öldüğü, bu olayın onun hayatından bahseden eserlerde değil de sadece Alkame'nin hal tercümesinde zikredildiği göz önüne alınırsa, birinci rivayetin bir yakıştırma olduğu ortaya çıkar. Bu iki meşhur şairin şiirlerindeki üslûp ve tema yakınlığı, muhayyilesi zengin bazı râvilere böyle bir hikâyeyi ilham etmiş olmalıdır. Ayrıca Alkame'nin şiirleri ile İmruülkays'ın şiirlerinin müşterek bir ekol teş-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

kil edecek derecede birbirine benzemesi sebebiyle bunların birbirine karıştırıldığı anlaşılmaktadır.

Gassânî hükümdarlarından Hâris b. Cebele ile III. Nu'mân'ın nedimi olduğu için Gassânîler ile Lahmîler arasında cereyan eden savaşlar Alkame'nin şiirlerinin başlıca konusunu teşkil etmiştir. Bir savaşta, aralarında kardeşi Şe's'in de bulunduğu Temimli yetmiş kişiyi esir alan Hâris b. Cebele'ye onları serbest bırakması için sunduğu kasidesi ünlüdür. Bu kaside üzerine hükümdar esirleri Alkame'ye bağışlamıştır. Bedevî bir şair olan Alkame atları, develeri ve deve kuşlarını tasvir etmede çok başarılı olmuştur. İbn Sellâm el-Cumahî, onun atlarla ilgili çok güzel üç beytinin seviyesine hiçbir şiirin ulaşamadığını söylemektedir. Methiye ve gazellerinin yanında hikmetli beyitleri de vardır.

Alkame b. Abede'nin divanı birçok defa basılmıştır. İlki, Albert Socin tarafından Leipzig'de 1867 yılında yapılan neşirdir. Daha sonra A'lem eş-Şentemerî'nin şerhiyle birlikte Kahire'de basılmış (1293, 1324), bu şerhi Muhammed b. Şeneb Cezayir-Paris'te 1925 yılında yeniden neşretmiştir. Eser Ahmed Sakr tarafından *Dîvânü ʿAlkameti'l-Faḥl* adıyla (Kahire 1353), Lutfî es-Sakkal, Dürriyye el-Hatîb ve Fahreddin Kabâve tarafından da *Dîvânü ʿAlkame b. ʿAbede* adıyla (Halep 1969) tekrar yayımlanmıştır. O. Rescher, İbn Şeneb neşrine dayanarak divanı Almanca'ya tercüme etmiştir (İstanbul 1961-1962). Abdürrezzâk Hüseyin'in *ʿAlkame b. ʿAbede el-Faḥl: ḥayâtühû ve şiʿruhû* adlı çalışması Beyrut'ta 1986 yılında yayımlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Cümahî, *Fuḥûlü'ş-şuʿarâʾ*, I, 139; İbn Kuteybe, *eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâʾ* (nşr. M. J. de Goeje), Leiden 1904, s. 107-110; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Eġānî*, XXI (nşr. Abdülkerîm el-Azbâvî — Mahmûd Ganîm), Kahire, ts. (Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye) → Beyrut, ts. (Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî), s. 200-204; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, I, 545; İbn Hacer, *el-İṣâbe*, III, 111; Abdülkādir el-Bağdâdî, *Ḫizânetü'l-edeb*, I, 565-566; Brockelmann, *GAL*, I, 24; *Suppl.*, I, 48; Sezgin, *GAS*, II, 120-122; Cl. Huart, *Arap ve Arap Dilinde İslâm Edebiyatı* (trc. Cemâl Sezgin), İstanbul 1944, s. 39; C. Zeydan, *Âdâb* (Dayf), I, 146-147; Abdülvehhâb es-Sâbûnî, *Şuʿarâʾ ve devâvîn*, Beyrut, ts. (Mektebetü Dâri'ş-Şark), s. 30-31; Ziriklî, *el-Aʿlâm* (Fethullah), Beyrut 1984, IV, 247; Ömer Ferrûh, *Târîḫu'l-edeb*, I, 214-216; A. F. L. Beeston, "ʿAlqamah and Bravmann", *JAL*, XI (1980), s. 32-35; M. Seligsohn, "Alkame", *İA*, I, 360; G. E. von Grunebaum, "ʿAlḳama", *EI*[2] (Fr.), I, 417.

 TACEDDİN UZUN

ALKAME b. KAYS

(علقمة بن قيس)

Ebû Şibl Alkame b. Kays b. Abdillâh b. Mâlik en-Nehaî el-Kûfî
(ö. 62/682)

Abdullah b. Mes'ûd'un seçkin talebesi, Kûfe fıkıh ve tefsir mektebinin önde gelen temsilcilerinden.

Hz. Peygamber hayatta iken dünyaya gelen Alkame b. Kays **muhadramûn*** dandır. Doğum yeri ve tarihi bilinmemektedir. Yemen menşeli olan kabilesi Neha', İslâmî devirde Kûfe'ye yerleşti. İlim tahsili ve cihad maksadıyla memleketinden ayrılan Alkame Horasan'da gazâlara katıldı. Hârizm ve Merv'de birkaç yıl kaldı. Hz. Ali ile birlikte Sıffîn Savaşı'na iştirak etti (37/657) ve burada aldığı yarayla topal kaldı. Medâin'de Hz. Ali'nin sohbetinde bulunan Alkame onunla birlikte Nehrevan'da (38/658) Hâricîler'e karşı da savaştı (bk. Hatîb, XII, 297). Kûfe'de Abdullah b. Mes'ûd'un derslerine devam etti ve onun kıraat ve tefsirde olduğu gibi fıkıhta da en önde gelen talebesi oldu. Çeşitli münasebetlerle Alkame'yi öven ve takdir eden İbn Mes'ûd'la o karşılıklı olarak birbirlerinin ezberlerini dinlerlerdi (bk. İbn Sa'd, VI, 89). Sesi çok güzel olduğundan Alkame'den Kur'an okumasını ve kendisinden sonra da Kur'ân-ı Kerîm'i okutmasını isteyen (bk. *a.g.e.*, VI, 90-91) İbn Mes'ûd'un, "Resûlullah seni görseydi sevinirdi" dediğini kaynaklar zikreder. Kûfe'nin meşhur fıkıh âlimlerinden İbrâhim en-Nehaî'nin dayısı ve Esved b. Yezîd'in de amcası olan Alkame'nin hiç çocuğu olmamıştır. Ebû Şibl künyesini ona hocası İbn Mes'ûd vermiştir.

Alkame Hz. Ömer, Osman, Ali, Âişe, Selmân-ı Fârisî, Ebü'd-Derdâ, Huzeyfe, Habbâb, Ammâr ve Ebû Mûsâ el-Eş'arî gibi büyük sahâbîlerden hadis rivayet etti. İbrâhim en-Nehaî ve Şa'bî gibi büyük âlimlerin fıkıh, Yahyâ b. Vessâb, Ubeyd b. Nudayle (Nadle) ve Ebû İshak es-Sebîî'nin de kıraat hocası olan Alkame'den bunlar yanında Muhammed b. Sîrîn, Ebû Vâil Şakîk b. Seleme, Abdurrahman b. Yezîd, Yezîd b. Muâviye en-Nehaî ve Kays b. Rûmî gibi âlimler de rivayette bulunmuşlardır.

Her beş günde bir Kur'ân-ı Kerîm'i hatmettiği rivayet edilen Alkame, Ebû Hanîfe'nin ashaba ulaşan hocaları zincirinde de önemli bir halkayı teşkil etmektedir. Ebû Hanîfe'nin on sekiz yıl yanında kaldığı hocası Hammâd b. Süleyman, Alkame'nin meşhur talebeleri İbrâhim en-Nehaî ve Şa'bî'nin en seçkin talebesiydi. Zamanında birçok sahâbînin hayatta bulunmasına rağmen ilim tâlipleri Alkame'nin derslerine rağbet gösteriyor ve hatta birçok sahâbî ona başvurarak kendisinden fetva istiyordu.

Kûfe fıkıh ve tefsir mektebinin teşekkülünde önemli bir yeri bulunan Alkame b. Kays 62 (682) yılında Kûfe'de vefat etmiştir. Kaynaklarda vefat tarihi olarak 61, 63, 65 veya 72 yılları da zikredilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Sa'd, *et-Ṭabaḳāt*, VI, 86-92; Buhârî, *et-Târîḫu'l-kebîr*, VII, 41; İbn Kuteybe, *el-Maʿârif* (Ukkâşe), s. 431, 583; *el-Cerḥ ve't-taʿdîl*, VI, 404; Ebû Nuaym, *Ḥilye*, II, 98-102; Hatîb, *Târîḫu Bağdâd*, XII, 296-300; İbnü'l-Esîr, *el-Lübâb*, Kahire 1357-69 → Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), III, 304; Nevevî, *Tehẕîb*, I/1, s. 342; Zehebî, *Aʿlâmü'n-nübelâʾ*, IV, 53-61; a.mlf., *Maʿrifetü'l-ḳurrâʾ* (Beşşâr), I, 51; İbnü'l-Cezerî, *Ġāyetü'n-nihâye*, Kahire 1351-52/1932-33 → Beyrut, ts. (Dârü'l-Kütübi'l-ilmiyye), I, 516; İbn Hacer, *Tehẕîbü't-Tehẕîb*, VII, 276-278; M. Ebû Zehre, *Ebû Ḥanîfe*, Kahire 1366/1947, s. 66-67; M. Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, Kahire 1381/1961-62, I, 119; Hüseyin Küçükkalay, *Abdullah İbn Mes'ûd ve Tefsir İlmindeki Yeri*, Konya 1971, s. 91-92.

 AHMET ÖZEL

ALKAME b. MÜCEZZİZ

(علقمة بن مجزز)

Alkame b. Mücezziz b. el-A'ver el-Kinânî el-Müdlicî
(ö. 20/641)

İslâm tarihinde ilk deniz seferine çıkan müfrezenin kumandanlığını yapan sahâbî.

Babası Kinâne oğullarından Mücezziz, iz sürmede (kıyâfe) ve insanlara bakarak soylarını tesbit etmedeki (kıyâfe ve firâse) maharetiyle tanınmış bir sahâbî idi. Üsame ile babası Zeyd b. Hârise'nin ayaklarına bakarak bunların aynı soydan gelen insanların ayakları olduğunu söylemesi Hz. Peygamber'i çok sevindirmişti.

Hicretin 9. yılında Habeşliler'den bir grubun gemilerle Mekke yakınındaki Şuaybe sahiline kadar geldiği haber alınınca, Hz. Peygamber Alkame'yi 300 kişilik bir müfrezeye kumandan tayin ederek Habeşliler'in üzerine gönderdi. Seriyyetü'l-Ensârî veya Seriyyetü Alkame b. Mücezziz diye anılan bu ilk deniz seferine katılan mücahidler denize açıldılarsa da Habeşliler'i bulamayarak geri döndüler.

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

Alkame, Halife Ebû Bekir tarafından Filistin taraflarına gönderilen orduda da Amr b. Âs'a bağlı olarak kumanda görevi aldı. Onun bu görevi Hz. Ömer zamanında da devam etti ve Filistin'in önemli şehirlerinden Gazze'yi İslâm topraklarına kattı. Filistin fethedildikten sonra bölgenin yarısının yönetimi kendisine bırakıldı. Hz. Ömer'le kumandanları arasında Câbiye'de vuku bulan tartışmada o da bulundu.

Hicretin 20. yılında Halife Ömer deniz yoluyla Habeşistan'a göndereceği askerî birliğin başına Alkame'yi geçirdi. Fakat çıkan bir fırtınada Alkame askeriyle birlikte boğularak şehid oldu. Bu olaydan sonra halife deniz yoluyla sefer düzenlememeye karar verdi. Bu faciadan sadece Alkame'nin kurtulduğu, Hz. Ömer'in vefatı sırasında Filistin'deki yöneticilik görevine devam ettiği ve Hz. Osman devrindeki fetihlere katıldığı da rivayet edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Müsned, III, 67; Buhârî, "Meġāzî", 59; İbn Mâce, "Cihâd", 40; Vâkıdî, *el-Meġāzî,* III, 983; İbn Hişâm, *es-Sîre,* IV, 639-640; İbn Sa'd, *eṭ-Ṭabaḳāt,* II, 163; Taberî, *Târîḫ* (Ebü'l-Fazl), III, 394, 604, 610; IV, 67, 112, 289; İbn Abdülber, *el-İstîʿâb,* III, 127; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ġābe,* IV, 87; a.mlf., *el-Kâmil,* II, 497, 501, 536, 569; İbn Hacer, *el-İṣâbe,* II, 505-506; *Mv.Fs.,* II, 307.

 Selman Başaran

ALKAME b. ULÂSE

(علقمة بن علاثة)

Alkame b. Ulâse b. Avf el-Kilâbî el-Âmirî (ö. 20/641)

Hz. Ömer devrinde valilik yapan sahâbî.

Âmir b. Sa'saa kabilesinin Kilâb boyuna mensuptur. Câhiliye devrinde kabilesi arasında büyük bir nüfuz ve itibara sahipti. Hudeybiye Antlaşması'ndan sonra ve Mekke'nin fethinden önce Medine'ye giderek Hz. Peygamber'le görüştü ve kabilesi adına ona biat etti. **Müellefe-i kulûb*** dan olduğu, Hz. Peygamber'in aynı durumdaki diğer sahâbîlerle birlikte ganimetten ona da önemli paylar ayırdığı kaynaklarda zikredilir. Alkame, Tâif halkının müslüman oluşundan kısa bir süre sonra irtidad ederek Şam'a gitti. Hz. Peygamber'in ölümü üzerine çıkan karışıklıktan faydalanarak Kilâboğulları arasına döndü ve onları teşkilâtlandırmak istedi, fakat Hz. Ebû Bekir'in bölgeye Ka'ka' b. Amr kumandasında bir askerî birlik göndermesi üzerine Suriye'ye kaçmak zorunda kaldı. Hz. Peygamber'in ölümünden sonra irtidad ettiği, hatta bu irtidad olayının Hz. Ömer devrinde meydana geldiği hakkında da bazı rivayetler vardır. Alkame'nin daha sonra tövbe ederek yeniden müslüman olduğu bilinmektedir. Nitekim Hz. Ömer onu Havran'a vali tayin etmiş, hayatının sonuna kadar da burada kalmıştır.

Alkame ile amcazadesi Âmir b. Tufeyl arasındaki üstünlük iddiası üzerine şair A'şâ Meymûn'un Alkame aleyhine söylediği kaside, Câhiliye devri edebî mahsulleri arasında yer alır. İslâmiyet'in ilk yıllarında Alkame'nin Bizans imparatorunun huzurunda Resûl-i Ekrem hakkında iyi sözler söylemesi sebebiyle Hz. Peygamber onun aleyhindeki bu kasidenin rivayet edilmesini yasaklamıştı.

BİBLİYOGRAFYA :

Buhârî, "Enbiyâʾ", 6, "Meġāzî", 61, "Tevḥîd", 23; Müslim, "Zekât", 138, 143-146; İbn Hişâm, *es-Sîre,* II, 586; IV, 495; İbn Sa'd, *eṭ-Ṭabaḳāt,* I, 272, 311; Taberî, *Târîḫ* (Ebü'l-Fazl), III, 262; İbn Abdülber, *el-İstîʿâb,* III, 126; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ġābe,* IV, 86; İbn Hacer, *el-İṣâbe,* II, 503-505; Abdülkādir el-Bağdâdî, *Ḫizânetü'l-edeb,* I, 183-185; III, 80, 81, 388, 397-403, ayrıca bk. Fihrist; Ziriklî, *el-Aʿlâm,* V, 48.

 Ahmet Önkal

ALKAME b. VAKKĀS

(علقمة بن وقاص)

Alkame b. Vakkās b. Mihsan el-Leysî el-Medenî (ö. 86/705 [?])

Âlim tâbiî.

Kinâneoğulları'nın Utvâre kolundan olduğu için Utvârî nisbesiyle de anılır. Hz. Peygamber zamanında doğan çocuklardandır. Her ne kadar oğlu Amr'a dayandırılan bir rivayete göre Alkame Hendek Savaşı'na katıldığını ve Hz. Peygamber'e gelen bir heyetin içinde bulunduğunu söylemişse de bu rivayet makbul görülmemiş ve Alkame büyük tâbiîlerden sayılmıştır. Hz. Ömer, Âişe, Abdullah b. Ömer, Bilâl b. Hâris ve Amr b. Âs gibi sahâbîlerden hadis rivayet etmiştir. İbn Sa'd ve Nesâî'nin **sika*** olduğunu belirttikleri Alkame'nin rivayetleri pek fazla değildir. Kendisinden oğulları Amr ve Abdullah ile İbn Şihâb ez-Zührî, İbn Ebû Müleyke gibi büyük muhaddisler rivayette bulunmuşlardır. Alkame'nin hadisleri *Kütüb-i Sitte*'de yer almıştır. Alkame'nin, Cemel Vak'ası'ndan önce pek düşünceli gördüğü Talha b. Ubeydullah ile konuşarak ona hiç değilse oğlu Muhammed'i bu savaşa sokmamasını tavsiye ettiği rivayet edilmektedir (bk. İbnü'l- Esîr, *el-Kâmil,* III, 220).

Alkame'nin ölüm tarihi kesin olarak belli değildir. Bütün kaynaklar onun Abdülmelik b. Mervân zamanında (685-705) vefat ettiğini kaydetmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Sa'd, *eṭ-Ṭabaḳāt,* V, 60; Halîfe b. Hayyât, *eṭ-Ṭabaḳāt* (Zekkâr), II, 592; Buhârî, *et-Târîḫu'l-kebîr,* VII, 40; İbn Abdülber, *el-İstîʿâb,* III, 126; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ġābe,* IV, 88-89; a.mlf., *el-Kâmil,* III, 220; IV, 525; Zehebî, *Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ,* I, 53; a.mlf., *Aʿlâmü'n-nübelâʾ,* IV, 61-62; İbn Hacer, *el-İṣâbe,* III, 81; a.mlf., *Tehẕîbü't-Tehẕîb,* VII, 280.

 M. Yaşar Kandemir

ALKAMÎ

(العلقمي)

Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Alî el-Alkamî (ö. 969/1561-62)

Şâfiî fakihi ve muhaddis.

Kahire'de doğdu (897/1491-92); daha çok Alkamî veya Şems el-Alkamî diye tanındı. Bazı kaynaklarda Kevkebî nisbesiyle de anılır. Süyûtî'nin derslerine devam etti ve ondan icâzet aldı. Aklî ve naklî ilimlerde ihtisas kazandıktan sonra uzun yıllar Ezher'de usul, fıkıh ve hadis okuttu. Hayır sever bir zengin olması sebebiyle fakirlere yardımdan ve camileri tamir ettirmekten hoşlanırdı. Ölümüyle ilgili olarak farklı tarihler zikrediliyorsa da 969 (1561-62) yılında Kahire'de vefat ettiği bilinmektedir.

Eserleri. Bilinen ve dördü hadise, biri de tefsire dair olan eserleri şunlardır: **1.** *el-Kevkebü'l-münîr bi-şerḥi'l-Câmiʿi'ṣ-ṣaġīr.* Hocası Süyûtî'nin *el-Câmiʿu'ṣ-ṣaġīr* adlı eserine yazdığı ve ölümünden bir yıl önce tamamladığı üç ciltlik şerh olup Süleymaniye (Lâleli, nr. 482-483; Beşir Ağa, nr. 102-103; Ayasofya, nr. 0.561; Kılıç Ali Paşa, nr. 204-207; Süleymaniye, nr. 239-242; Fâtih, nr. 777-780; Turhan H. Sultan, nr. 53) ve Nuruosmaniye (nr. 669-670/933-936) kütüphanelerinde nüshaları bulunmaktadır. Müellifin kendi eserinden *el-Münteḫab min şerḥi'l-Câmiʿi'ṣ-ṣaġīr li'l-ʿAlḳamî* adıyla küçük bir hulâsa yaptığı da anlaşılmaktadır (Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 1029/27, 30). **2.** *Mülteḳa'l-baḥreyn fi'l-cemʿ beyne kelâmi'ş-şeyḫayn.* Adından Buhârî

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

ile Müslim'in *el-Câmiʿu's-ṣaḥîḥ*'lerine müştereken aldıkları (müttefekun aleyh) hadisleri derleyen bir eser olduğu anlaşılmaktadır. **3.** *Muḫtaṣaru İtḥâfi'l-mehere bi-eṭrâfi'l-ʿaşere*. İbn Hacer el-Askalânî'nin *İtḥâfü'l-mehere* adlı sekiz ciltlik kitabının muhtasarıdır. Eser Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'de bulunmaktadır (bk. Ziriklî, VI, 196). **4.** *et-Tuḥafü'z-ẓırâf fî telḫîṣi'l-eṭrâf*. Medine'de Ârif Hikmet Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (bk. Ziriklî, VI, 196). **5.** *Ḳabesü'n-neyyireyn ʿalâ Tefsîri'l-Celâleyn*. *Tefsîrü'l-Celâleyn*'e yazdığı hâşiyedir (bk. *Fihrisü'l-kütübi'l-ʿArabiyye*, I, 45).

BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'l-İmâd, *Şeẕerât*, VIII, 338; Gazzî, *el-Kevâkibü's-sâʾire* (nşr. Cebrâil S. Cebbûr), Beyrut 1979, III, 62; *Keşfü'ẓ-ẓunûn*, I, 445, 560; II, 1816; Abdülhay el-Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, II, 826-827; ayrıca bk. I, 326, 465; II, 802, 1125; *Fihrisü'l-kütübi'l-ʿArabiyyeti'l-mevcûde bi-Dâri'l-Kütübi'l-Mıṣriyye*, Kahire 1345-48/1926-34, I, 45; Brockelmann, *GAL*, II, 186; *Suppl.*, II, 180, 183-184, 186; Kehhâle, *Muʿcemü'l-müʾellifîn*, X, 144; Ziriklî, *el-Aʿlâm* (Fethullah), VI, 195-196.

 MÜCTEBA UĞUR

ALKARISI

Halk arasında lohusa hummasına sebep olduğu sanılan hayalî yaratık.

Halk dilinde **al, alanası, alkızı, alkarı, albası** ve **albıs** adlarıyla da anılan alkarısı kötü ruhlardan sayılmakta ve cin, peri, dev veya şeytan şeklinde tasavvur edilmektedir. İnanışa göre **albastı** (lohusa humması) onun tesiriyle ortaya çıkar ve tedbir alınmazsa lohusa kadınla çocuğunun ölümüne sebep olur. Alkarısının ahır ve samanlıklarda, viranelerde, nehir kenarlarında, çeşme ve kaynak başlarında bulunduğuna ve atlarla lohusa kadın ve çocuklarına musallat olduğuna inanılır. Çoğunlukla al gömlekli, yaşlı ve son derece çirkin bir cadı şeklinde tasavvur edilmekle birlikte güzel olanlarının da bulunduğu ve yakalandıklarında bunlarla evlenmenin mümkün olduğu kabul edilmektedir.

Halk arasında iki tip alkarısı imajı yaşamaktadır. Birincisi ölüme sebep olmaz, sadece geceleri ahırda atlara binmek ve yelelerini örmekten zevk alır. Alkarısının atlarına bindiğini farkeden bazı kişilerin atın sırtına kara sakız, zift vb. sürmek suretiyle onu yakaladıkları, vücuduna iğne veya çuvaldız saplayarak insan şekline dönüştürdükleri ve uzun süre hizmetlerinde kullandıkları rivayet edilmektedir. Alkarısının yakalandığı evlere "ocak", o evlere mensup olanlara da "ocaklı" denilir; alkarısının ocaklarla ocaklılardan ve onlara ait eşyanın bulunduğu yerlerden uzak durduğuna inanılır. İkinci tip alkarısının yeni doğum yapmış kadınlarla çocuklarına musallat olduğu, kadının böbrek, yürek ve ciğerini yemekten hoşlandığı söylenir. Alkarısının musallat olduğu lohusaya **albasan**, belirtileri gerinme, şiddetli ağrı, çevredeki eşyayı kırmızı görme, bayılma, sayıklama ve ağız köpürmesi şeklinde görülen hastalığa da **albastı** veya **albasması** denir. Söylentiye göre alkarısı, koruma tedbirleri alınmamış evde yalnız bırakılan ve henüz kırkını çıkarmamış lohusanın göğsüne oturarak ciğerini söker ve suya batırır; eğer bu noktada farkedilip tedbir alınmazsa kadın ölür. Hastadan kan geldiğinde alkarısının onu yakaladığı anlaşılır ve derhal korkutulup suya batırmasına fırsat vermeden lohusanın ciğer, böbrek ve yüreğinin elinden alınması gerekir; bu başarılırsa kanama durur ve hasta ölümden kurtulur.

Alkarısına karşı alınacak tedbirler, doğum yapan kadının albastıya tutulmasından önce ve sonra olmak üzere ikiye ayrılır. Önce alınacak tedbirlerin belli başlıları lohusayı kırk gün yalnız bırakmamak; gece gündüz odasında lamba yakmak; ona ve çocuğuna yakın bir yere Kur'an, ayna, soğan, sarımsak, nazarlık asmak; yastığının altına **en'âm***, kama, bıçak, maşa, makas, ekmek, erkek ceketi veya yeleği koyup üstüne iğne sokmak; lohusanın başına ve çocuğun beşiğine birer al kurdele bağlamaktır. Eğer lohusa veya çocuğu albasmasına uğramışsa hocaya yahut ocaklıya okutulur; yanlarında ansızın silâh atılır veya demir âletlerle gürültü yapılır; odaya al (veya kır) bir at getirilip kişnetilir, hastanın üzerine arpa konarak ata yedirilir.

Eskiden toplum hayatında büyük bir problem teşkil eden albasması, modern tıptaki lohusa humması (fièvre puerpérale) denilen mikrobik hastalık olduğunun anlaşılması ve doğru teşhis edilmesi halinde hastalara gerekli antibiyotiklerin verilmesi üzerine daha seyrek karşılaşılır hale gelmiştir. Buna bağlı olarak alkarısı imajı da ulaşımın kolaylaşması, sağlık hizmetlerinin yaygınlaşması, ayrıca eğitimde ilerlemeler kaydedilerek her çeşit batıl inancın İslâm'a aykırı olduğunun halka anlatılması ile eski korkutuculuğunu büyük ölçüde kaybetmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Orhan Acıpayamlı, *Türkiye'de Doğumla İlgili Adet ve İnanmaların Etnolojik Etüdü*, Erzurum 1961, s. 75-84; Abdulkadir İnan, *Tarihte ve Bugün Şamanizm*, Ankara 1972, s. 169-172; a.mlf., *Eski Türk Dini Tarihi*, İstanbul 1976, s. 226; a.mlf., "Albastı-Alkarısı Üzerine Bir Etüd", *TFA*, VII/158 (1962), s. 2825; Şerif Necati, "Loğusa Kadınlarda Albastı Hastalığı", *HBH*, I/5 (1930), s. 71-73; Sırrı Numan, "Erzurum'da Alkarısı", *a.e.*, I/8 (1930), s. 131-134; Mehmet Şakir Ülkütaşır, "Lohusalık Çağı-I: Alkarısı ve Albastı", *a.e.*, III/29 (1933), s. 158-162; a.mlf., "Lohusalık Çağı-II", *a.e.*, III/33 (1934), s. 257-258; a.mlf., "Albastı hastalığı, tekevvünü ve tedavisi", *a.e.*, VIII/95 (1939), s. 241-242; a.mlf., "Alkarısına Dair Halk İnanmaları", *a.e.*, s. 243-246; Mürsel Köse, "Al-Al Karısı Hakkında", *TFA*, IX/185 (1964), s. 3605-3608; Şükrü Elçin, "Al-Karı", *a.e.*, IX/193 (1965), s. 3813-3814; Cahit Öztelli, "Albastı, Alkarısı, Koruma ve Tedavisi", *a.e.*, X/209 (1966), s. 4261-4264; Mithat Yılmaz, "Elazığ'da Elkarısı İnanması", *a.e.*, X/215 (1967), s. 4131-4132; Şahver Kaya, "Al Basması", *a.e.*, XI/230 (1968), s. 5060; *TA*, II, 12-13.

 ABDURRAHMAN KÜÇÜK

ALKAZAR

Endülüs'te bulunan ve en önemlileri Sevilla Alkazarı olan müstahkem Ortaçağ sarayları.

İspanyolca'da **alkazar** (alcazar), Portekizce'de **alkaser** (alcacer) şeklinde söylenen kelime, aslında Arapça "köşk, saray" mânasına gelen **el-kasr** olup İberik yarımadasının birçok yerinde görülen mazgallı kalın duvarlarla korunmuş, İslâmî döneme ve onu takip eden Mudéjar sanat dönemine (XII-XVI. yüzyıllar) ait sarayları adlandırmakta kullanılmaktadır. Başlıcaları Sevilla, Granada, Cordoba, Segovia, Toledo ve Jerez de la Frontera'da bulunan alkazarların en önemlisi ve örnek olarak incelenebilecek derecede mimarî özellikler taşıyanı, müslüman İspanya'nın en büyük şehirlerinden İşbîliye'de (Sevilla), İslâmî yapıların topluca yer aldığı bugün Alcazaba (< Ar. el-kasaba "kasaba, köy") denilen eski şehir merkezinde inşa edilmiş olanıdır. Altın yaldızlı çinilerle kaplı olduğu için Altın Kule adıyla tanınan ve 1220 yılında inşa edilen on iki köşeli büyük kule ile halen katedralin çan kulesi olarak kullanılan bü-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

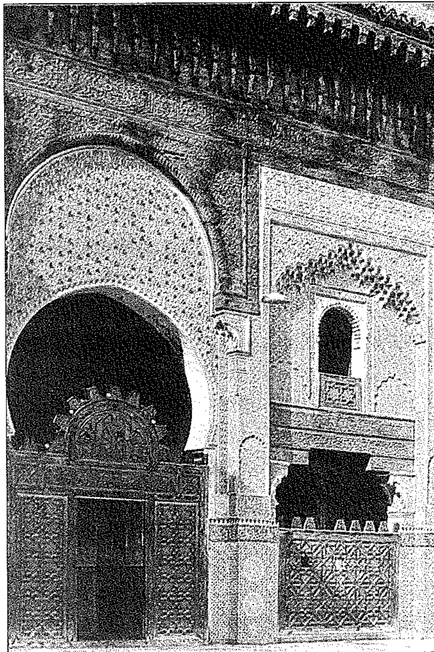
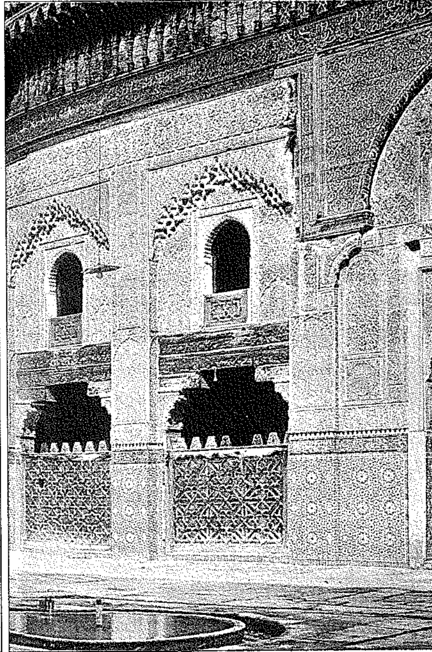
yük minarenin (la Giralda) yakınındadır ve onlarla birlikte üçlü bir grup teşkil eder. İlk defa, Endülüs'ün Mülûkü't-tavâif döneminde Muvahhidî (Almohad) Sultanı Ebû Ya'kūb Yûsuf (1163-1184) tarafından Tuleytulalı (Toledo) mimar Calubî'ye yaptırılmışsa da 1364-1366 yıllarında yeniden inşa edilirken bu binanın mazgallı duvarları ile Aslanlı Kapı denilen ana girişi hariç diğer kısımları yıkılmıştır. Daha önceleri yerinde, 712 yılında yapıldığı sanılan bir Emevî kalesinin mevcut olduğu bilinmektedir.

Bugünkü binanın yapımı, Castilla-León Kralı Zâlim (el Cruel) I. Pedro (1334-1369) için, onun yardımıyla ikinci defa tahta geçen Gırnata (Granada) Benî Ahmer (Nasrî) Sultanı V. Muhammed'in (1354-1359, 1362-1391) gönderdiği mimar ve ustalarla Tuleytula'dan getirtilen müslüman marangozlar tarafından gerçekleştirilmiştir. Bir hıristiyan eseri olmasına ve sonradan I. Carlos (1516-1556), II. Felipe (1556-1598), III. Felipe (1598-1621) ve V. Felipe (1700-1746) devirlerinde Avrupaî tarzda restore edilmesine rağmen, Mudéjar (< Ar. müdeccen "yerleşip kalmış, uyum sağlamış") denilen ve İslâm sanatının hıristiyan sanatına uygulanmış şekli olan sanatın en güzel örneğini teşkil etmekte ve bu sebeple İslâm mimarisi açısından büyük bir önem taşımaktadır. Portakal ve limon ağaçları ile yaseminlerin karakterize ettiği geniş bir bahçenin içinde yer alan yapı, ortası havuzlu üstü açık avluları çevrelemiş kapalı mekânlarıyla, havuz ve çeşme sularından yansıyan güneş ışınlarının duvarlardaki parlak çiniler üzerinde oynaşmalarını ve bu duvarlarla revakların da havuz suları üzerinde görüntülenmesini amaçlayan İslâm saray mimarisinin tipik bir örneğidir. Binanın methaline, çevresi nebatî motiflerle süslenmiş dikdörtgen bir kapı açıklığından girilmekte ve iki yanda, ince sütunlara oturan dilimli kemerlerle onların üzerinde ikinci bir sıra teşkil eden sütunçeli kemerlerin bulunduğu görülmektedir. Bu methalden geçilen binanın ortasında, etrafı ince çifte sütunlara basan dilimli kemerlerden oluşmuş revakla çevrili, duvarları çini ve üzeri süslemeli alçı sıvayla kaplanmış Kızlar Avlusu (Patio de las Doncellas) yer alır. Sarayın en gösterişli bölümü, bu avluya geniş bir kemerle açılan elçi kabul törenlerinin yapıldığı Elçiler Salonu'dur (Salon de Ambajadores). Duvarlarının at nalı kemerli kapıların yarı hizasına kadar olan kısımları, üç kanatlı rüzgâr gülü ve geometrik desenlerle süslenmiş çinilerle, yukarı kısımları ise yine alçı kabartmalarla kaplanmıştır. Dekorasyonu I. Pedro zamanına ait olan bu salonun üstü 1420 yılında, içi kabartma arabesk motiflerle bezenmiş altın yaldızlı bir kubbe ile örtülmüştür. Sarayın diğer önemli bir bölümü de ince sütunlara oturan sıra kemerlerle çevrili Bebekler Avlusu'dur (Patio de las muñecas). Buranın sütunları X. yüzyılda III. Abdurrahman'ın Kurtuba yakınında inşa ettirdiği Medînetüzzehrâ Sarayı'ndan getirilmiştir. Bir hıristiyan hükümdar için yapılmış olmasına rağmen binanın birçok yerinde Arapça kitâbeler bulunmakta ve "Sultan Don Pedro"ya hayır dua eden bu kitâbeler, XIV. yüzyıl İspanya'sının nasıl İslâm kültürü hayranlığı içinde yaşadığını göstermektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

S. Montoto, *La catedral y el Alcazar de Sevilla*, Madrid 1948; J. Romeroy Murube, *El Alcazar de Sevilla*, Madrid 1960; Anwar G. Chejne, *Muslim Spain, Its History and Culture*, Minnesota 1974, s. 367; S. M. Imamüddin, *Muslim Spain*, Leiden 1981, s. 173; Claudio Lo Jacono, "L'Espagne musulmane" (*Histoire et civilisation de l'Islam en Europe* içinde, nşr. F. Gabrieli), Vérone 1983, s. 60; Geoffery King, "Spain" (*Architecture of the Islamic World* içinde, nşr. G. Michell), London 1984, s. 215; Hüseyin Mu'nis, *Rihletü'l-Endelüs*, Cidde 1985, s. 232-233; Muhammed Abdullah İnân, *Nihâyetü'l-Endelüs*, Kahire 1987, s. 517.


SARGON ERDEM



Alkazar Sarayı'nın dekoratif zenginliğe sahip avlu duvarlarından iki detay - İspanya

ALKIŞ

Osmanlı teşrifat geleneğinde, merasimlerde padişah ve vezirler için söylenen güzel sözlere verilen genel ad.

Türkçe **alkamak** "övmek, medh ü senâ etmek; şükretmek, hamdetmek" kökünden gelen ve Kâşgarlı Mahmud tarafından Hz. Peygamber'e getirilen salavat anlamında da kullanılan (*Divânü Lûgati't-Türk Tercümesi*, I, 97) **alkış** kelimesi, bugün sadece el çırpmak suretiyle ifade edilen takdir gösterisinin adı olarak kullanılmaktadır. Türk-İslâm tarihinde ise devlet büyüklerine karşı törenlerde söylenen övgü, şükür ve iyi dilek sözlerine alkış adı verilmiştir.

Alkış, Osmanlı devlet teşrifatının da vazgeçilmez unsurlarından biri olmuştur. Osmanlılar'da padişahlar ve vezirler için merasimlerde ve özellikle bayram törenlerinde Dîvân-ı Hümâyun çavuşlarının yüksek sesle söyledikleri bazı sözler vardır ki asıl teşrifatla ilgili alkış bun-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

lardır. Protokole göre, padişah bir merasim için tahtına oturduğunda, atına bindiğinde ve bayram törenlerinde kutlamaları kabul ederken alkış çavuşları teşrifatçıbaşının işaretiyle, "Aleyke avnullah"; "Uğurun açık olsun, ikbâlin efzûn, padişahım, ömr ü devletinle bin yaşa!"; "Mâşallah, mağrur olma padişahım, senden büyük Allah var!" diyerek bir ağızdan bağırırlardı. Alkışçıbaşının, "Hareket-i hümâyun padişahım, devletinle bin yaşa!" diye bağırması üzerine padişah ayağa kalkar, İstanbul kadısı ile daha yüksek rütbeli devlet büyüklerinin tebriklerini ayakta; "İstirâhât-ı hümâyun padişahım, devletinle bin yaşa!" demesi ile de oturur ve daha küçük rütbeli devlet büyüklerinin tebriklerini oturduğu yerden kabul ederdi.

Alkış merasimi Tanzimat'a (1839) kadar gösterişli bir şekilde alkış çavuşları, saltanatın kaldırılmasına kadar da hassa hademeleri ve Muzıka-i Hümâyun hademeleri tarafından yerine getirilmiştir. Sultan Abdülaziz'in Mısır seyahatinden sonra alkış âdeti halka da sirayet etmiş, hatta İzmir'deki gayri müslimler, padişahı "vive le Sultan" sözleriyle karşılamışlardır. Şehzadelerle sadrazam ve diğer vezirler de usulüne uygun sözlerle alay çavuşlarınca alkışlanırlardı. Tanzimat'ın ilânından sonra vezirlerin alkışlanması usulü kaldırılmıştır.

Halk arasında söylenen, "Allah'a ısmarladık"; "Hoşça kalın"; "Allah selâmet versin"; "Bereketli olsun"; "Allah kavuştursun"; "Allah bir yastıkta kocatsın" gibi iyi dilek ifade eden sözler de folklorik bakımdan değişik alkış örnekleridir.

BİBLİYOGRAFYA :

Divânü Lûgati't-Türk Tercümesi, I, 97; *Derleme Sözlüğü*, Ankara 1963, I, 223; *Tarama Sözlüğü*, Ankara 1963, I, 106-108; Pakalın, I, 52-53; Koçi Bey, *Risâle* (nşr. Ali Kemâlî Aksüt), İstanbul 1939; *Teşrîfât-ı Kadîme*, s. 49-54, 58, 81, 100-101, 113-115; Cevdet, *Ma'rûzât*, s. 58; M. Fuad Köprülü, *Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri* [İstanbul 1931] (nşr. Orhan F. Köprülü), İstanbul 1981, s. 180-181; Uzunçarşılı, *Saray Teşkilâtı*, s. 206-211, 212-216; Mithat Sertoğlu, *Resimli Osmanlı Tarihi Ansiklopedisi*, İstanbul 1958, s. 13; *TA*, II, 109; *TDEA*, I, 118-119.

 ABDÜLKADİR ÖZCAN

ALLÂF, Ebü'l-Hüzeyl

(bk. EBÜ'l-HÜZEYL el-ALLÂF).

ALLAH

(الله)

Kâinatı yaratan ve idare eden en yüce varlık.

I. GİRİŞ

A) Etimoloji. Allah kelimesinin etimolojisi üzerinde İslâm bilginleri, Arap dili uzmanları ve müsteşrikler tarafından farklı görüşler ileri sürülmüştür. Kelimenin herhangi bir kökten türemiş olmayıp sözlük mânası taşımadığı ve gerçek mâbudun özel adını teşkil ettiği, yahut sözlükte bir anlamı olsa bile gerçek mâbuda ad olunca bu anlamı kaybettiği genellikle benimsenmektedir. Bununla birlikte onun çeşitli köklerden türemiş olabileceğini söyleyenler de vardır. Bu ikinci grubun görüşleri şöyle özetlenebilir: a) **İlâh** kelimesinden türemiş olup başına harf-i ta'rif getirilmiş, bir taraftan **el-ilâh** şeklinde dildeki yerini almışken diğer taraftan kullanım sırasında dile kolaylık sağlamak maksadıyla asıl kelimenin hemzesi kaldırılmış, lâmlar birleştirilmiş (idgam) ve azamet ifade eden kalın bir ses verilerek **Allah** tarzında okunmuştur. İlâh kelimesi ise "kulluk etmek" mânasındaki **elehe-ye'lehu** veya "hayret ve şaşkınlık içinde kalmak, gönülden bağlanıp sığınmak" anlamındaki **elihe-ye'lehu** ve **velihe-yevlehu** kökünden ism-i mef'ul mânasında bir masdar olup "tapınılan, yüceliğinin karşısında hayrete düşülen, gönülden bağlanılıp sığınılan" mânalarını ifade eder. Ancak ilâh, hak mâbud için olduğu gibi bâtıl tanrılar için de kullanılmıştır (bk. İLÂH). b) "Gizlenmek, duyu idrakinin fevkinde olmak" anlamındaki **lâhe-yelîhu** kökünden **leyh** — **lâh** kelimesinden türemiş olup "duyu idrakinin ötesinde bulunan" demektir. Lâh kelimesinin başına harf-i ta'rif getirilerek lâmlar birleştirilmiş ve Allah kelimesi elde edilmiştir. c) Daha çok yabancı yazarların gösterdiği bir temayüle göre Allah lafzı, Câhiliye Arapları'nın putlarından olan el-Lât (اللات) veya Ârâmîce **elâhâ** (الاها) kelimelerinden alınmıştır.

Allah kelimesinin etimolojisi hakkında ileri sürülen ve sayısı otuza yaklaştığı kaydedilen (bk. *Lisânü'l-ʿArab* ve *Tâcü'l-ʿarûs*, "elh" md.leri; Râzî, I, 121-127) eski farklı görüşler ve bunlara ilâve olarak öne sürülen yeni iddialar (bk. Cevad Ali, VI, 23-24, 116-118), başta Kur'ân-ı Kerîm olmak üzere İslâm literatürünün sunduğu Allah anlayışı karşısında fazla bir önem taşımaz. Bununla birlikte ortaya konan bütün görüş ve iddialar bir arada değerlendirildiği takdirde kelimenin zengin mânalı ve Arapça asıllı ilâh lafzından türemiş olduğu kanaatı ağır basacaktır. Allah kelimesi İslâm öncesi Arap dili ve edebiyatında "ilâh, tanrı" anlamında kullanılmış ise de (aş. bk.) bu kullanımın konu ile ilgili İslâmî nasların semantik örgüsünden anlaşılan Allah kavramıyla münasebeti yok denecek kadar azdır. İslâm bilginleri bu kelimenin tarifini, aynı anlama gelen bazı kelime farklılıklarıyla şu şekilde yapmışlardır: "Allah, varlığı zorunlu olan ve bütün övgülere lâyık bulunan zâtın adıdır" (الله اسم للذات الواجب الوجود المستحق لجميع المحامد) (Tehânevî, "el-ulûhiyye" md.). Tarifteki "varlığı zorunlu olan" kaydı, Allah'ın yokluğunun düşünülemeyeceğini, var olmak için başka bir varlığın desteğine muhtaç olmadığını ve dolaylı olarak O'nun kâinatın yaratıcısı ve yöneticisi olduğunu; "bütün övgülere lâyık bulunan" kaydı ise yetkinlik ve aşkınlık ifade eden isim ve sıfatlarla nitelendiğini anlatmaktadır. Allah kelimesi İslâmî naslarda bu tarifin özetlediği bir kavram haline gelmiş, gerçek mâbudun ve tek yaratıcının özel ismi olmuştur. Bu sebeple O'ndan başka herhangi bir varlığa ad olarak verilmemiş (bk. Meryem 19/65), gerek Arap dilinde gerekse bu lafzı kullanan diğer müslüman milletlerin dillerinde herhangi bir çoğul şekli de oluşmamıştır.

B) Çeşitli Dinlerde Allah İnancı. Allah inancı ilkel dinlerde ve diğer inanç sistemlerinin hemen hepsinde vardır. İlkel din araştırmaları için uygun bir alan olduğu kabul edilen Avustralya'da sürdürülen araştırmalar sonunda ilk inanışlar için fetişizm, totemizm ve animizme dayalı olarak yapılagelen antropolojik açıklamalara bir yenisi ilâve edilmiştir. Yaşayan en düşük kültür seviyesine, düşünce şekillerinin en uzak eskiye dayanan kalıplarına ve beşerî hayatın en kaba şekline rastlanan Avustralya'nın güneydoğusundaki ilkel kabileler üzerinde yapılan son çalışmalar, onların yüce bir varlığa inandıklarını ortaya koymuştur.

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

Eski antropolojik teorilerle açıklanmasına imkân bulunmayan bir inanışa göre ölüm öncesinden itibaren var olan yüce tanrı (kamunun babası) göklerin üzerinde varlığını hâlâ sürdürmekte, insanları ve davranışlarını gözlemektedir. Orta Avustralya'daki Atnatular'ın inancına göre ise varlığı kendinden olan, göklerde ikamet eden, lutufkâr ve ezelî bir tanrı mevcuttur. Dinler tarihi alanında yapılan bu tür yeni araştırmalar, ilkel inanışlarda Allah'ın birliğine dayalı bir telakkinin bulunduğunu, politeizmin bir sapma olarak sonradan ortaya çıktığını belgeler durumdadır (bk. *ERE*, VI, 243-247). Bu sonuç semavî kitapların beyanına da uygun düşmektedir.

Asur-Bâbil dininde çok tanrıcı bir inanç sistemi tesbit edilmekle birlikte özellikle Asurlular'ın inanışına göre küçük tanrılar, yüce tanrı Asur'un karşısında gerçek birer varlık olmayıp sanki onun farklı isimler almış görünümlerinden ibarettir.

Budizm'de tanrı inancının bulunmadığı söylenirse de aslında konu o kadar açık ve kesin değildir. Gerçi mevcut bilgi ve belgelere bakılırsa Buddha'nın kendisi duyular ötesi âlem, vahiy ve âhiret gibi teolojik konulara iltifat etmemiş, eski Hint Sankhya felsefesine uyarak kâinatta ilâhî müdahalenin bulunmadığı izlenimini vermiştir. Fakat Budizm metinlerinin Buddha'nın yaşadığı dönemden asırlarca sonra redakte edildiği unutulmamalıdır. Ayrıca onun bu tutumundan ateizm sonucu çıkarılmasının doğru olmadığı ve talebelerinin de böyle bir sonuca varmadığı bilinen bir gerçektir. Sonraki gelişmelerde Budizm'in tanrı anlayışına yer verdiğini, hatta Buddha'nın kendisinin bile tanrılaştırıldığını belirtmeliyiz.

Çin dinlerinde önceleri monoteizmi andıran bir tanrı inancı hâkim iken sonraları Shangti adlı semavî tanrının yanı sıra gök ve yer ruhlarının mevcudiyeti kabul edilip bu ruhlar tanrılaştırılmış ve böylece çok tanrıcı anlayışa kaymalar olmuştur. Bununla birlikte Çin'de tek tanrı inancının dejenere edilmesine karşı sık sık tepkiler de meydana gelmiştir.

Eski Mısır dininde güçlü bir tanrı inancının bulunduğu şüphesiz olmakla birlikte bunun tek tanrıya mı, yoksa bir nevi çok tanrı (hénothéisme= her kavim için bir tanrı inancı) esasına mı dayalı olduğu hususu araştırmacılar arasında tartışma konusudur. Mısır metinlerinde nitelendirilen tanrı, "her şeyi yaratan, ezelî, dehrin sahibi, ilmi sınırsız, görünmeyen ama duaları kabul eden..." ulu bir varlıktır. Ancak bu vasıflar birden fazla tanrıya da yöneltilmiştir. Bu ikinci derecede tanrılar, tek tanrının çeşitli isimleri ve tecellileri olarak da kabul edilebilir (bk. *ERE*, VI, 275). Nitekim Kur'an'da Hz. Yûsuf'un Mısır hapishanesindeki mahkûmlara hitaben söylediği, "Allah'tan başka taptıklarınız sizin ve atalarınızın taktığı kuru isimlerden başka bir şey değildir" (Yûsuf 12/40) meâlindeki sözü de bu son görüşü destekler mahiyettedir.

Eski Yunan tanrı anlayışına politeizm hâkimdir. Bu inanışın çeşitli kavim ve milletlerin tesiri altında oluştuğu kabul edilebilir. Homeros'un şiirlerinde tanrılar "ölümsüz, acı ve üzüntüden uzak, ölümsüzlük sağlayan gıdalarla beslenen, kendi hallerinin dışındaki kılıklarla görünen, iyilikle davranan, ancak yeminini bozan ve yabancılara eziyet eden kötü kimseleri de cezalandıran" varlıklar olarak nitelendirilir. Sokrat öncesi düşünce sistemlerinde tanrı anlayışında mücerrede doğru gelişmeler kaydedilir. Sokrat tanrılara ahlâksızlık yakıştırmalarını (isnatlarını) tenkit etmiştir. Eflâtun ise geleneksel Yunan tanrılarına atıflarda bulunmuşsa da felsefesinde yer verdiği semavî varlıkların mahiyeti bu tanrılarla uyum göstermemektedir. Onun asıl teolojisinde tanrı aşkın ve üstün özellikler taşır. Bu teolojisinin ise gerçek bir monoteizmin işaretlerini taşıdığını belirtmeliyiz. Aristo'nun sisteminde tanrı hareketin sebebi ise de kendisi hareket etmez. Tabiat bilkuvve ilâhî olup varlık tohumunu tanrıdan alır ve kendini yüksek formlarla gerçekleştirir. Bu noktada Grek dini geleneksel dinden sapar ve yeni bir özellik kazanır.

Hint dininin en eski metinlerinde ilkel bir tabiata tapınma karakteri göze çarpar. Bütün tabii güçler şahıslaştırılmıştır; gök tanrısı, fırtına tanrısı, ateş tanrısı gibi. Sonraki dönemlerde bu inanış daha mücerred ve mistik bir karakter kazanarak felsefî ve panteist bir şekle bürünür. Kutsal kitaplarından Rig-Veda'da en yüce ve en yetkin sıfatlar, eşi ve benzeri olmayan tek bir tanrıya aittir. Fakat başka tanrılara da eşi ve benzeri olmama özelliğinin sık sık izâfe edildiği görülür. Milâttan önce VII-VI. yüzyıldan itibaren Hint dinine rahiplere bağlı katı merasimcilik girmiş, Veda'lardaki mâneviyat geri planda kalmıştır. Bunun sonucunda şekilciliğe karşı isyan biçiminde gelişen tepkiler Hinduizm'de inkârcı ve materyalist akımların oluşmasına yol açmıştır. Daha sonra Upanişad-lar'ın etkisiyle Brahmanlar şekilcilikten sıyrılıp aşkın hakikatler üzerinde düşünebilmiş, ibadetlerini de buna paralel olarak geliştirmişlerdir. Bugün Hindistan'ın çoğunluğunu oluşturan muhtelif unsurların çok farklı inançlara sahip olması, halkın genel olarak bir konuda -meselâ Allah'ın varlığı konusunda- ne düşündüğünü tesbit etmeyi güçleştirmektedir. Bununla birlikte halkın yüce bir tanrı hakkında ve onun sıfatları konusunda umumi bir kanaate sahip olduğunu söylemek mümkündür.

Zerdüştîlik öncesi İranlılar Ârî ırk olarak Hindûlar'la temelde aynı inancı paylaştılar. Zerdüşt'ün getirdiği anlayışa göre ise tanrı (Ahura Mazda) yüce ve bir tek olup cevheri maddî değildir; rahîm ve alîm, her yerde hâzır ve nâzırdır; değişmeye tâbi değildir. Ancak Ahura Mazda'nın kudreti bir anlamda sınırlıdır. Çünkü mahiyeti bakımından ona tamamen zıt bir ruhanî güç daha vardır ki belli bir süre içinde Ahura Mazda'nın işlerine karşı gelip kötülüklere yol açabilir. Daha sonra kaleme alınan dinî metinlerde Ahura Mazda yüceliğini korumakla birlikte mutlak birliğini kaybetmiştir. Klasik anlayışta tanrının sıfatları olarak geçen özellikler şahıslaştırılmış ve tapınma konusu haline getirilmiş, ateş de tanrının oğlu olarak tarif edilerek ona tapınılmıştır. Ayrıca Zerdüştîlik öncesi tanrılara benzeyen tabiat tanrılarına Yazatalar adı verilerek Ahura Mazda ve onun başmelekleriyle birlikte bunlara da tapınılmıştır. Bu ise Zerdüştîliğin temelde tevhidci olan anlayışından bir sapmadan ibarettir.

Eski Türkler'in millî geleneğinde sembolik anlamlar taşıyan kurt ve kartal gibi hayvanlara gösterilen ihtimamdan hareket eden bazı araştırmacılar onların dininde totemcilik unsurları aramışlarsa da Türkler'in içtimaî, hukukî ve iktisadî hayatlarının totemciliğin öngördüğü kalıplara uymadığı bilinmektedir. Ayrıca bozkır Türk inançları ile Şamanlık arasında bağlantı kurulması hususu da yerleşmiş fakat eksik bir yaklaşımdır. Zira Şamanlık din olmaktan çok sihir karakteri taşıyan bir vecd tekniği olarak tarif edilmektedir. Şifacılık, ölü ruhlarıyla temasa geçme ve onların zararlarını giderme, cin ve perilerle ilişki kurma gibi gayelere yönelik bu tür tekniklerin, çoğu ilkel dinler gibi bozkır Türk inançlarında da yer aldığı bilinmektedir. Ancak yine de eski Türkler'de Şamanlık, onların dinlerini temsil edecek kadar şümullü bir fonksiyona sahip görünme-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

mektedir. Aynı durum, atalarına ait hâtıraları aziz sayan eski Türkler'in bu özellikleriyle bir tür atalar ibadetine mensup oldukları şeklindeki yorumlar için de söz konusudur. Nitekim ölen ataları yarı-tanrı sayma, onlara insan kurban etme, ölen atanın yanına karısının ve maiyetinden birinin gömülmesi gibi atalar kültünün karakteristik inanç ve uygulamaları eski Türkler'de bulunmamıştır.

Bozkır Türk topluluğunun asıl dini Gök Tanrı inancı ve ona ibadettir. Bu inanç sisteminde "tengri" (tanrı) yaratıcı ve mutlak kudret sahibi bir varlık olarak düşünülmüş, yüceliğini belirtmek maksadıyla "semavî" olarak nitelendirilmiş ve genellikle Gök Tanrı diye anılagelmiştir. İnsanların mukadderatını tayin eden, hayata doğrudan müdahale eden, emreden ve emrine uymayanı cezalandıran tanrı hayatın ilkesi olup ölüm de onun iradesine bağlıdır. Tanrı kanundur, hakikattir; insanlar fâni, o ise ezelî ve ebedîdir. Bütün bu vasıfların yanında tanrı birdir. Eski Türk dinine ait bütün veriler, araştırmacıları bu inanç sisteminin tek tanrı esasına bağlı olduğu yönünde düşünmeye âdeta mecbur etmektedir. Nitekim Türkler'in İslâm dinini kısa zamanda ve kitleler halinde benimsemelerinde, öteki âmiller yanında, onların eski inançları ile İslâm'daki tanrının birliği ilkesi arasında bir uygunluk veya yakınlık görmelerinin de etkili olduğunu söylemek mümkündür.

İslâm öncesinde Araplar'ın puta taptıkları bilinmektedir. Kur'an'da bu konuya sık sık temas edilmekte, bazı âyetlerde putların isimlerinden de söz edilmektedir (bk. meselâ en-Necm 53/19-20; krş. el-A'râf 7/180; Râzî, *Tefsîr*, IV, 477). Bununla birlikte onların, muhtelif kabilelere ait olmak üzere sayısı yüzlerle ifade edilen putların üstünde bir yüce tanrının bulunduğu inancını taşıdıkları da anlaşılmaktadır. Kur'ân-ı Kerîm, onların deyişiyle "Allah", "azîz" ve "alîm" diye adlandırdığı bu yüce tanrının kendilerini ve bütün kâinatı yarattığına, güneşi ve ayı belli bir nizama bağladığına, yağmur yağdırmak suretiyle yeryüzünü canlıların beslenmesine elverişli hale getirdiğine inandıklarını haber vermekte (bk. meselâ el-Ankebût 29/61, 63; ez-Zuhruf 43/9), ayrıca onların bu Allah adına yemin ettiklerini (el-En'âm 6/109; en-Nahl 16/38), hayatlarının sıkıntılı ve tehlikeli dönemlerinde O'na sığındıklarını (el-En'âm 6/40-41; Yûnus 10/22) ve O'nu Kâbe'nin rabbi kabul ettiklerini (Kureyş 106/3) ifade etmektedir. Yine Kur'an, Câhiliye Arapları'nın bu yüce tanrı (Allah) inancının yanında putlara tapmalarının, putların kendilerini Allah'a yaklaştıracağı ve O'nun nezdinde şefaatçı olacağı kanaatine bağlı olduğunu haber verir (bk. Yûnus 10/18; ez-Zümer 39/3). Diğer bazı âyetler, Câhiliye Arapları'nın "yüce tanrı" anlamındaki Allah inancının başka belirtilerine de temas eder (bk. Cevad Ali, VI, 104-105).

İslâm öncesi Araplar'ı bazı dualarında, deyim, atasözü ve özellikle şiirlerinde Allah kelimesini oldukça fazla kullanmışlardır (Cevad Ali, VI, 105-113). Yabancı yazarların bir kısmı bu gerçeği kabul ederken diğer bir kısmı ya Câhiliye şiirini kökünden reddedip bu şiirlerin İslâm'ın doğuşundan sonra düzenlendiğini ve Câhiliye dönemine nisbet edildiğini ileri sürmekte, yahut da bu şiiri orijinal kabul etmekle birlikte içinde bulunan Lât ve benzeri put isimlerinin sonradan müslümanlarca ayıklanıp yerlerine Allah kelimesinin yerleştirildiğini iddia etmektedirler. Halbuki bugün elimizde bulunan İslâm öncesi edebî metinler içinde Allah lafzının yanında azımsanmayacak derecede put isimleri de yer almaktadır. Aslında Câhiliye şiirinden put adlarının çıkarılıp yerlerine Allah kelimesinin yerleştirilmesinin lafız ve mâna âhengi bakımından çok zor olmasının yanında sağlayacağı önemli bir fayda da yoktur. Çünkü İslâm öncesi Araplar'ının puta taptığı zaten bilinmekte, kabul edilmekte ve İslâmiyet'in inanç alanında meydana getirdiği yenilik bu temele dayandırılmaktadır. Bazı yazarlar da Câhiliye Arapları'nda tesbit edilen yüce tanrı inancının yahudi ve hıristiyanların tesiriyle oluştuğunu, en azından bu tesirin söz konusu inancın oluşmasında önemli rol oynadığını öne sürerler (İzutsu, s. 99-105). Temelde tek tanrı inancına dayanan Yahudilik ile Hıristiyanlığın bu tür tesirleri teorik olarak mümkün görünmekle birlikte, İslâm öncesi Araplar'ının yabancı etkilere açık olabilecek bir din arayışı duygusundan uzak bulunmaları ve gerek yahudi gerekse hıristiyanlarla olan olumsuz veya ilgisiz münasebetleri, ileri sürülen bu görüşün doğruluğuna fazla şans tanımamaktadır. Bilindiği gibi Araplar'ın kendi ülkelerinde hıristiyanlar yok denecek kadar azdı. Yesrib (Medine) civarında yerleşen yahudi kabileleri de o bölgenin Araplar'ı tarafından etkileri altında kalınacak ölçüde sıcak karşılanmış değildi. Ayrıca Araplar'ın puta tapıcılığı ve yüce tanrı anlayışı içinde ne yahudi antropomorfizminin ne de hıristiyan teslis inancının izlerini görmek mümkündür. Buna göre İslâm öncesi Araplar'ının dinî hayatında görülen yüce tanrı inancını Hz. İbrâhim'den kalan Hanîf dinine dayandırmak daha isabetli olacaktır. Nitekim Hz. Peygamber'in ve daha birçok Arap kabilesinin soyu İbrâhim'in oğlu İsmâil'e ulaşmaktadır. Muhtelif âyetlerin beyanından anlaşılacağı üzere Hz. Muhammed, ebedî kurtuluşu gaye edinen evrensel çağrısıyla ortaya çıkarken bu çağrısını, hitap ettiği kitle nezdinde kabul görmüş bulunan ve kısaca Hanîf diye adlandırılan inanç üzerine oturtmuştur. Bunun karşısında müşrikler ve özellikle yahudi ve hıristiyanlar İbrâhim'in dinine (millet) sadık kaldıklarını iddia etmişler; Kur'ân-ı Kerîm ise İbrâhim'in yahudi, hıristiyan veya müşrik değil Allah'ı bir tanıyan bir müslüman (hanîf-müslim) olduğunu kesin bir dille ifade etmiş (Âl-i İmrân 3/67), hidayet ve kurtuluşun ancak İbrâhim'in dinine uymakla gerçekleşebileceğini bildirmiş, hem Hz. Peygamber'e hem de yahudi, hıristiyan ve müşriklere bu dine uymalarını emretmiştir (bk. M. F. Abdülbâkī, *Muᶜcem*, "ḥanîf", "ḥunefâᵓ" md.leri). Hz. Peygamber de tebliğ ettiği dinin Yahudilik veya Hıristiyanlık değil müsamahakâr bir tek tanrıcı din (el-Hanîfiyye es-semha) olduğunu (*Müsned*, V, 266; VI, 116, 233) ve Allah nezdinde makbul sayılacak dinin bu özelliklere sahip bulunması gerektiğini ifade etmiştir (Buhârî, "Îmân", 29; Tirmizî, "Menâḳıb", 32, 64; *Müsned*, I, 236). Bütün semavî dinlerin değerlendirmesine göre peygamberler içinde önemli bir yeri olan Hz. İbrâhim'in dinine sadık kalan tek din, son peygamberin tebliğ ettiği İslâmiyet'tir. Hz. Muhammed'in peygamber olmadan önceki dinî hayatı ve ilk muhataplarının gönüllerinin derinliklerinde yatan inanç da bu dine yakındı. O evrensel çağrısını bu inanç temeli üzerine oturtmuş ve bundan dolayı muvaffak olmuştur (Câhiliye dönemi Hanîf inancı üzerine İslâmî ve Batılı kaynaklara dayalı tatminkâr bir araştırma için, bk. Cevad Ali, VI, 449-510; ayrıca **bk. ARAP** [Din]; **HANÎF**).

II. ALLAH'IN VARLIĞI

Allah'ın varlığı ve birliği konularında Kur'ân-ı Kerîm'in taşıdığı üslûp ve kullandığı deliller, bu hususların, selîm yaratılışı bozulmamış insanlar tarafından tabii olarak bilinip benimseneceği esasına dayanır. Bundan dolayı olmalı ki

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

konuyla ilgili âyetler genellikle soru şeklinde, yahut hayret bildiren uyarı ve kınama niteliğinde ifadeler taşır (bk. meselâ el-Mü'minûn 23/84-89; en-Neml 27/59-64; el-Ankebût 29/61, 63; ez-Zümer 39/6).

Allah'ın varlığı ile ilgilenen ilâhiyatçı ve düşünürler genellikle konunun özelliği üzerinde durarak O'nun varlığını ispat etmenin (isbât-ı vâcib) mümkün olup olmadığını tartışmışlardır. Kur'ân-ı Kerîm O'nun âlemin yaratıcısı ve devam ettiricisi olduğunu ifade ederken (evvel ve âhir) bir bakıma apaçık bir bakıma gizli (zâhir ve bâtın) olduğunu da söylemiştir (el-Hadîd 57/3). O, varlığını, birliğini, olgun niteliklere sahip bulunduğunu tabiatın birçok nesne ve olayının göstermesi bakımından apaçık, fakat zâtının duyu organlarımızla idrak edilememesi bakımından gizlidir. Zât-ı ilâhiyyenin dünya hayatı şartları içinde insan tarafından duyularla idrak edilemeyeceği, âhirette ise bu idrakin gerçekleşeceği konusunda İslâm bilginleri -bazı görüş ayrılıkları bir yana- fikir birliği içindedirler. İbn Melkâ'nın da belirttiği gibi (bk. *el-Muʿteber*, III, 137) yüksek derecede bir var oluş gözün idrakine engel teşkil eder; göz önce zayıf ışıkları, alıştıkça daha kuvvetlisini görebilir. Bunun gibi dünya hayatında yüce yaratıcının varlığını gösteren işaret taşlarını görebilen gözler, âhirette O'nu doğrudan idrak edebilecektir.

Allah Teâlâ'nın zâtı duyularla idrak edilemediğine göre O'nun varlığını herkesin kabul etmeye mecbur kalacağı tarzda ispatlamanın mümkün olmadığını söyleyebiliriz. Aslında beş duyunun sağladığı bilgiler dışında bir bilgi ve gerçeklik alanının bulunmadığını ileri süren pozitivistler de dahil olmak üzere bütün insanlar, şahsî tecrübelerinin ve duyularının dışında kalan birçok hususu ön yargılarla, yani onların gerçekliğine inanarak hayatlarını sürdürürler. Ne var ki yüce bir tanrının mevcudiyetinin kabul edilişi, yakın ve uzak vadeli hayatımızda büyük etkiler meydana getireceği için zayıf iradeli kişileri bir anlamda rahatsız eder. Bu açıdan bakıldığında "inanmak", akıldan çok iradenin fonksiyonu olarak gözükür. Kur'ân-ı Kerîm'de inkâr yoluna sapan tiplerin, "öz varlıkları kabullendiği halde zulüm ve kibir yüzünden" inkâr yolunu seçtikleri ifade edilir (en-Neml 27/14). Şu halde Allah'ın varlığına inanılması, dolayısıyla iman ve din hayatının başlaması zihnî faaliyetin yanında gönlün de harekete geçmesi ve iradenin eğitilmesiyle mümkün olmaktadır. Şunu da belirtmek gerekir ki iman ve onun temelini oluşturan Allah'ın varlığı konusu, "iki kere iki dört eder" ölçüsünde kaçınılmaz bir sonuç olsaydı tercihe dayalı bir değer taşımaz, ceza veya mükâfatı gerektirmezdi. Ayrıca semavî dinlerin büyük bir değer verdiği insanın ve onu diğer canlılardan ayıran seçme hürriyetinin üstünlüğü de kalmazdı.

Kâinatı yaratan ve idare eden yüce bir tanrının varlığını ispat etmenin güçlüğü yanında onu yok saymanın da güçlükleri yok mudur? Büyük bir değere sahip bulunan insanın bu durumda hissettiği yalnızlığın doğuracağı bunalım bir yana, bu ikinci alternatif varlık ve oluş problemine bir açıklık getiremeyecektir. Uçsuz bucaksız kâinatın yegâne şuurlu varlığı olarak gözlenen insanın, bir parçasını oluşturduğu bu kâinatın "nasıl yaratılıp idare edildiği" sorusuna, ya "bu konuyu hiç düşünmeyin" tarzında karşılık verilecek veya materyalist bazı açıklamalar yapmak mecburiyetinde kalınacaktır. İnsan için düşünmemek, kişiliğinden ve hürriyetinden yoksun kalmak demektir. Yaratılışın tesadüf, evrim ve benzeri materyalist teorilerle açıklanması denemeleri ise daima akıl ve vicdanı tatmin etmekten uzak kalmış, ilerleyen pozitif ilimlerden de destek görmemiştir.

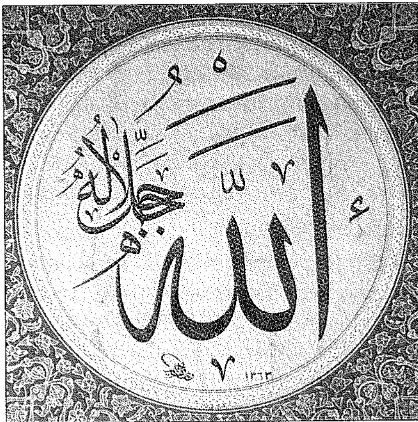
Allah'ın varlığı konusunda Kur'ân-ı Kerîm'in benimsediği metot, öyle görünüyor ki "insana saygı" şeklinde ifade edilebilecek olan Kur'an felsefesinden kaynaklanmıştır. O, evrenin merkez varlığı kabul ettiği insanın gerek ferdî yücelişinin gerekse hemcinsleriyle olan münasebetlerinin insanî değerlere uygun bir şekilde gelişmesinin ancak Allah'a bağlılıkla mümkün olabileceğini ve bu bağlılık duygusunun onun yaratılışında mevcut olduğunu kabul etmiştir. İnsanın -ve cinlerin- yaratılış hikmetini ifade eden âyette (ez-Zâriyât 51/56) yer alan kulluk mefhumu (li ya'budûn) nasıl yorumlanırsa yorumlansın, Allah'a bağlanmak kavramı daima vazgeçilmez bir unsur olarak kendini hissettirmektedir (âyetin tefsiri için bk. Şevkânî, *Fetḥu'l-ḳadîr*, V, 89). "Fıtrat delili" diye adlandırılan ve Kur'ân-ı Kerîm'de edebî bir teşbih ile tasvir edilen (bk. el-A'râf 7/172; Elmalılı, III, 2323-2335) inanma yeteneği tabii olarak her insanda vardır. Ancak insanî güç ve değerlerden habersiz olma (gaflet), gerçeğe karşı direnme (gurur ve kibir) gibi dengesizlikler, inanma duygusunu köreltip mânevî değerleri örtebilir. Zaten "iman"ın zıddı olan "küfr"ün asıl anlamı da örtmekten ibarettir. Nitekim gaflet ve zaaf göstermenin mümkün olmadığı hayatın fevkalâde nazik, ciddi ve tehlikeli anlarında hemen herkes yaratılışının gereği olarak Allah'a sığınır, ondan yardım diler (bk. el-En'âm 6/63-64; en-Neml 27/62). İnsanın yaratılışında zaten mevcut bulunan bu temel özellik karşısında Kur'an'a düşen, kişiyi uyarmak, hatırlatıcı ve yol gösterici bir rol oynamaktır.

Kur'an'da Allah'ın varlığıyla ilgili olarak kabul edilebilecek bir âyette (Fussılet 41/53) O'nun hak olduğunu ispat eden belgelerin hem dış dünyada hem de insanın kendi içinde bulunduğu ifade edilir. Bu âyetin ışığı altında ikiye ayırabileceğimiz ispat âyetlerinin ilk grubuna girenler insanın fizyolojik ve özellikle psikolojik yapısını konu edinir. İkin-



Necmettin Okyay'ın Allah yazılı ebrusu
(M. Uğur Derman koleksiyonu)

Mustafa Halim Efendi'nin Lafza-i celâli ihtiva eden celî - sülüs levhası (Muhittin Serin koleksiyonu)



Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

ci gruba girenler de mükemmel bir düzen içinde yer alan dünyanın hayat taşıması ve insanın barınması için elverişli olması, canlılar için çok önemli olan su ve ateş gibi unsurları bulundurması, bitkileri ve hayvanlarıyla insanı beslemesi, dünyanın etrafını saran atmosfer, diğer gezegenlerin sahip olduğu fevkalâde düzen ve âhenk gibi konuları işleyerek bütün bunların gören göz, düşünen akıl ve ibret alan gönüller için Allah'ın varlığı ve birliğinin belgeleri olduğunu ifade eder (söz konusu âyetlerin listesi için bk. Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı*, s. 23-24).

Hz. Peygamber'in ilk muhatapları yüce bir tanrının varlığını kabul ediyordu. Bu sebeple Asr-ı saâdet'te ve onu takip eden ashap döneminde Allah'ın varlığı, birliği, insan ve kâinatla münasebeti gibi konuları müessir ve birleştirici üslûbuyla dile getiren Kur'an beyanlarının dışında müstakil bir ispat çalışmasına ihtiyaç duyulmamıştır. Fetihlerin genişlemesiyle İslâm dünyasının sınırları içine giren çeşitli fikir akımları Allah'ın varlığı konusunu da tartışma gündemine getirmiş olmalıdır ki hicrî II. (VIII.) yüzyılın başlarından itibaren bilginler meseleye önem vermeye başlamışlardır. Bilinen ilk çalışmalar, yüzyılın hemen başlarında Mu'tezile bilginlerinden Ca'd b. Dirhem ve Cehm b. Safvân'a, daha sonra da Ebû Hanîfe'ye aittir (bk. Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı*, s. 69-70, 75-77). Ca'd ve Cehm'den günümüze kadar gelen eser bulunmamaktadır. Ebû Hanîfe'ye gelince, onun risâlelerinde konu ile ilgili olarak yer alan görüşlerini Beyâzîzâde Ahmed Efendi'nin eserinde toplu halde görmek mümkündür. Ebû Hanîfe'ye göre peygamberlerin irşadı ulaşmasa bile insan aklını kullanarak kendisinin ve tabiatın bir yaratıcısı olduğunu bulmalıdır. O, engin denizin ortasında azgın dalgaların ve sert rüzgârların çevrelediği bir geminin kaptansız yolunu bulamayacağı örneğini, canlıların üreme şeklini, tabiatta gözlenen değişerek yenilenme olayını ispatlayıcı deliller olarak sayar (bk. Beyâzîzâde, s. 75, 82, 85, 91-94) ve böylece naklî metottan aklî metoda geçişin ilk örneklerini vermiş olur. Eş'arî de Ebû Hanîfe gibi daha çok Kur'an'dan malzeme alarak bir yönüyle hudûs, bir yönüyle de nizam deliline benzeyen ispatlar yapar (*el-Lüma'*, s. 6-7). *Kitâbü't-Tevhîd* adlı eseri ve hatta *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'ı ile Sünnî kelâmın en erken ve en güzel örneklerini veren Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, Allah'ın varlığını nesnelerin yaratılmışlığı (hadesü'l-a'yân) ile ispat eder. Evreni oluşturan nesnelerin ve onların taşıdığı özelliklerin -ki ona göre bunlara araz yerine sıfat demek daha isabetli olur (bk. *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 16-17) yaratılmışlığı ise bilgi vasıtalarımızın her üçü ile de (haber, duyu ve akıl) sabittir. Mâtürîdî muhtelif âyetlere işaret ederek naklin, evrenin yaratılmış olduğunu bize haber verdiğini ifade ettikten sonra duyular yoluyla elde edilen delillere geçer. Ona göre duyu organlarımızla algıladığımız cisimlerin ihtiyaç içinde bulunduğunu ve devamlı değişikliğe mâruz kaldığını gözlemekteyiz. Başkasına muhtaç olan ve değişen her şey kadîm olmayıp yaratılmıştır. Aklımız da söz konusu özellikleri taşıyan, hareket ve sükûndan uzak kalamayan kâinattaki nesnelerin yaratılmış olduğunu, her yaratılmışın da bir yaratıcısının bulunduğunu kabul eder (*a.e.*, s. 11-19).

Gerek kelâm gerekse felsefe cephesiyle İslâm düşüncesinde şöhret bulan hudûs, imkân ve nizam delillerini ele almadan önce Kindî ve Fârâbî'de görülen -imkân ve nizam delilleri dışında- bazı ispat şekillerine kısaca temas etmek gerekir. İslâm düşünce tarihinde Mu'tezile kelâmından felsefeye geçiş döneminin temsilcisi olan Kindî, felsefî risâlelerinde Allah'ın varlığını ispat eden çeşitli deliller kullanmıştır. Bunlardan biri, evrenin yaratılmış olması esasına dayanan hudûs delilidir, ancak bu delil kelâmcılarınkinden farklı bir şekilde işlenerek sunulmuştur. Filozof, muhtemelen kendisinden tercümeler yaptığı matematikçi Öklid'den de faydalanarak (bk. Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı*, s. 51), fiilen var olan ve evreni oluşturan cisimlerin, dolayısıyla evrenin sonsuz olamayacağını, sonsuz olmayan bir şey için de yaratılmamışlığın söz konusu edilemeyeceğini ispatlamaya çalışır (bk. *Resâ'il*, s. 97-162, 186-207). Kindî, başka bir ispat denemesinde önce nesnelerde hem birlik hem de çokluğun bulunduğunu, ihtimalleri bertaraf eden bir düşünce sistemiyle ortaya koyduktan sonra birlik ve çokluk karakterleri arasında bir uyumun (müşâreket) mevcut olduğunu, bunun da ancak bir dış müessirle gerçekleşebileceğini ifade eder (*a.e.*, s. 132-143).

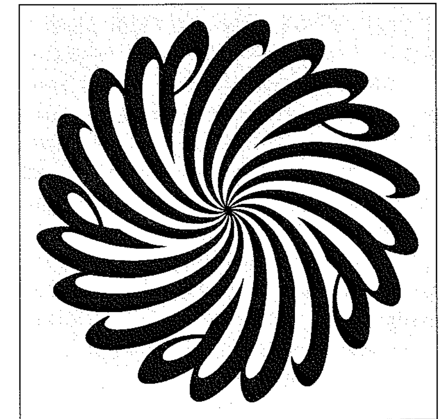
Fârâbî'ye gelince o, Aristo'ya ait olduğu bilinen hareket delilinden başka nizam delili içinde düşünülebilecek olan inâyet delilini, ayrıca kendisinden bir buçuk asır sonra yaşayan meşhur hıristiyan ilâhiyatçısı Saint Anselme'in kullanacağı "ekmel varlık" delilini kullanmıştır (Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı*, s. 59-61).

Genel olarak İslâm dünyasında başvurulan isbât-i vâcib delillerini şu şekilde sıralayabiliriz:

a) **Hudûs Delili.** Evrenin yaratılmışlığı ve her yaratılmışın bir yaratıcısının olacağı esasına dayanan hudûs delili, Kur'an'ın ilk inen âyetinden (el-Alak 96/1) itibaren birçok yerinde "hudûs" kelimesi kullanılmadan da olsa tekrar edilmiştir. İbn Rüşd'ün **ihtirâ'** diye adlandırdığı bu delil, gözle görülen ve ayrıca varlığı kabul edilen canlı cansız bütün kâinatın -Kur'an'da genellikle "semâvât, arz ve ikisinin arasındaki şeyler" olarak zikredilir- kendi kendine var olamayacağı ve mevcudiyetini sürdüremeyeceği konusunu bol örneklerle işler (bk. İbn Rüşd, s. 66-69). Ancak kelâmcılar arasında yaygın olan, cevher ve araz esasına dayalı hudûs delili bundan farklıdır. İlk defa Mu'tezile bilginleri tarafından kullanılmaya başlandığı bilinen hudûs Bâkıllânî'nin eserlerinde ayrıntılarıyla yer almış, ondan sonra gelen Sünnî ve Mu'tezilî kelâmcılar farklı kompozisyonlarla da olsa aynı delili tekrar etmişlerdir.

Cevher ve araz esasına dayalı hudûs delilinde, kâinatı oluşturan bütün cisimlerin bir öz (cevher) ile bu özün taşıdığı vasıflardan (arazlar) meydana geldiği kabul edilir. Arazlar ancak cevhere bağlı olarak varlığını hissettiren renk, hareket gibi vasıflardan ibaret olup zamanın her iki yönü açısından da süreksizdir. Cevherler hiçbir zaman fiilen arazlardan ayrı olamayacağından arazlar gibi onlar da süreksizdir. O halde cevher

Emin Barın'a ait beş lafza-i celâli ihtiva eden bir kompozisyon (Emin Barın koleksiyonu)



Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

ve arazlardan oluşan cisimler, dolayısıyla cisimlerden oluşan evren hem geçmiş hem de gelecek açısından süreksizdir, yani yaratılmış ve fânidir. Her yaratılmışın, yaratılmış özelliği taşımayan bir yaratıcıya muhtaç bulunması ise aklın kaçınılmaz bir şekilde benimseyeceği bir husustur (kaynaklar ve ayrıntılı bilgi için bk. Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı*, s. 81-95).

Klasik kelâm kitaplarında asırlar boyunca yer alan hudûs deliline İbn Rüşd'den itibaren bazı tenkitler yöneltilmiştir. Gerçi ondan önce İbn Sînâ hudûsu zayıf bir delil olarak nitelendirmiştir. Fakat İbn Sînâ'nın tenkidi delilin kuruluşundan çok ispat metoduna yöneliktir. Ona göre seçkin insanlar rableri için başka şeyleri (cisimlerin yaratılmışlığını) şahit getirmezler, bilâkis gerçeklerin ispatı için bizzat rablerini şahit tutarlar. İbn Sînâ Allah'ın varlığını ispat etmek için imkân delilinin kullanılmasını teklif eder (bk. *el-İşârât*, III, 54-55). İbn Rüşd ve İbn Teymiyye'nin cevher ve araz esasına dayanan hudûs deliline yönelttikleri tenkitler, bu delilin Kur'an metoduna uymayışı, kullanışlı olmayışı, kesinlik arzetmeyen önermelerden meydana gelişi noktalarında yoğunlaşır. Aslında kelâmcılar ispat konusunda Kur'an'ın kullandığı hudûs delilini göz ardı etmemiş, sadece değişik bir metotla aynı sonuca ulaşmanın denemesini yapmak istemişlerdir. Ancak bunun güç anlaşılan dolambaçlı bir istidlâl tarzı olduğu da kabul edilmelidir. Wensinck gibi bazı Batılı yazarlar tarafından ileri sürülen ve hudûs delilinin Aristocu-Thomasçı delile benzerliğini dile getiren görüş, Mâcid Fahrî'nin de belirttiği gibi isabetli değildir. Çünkü Aristocu-Thomasçı delil evrenin ezeliyetine dayandığı halde kelâmcıların delili tamamen buna ters düşen bir bakış açısına sahiptir (bk. Mâcid Fahrî, s. 156-157). Özellikle pozitif bilimlerin verilerinden faydalanılarak düzenlenen yeni ispat delilleri, felsefî karakter taşıyan hudûs anlayışına değil Kur'an metoduna yaklaşmaktadır. Bu tür deliller tabiatı oluşturan maddelerin başlangıç döneminden çok sona erişi (fâni oluşu) üzerinde durmakta, bazı maddelerin yavaş veya hızlı bir şekilde yok olmaya yüz tutmasına bakarak gelecek açısından sonlu olan maddenin başlangıç açısından da sonlu olmasının ve madde özelliği taşımayan yüce bir varlık tarafından yaratılmış bulunmasının gereğini ortaya koymaya çalışmaktadırlar (bk. Monsma, s. 13 vd., 38-40, 80-87, 115-128).

b) **İmkân Delili.** "Mevcûd"u, varlığı kendinden (vâcip) veya başkasından (mümkin) olmak üzere iki kategoride düşünen ve evrenin "mümkin" özelliği taşıdığını benimseyen imkân delilinin bazı ip uçlarını, hicrî III. (IX.) yüzyılın ilk yarısında yaşayan Kindî'nin teolojisinde bulmak mümkündür. Fakat bu delil tam olarak önce Fârâbî, daha sonra da İbn Sînâ tarafından ortaya konulmuş ve İslâm literatürüne mal edilmiştir. Kelâm bilginleri felsefe ile ilgilendikten sonra imkân delilini de kullanmaya başlamışlardır. Aslında hudûs ve imkân delilleri kuruluşları ve sonuçları itibariyle birbirine benzemektedir. Bu sebeple bazı araştırmacılar imkânı hudûsun bir başka şekli olarak kabul etmekte ve imkânın da erken dönemlerden itibaren kelâmcılar tarafından kullanıldığını söylemektedir (Mâcid Fahrî, s. 139). Tesbit edilebildiği kadarıyla imkân deliline eserlerinde ilk defa yer veren kelâmcı Şehristânî'dir (*Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 13). Fahreddin er-Râzî ve daha sonraki kelâmcılar bu delilin çeşitli varyantları üzerinde durmuşlardır.

İmkân delilinin hedefi bir vâcibin mevcudiyetini ispat etmektir. Vâcip, "varlığı kendinden olup başkasına muhtaç bulunmayan" demektir. Bunun karşıtı mümkindir ki "var olmak için başkasına muhtaç bulunan" anlamına gelir. Evren, bir kısmını duyularımızla idrak ettiğimiz, bir kısmını da başka yollarla bildiğimiz nesnelerden oluşur. Bu nesneler ya vâcip veya mümkindir. Gözlediğimiz bütün nesneler imkân (başkasına muhtaç olma) özelliği taşıdığına göre tabiatı oluşturan diğer parçalar da aynı nitelikte olmalıdır. O halde tabiat mümkindir, ona varlık veren ve fakat mümkin özelliği taşımayan bir sebep bulunmalıdır; o da varlığı zorunlu olan Allah'tır.

Hudûs ve imkân delillerinde kâinatın yaratılmış (hâdis) veya var olmak için başkasına muhtaç (mümkin) olduğu ispat edildikten sonra, bunun mantıkî bir sonucu olarak her hâdisin bir muhdisi (yaratıcı) veya her mümkinin bir sebebi (illet, vâcip) bulunduğunu kabul etmek gerekir. Her iki delilin aynı mahiyette olan bu ikinci şıkkının insan aklınca zaruri olarak benimsenecek bir gerçek olduğu söylenmekle birlikte yine de ileri sürülecek bazı itirazlar söz konusudur. Bu tür itirazlar devir ve teselsülün iptaliyle cevaplandırılmaktadır (bk. **DEVİR, TESELSÜL**).

c) **Nizam Delili.** Tabiatta fevkalâde hassas ve ince bir nizamın hâkim olduğu, bunun kendiliğinden veya şuursuz maddenin icadıyla meydana gelmeyip yüce vasıflara sahip tabiat üstü bir varlığın yaratması ve devam ettirmesiyle mümkün olabileceği esasına dayanan nizam delili, eski çağlardan itibaren günümüze kadar düşünürlerin dikkatini çekmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'de çokça kullanılan, filozof İbn Rüşd tarafından **hikmet** ve **inâyet** diye adlandırılan delil, Kur'ânî bir delil olarak erken dönemlerden başlamak üzere İslâm bilginlerinin ilgisini çekmiş, IV. (X.) yüzyıl bilgilerinden Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî'den itibaren de kelâmî bir delil niteliğinde ele alınarak geliştirilmiş, hakkında müstakil eserler kaleme alınmıştır (bk. Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı*, s. 108-109). Temelde tabiatın gözlenmesine ve dolayısıyla deneye dayanan nizam deliline hıristiyan skolastiklerin pek az ilgi göstermesine rağmen (bk. P. Janet — G. Séailles, s. 231) çağımız Batılı teolog ve araştırmacıları son derece önem vermektedirler.

İnâyet, hikmet, itkan ve gaye diye de adlandırılan nizam delilini mantıkî bir kıyas halinde şöyle ifade etmek mümkündür: "Kâinat birbirine uygun bir sebepler ve gayeler sistemi arzeder; böyle bir sistem ancak âlim ve âkıl bir yaratıcının (illet-i zîşuûr) eseri olabilir; o halde kâinat âlim ve âkıl bir yaratıcının eseridir ki bu da Allah Teâlâ'dır". Görüldüğü gibi nizam delili, tabiatın kuruluş ve işleyişini incelemek suretiyle tesbit edilecek olan olağan üstü ince ve hassas dengelerin önceden belirlenen bir gayeye yönelik olduğu, plan ve gayenin bulunduğu yerde planlayıcı ve hedef belirleyicinin de bulunmasının zaruri olarak benimsenmesinin gerektiği düşüncesine bağlıdır. Eskiçağ'ların materyalistlerinden bu yana nizam deliline çeşitli tenkitler yöneltilmiştir. Kant gibi bazı ciddi düşünürlerin bu delili fevkalâde takdir etmekle birlikte yönelttikleri tenkitler bir yana, materyalist düşüncenin delile karşı ileri sürdüğü görüşler, tabiattaki olağan üstü düzeni incelemekle meşgul olan pozitif bilimlerin ilerleyişi karşısında önemini büyük çapta kaybetmiştir (bk. Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı*, s. 143-149; Aydın, *Din Felsefesi*, s. 58-66).

d) **Fıtrat Delili.** Kur'ân-ı Kerîm Allah'ın varlığını, insanlar tarafından tabii olarak kabul edilecek bir konu olarak telâkki eder (yk. bk.). Hem İslâm âlimleri hem de Batı düşünürleri, tarih içinde

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

gelip geçen milletlerin incelenmesinden çıkarılan sonuçlara göre, genellikle her milletin bir tanrı inancına sahip olduğunu tesbit etmişler, buna bağlı olarak selim yaratılışını ve sağ duyusunu koruyabilmiş insanların yüce bir tanrının varlığını tabii olarak benimseyeceğini söylemişlerdir. "Kabûl-i âmme" veya "fıtrat-i selîme" diyebileceğimiz bu delile erken dönemlerde dikkat çekenlerden biri de Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî'dir. Ona göre ırkları, ülkeleri, dil, din ve felsefeleri değişik olmasına rağmen belli bir seviyeye ulaşabilmiş bütün milletler evrende hakîm bir yaratıcının eserlerini gördüklerinden şüphe etmemişlerdir. Buna göre ezelî bir yaratıcının varlığını, yeterli aklî kapasiteye sahip bütün insanlar daima zaruri olarak kabul etmişlerdir. Bu yüce yaratıcıya her zaman tapınılmış, O her dilde bilinmiş, her lisanla anılmıştır. Her insan Allah'ın varlığını içinde hisseder. İnkârın doruk noktasına ulaşmış kişinin bile büyük bir felâketle karşılaştığı zaman taşa, toprağa veya ağaca sığındığı görülmemiştir. Makdisî, bütün insan topluluklarının dillerinde Allah'a mahsus isimlerin bulunduğunu da kaydederek çeşitli örnekler verir (*el-Bedʾ ve't-târîḫ*, I, 57-64).

Kur'ân-ı Kerîm herkesin, hatta her şeyin Allah'ı ululadığını ifade ederek (el-İsrâ 17/44) fıtrat deliline dikkat çekmiş, ayrıca semavî dinlerin ortak noktasını oluşturan Hanîf inancının, Allah tarafından insan türünün yaratılış özelliklerinden biri kılındığını ve bunun asla değiştirilemeyeceğini haber vermiştir (er-Rûm 30/30). Şu halde inançsızlık (cahd) sapma ve dejenerasyondan başka bir şey değildir. Bu durum Kur'an'da **ifk** kelimesiyle ifade edilmiştir. Râgıb el-İsfahânî ifki, "herhangi bir şeyi, olması gerekenden başka yöne çevirmek" diye mânalandırır ve bunun inançta haktan bâtıla, sözde doğrudan yalana, fiilde de güzelden çirkine çevrilmek şeklinde gerçekleştiğini ilâve ederek âyetlerden örnekler verir (*el-Müfredât*, "ifk" md.). Mü'min sûresinin 56-57. âyetlerinde, ilâhî gerçekler karşısında ellerinde önemsenecek bir delil olmadan tartışanlardan söz edilirken, onların gönüllerinde hiçbir zaman tatmin edemeyecekleri bir kibir bulunduğu, aslında kâinatın insan dışındaki parçalarını yaratmanın insanı yaratmaktan daha muazzam bir olay olduğu ifade edilir. Aynı sûrenin 62-63. âyetlerinin meâli şöyledir: "İşte her şeyin yaratıcısı olan rabbiniz Allah budur. O'ndan başka tanrı yoktur. Nasıl aldatılıp döndürülüyorsunuz! Allah'ın âyetlerini -bile bile- inkâr edenler hep böyle döndürülmüşlerdir". Sağ duyu ve tabii yaratılışa aykırı olarak Alah'ın inkâr edilmesi, Kur'an'da kibir, inat, zulüm, zorbalık, nankörlük ve saptırıcı dış etkenlerin tesiri altında kalmak gibi faktörlere bağlanır (el-En'âm 6/33; Hûd 11/59; en-Neml 27/14). "Âyetlerimizi, sadece o selim yaratılış ahdini bozan nankörler, hem de bir inat uğruna inkâr ederler" (Lokmân 31/32).

e) **Tasavvuf Metodu.** Sûfiyye, dinî hayat konusunda akıldan önce kalbe rol vermek istemiştir. Onlara göre bedene bağlı arzuların asgari seviyede yerine getirilmesi, ruhî güçlerin samimiyet ve ısrarla dinî konulara yöneltilmesi sonunda keşf denen vasıtasız bilgi ve tanıma yolu doğar. Allah ancak bu yolla bilinir veya tanınır. Gazzâlî'nin, akıl yolunu yıllarca denedikten sonra bunu terkedip keşf ve ilham metodunu benimsediği kabul edilir. Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin, kendi döneminde aklî ilimlerin zirvesine ulaşmış olan Fahreddin er-Râzî'ye yazdığı mektup, keşf metodunun üstünlüklerini etkileyici bir üslûpla ifade eder. İbnü'l-Arabî'ye göre Allah'ı tanımak başka, Allah'ın varlığını bilmek başkadır. Akıl Allah'ı ancak var olması bakımından ve selbî sıfatlarıyla (ne olmadığı açısından) bilir. Halbuki keşf yoluyla Allah müşahede edilerek tanınır (*Risâle*, vr. 96b). Dinî hayatın odak noktasını oluşturan Allah inancının doğup yerleşmesinde şahsî yöneliş ve gayretlerin, içe dönük gözlemlerin önemi çağdaş yazarlar tarafından da kabul edilmektedir. Ancak yüksek bir irade gücüne dayanan bu tür psikolojik tecrübelerin zor yapılabilir olmasından başka, sonuçlarının daima isabetli olamayacağı ve bu sonuçların sadece tecrübeyi yürüten için değer taşıyacağı da unutulmamalıdır. Allah'ın varlığını ispat konusunda kullanılan delilleri tenkit süzgecinden geçiren İbn Rüşd keşfin yaygın olarak kullanılamayacağını ifade ettikten sonra Kur'an'ın bütünüyle benimsediği metodun düşünme ve incelemeye davetten ibaret olduğunu hatırlatarak bunun terkedilmesinin Kur'an metodunu hiçe saymak anlamına geleceğini söyler. Bununla birlikte o, nefsin arzularını asgariye indirmenin gerçeğe ulaşma yolunda akla yardımcı olabileceğini de kabul eder (*el-Keşf*, s. 63-64). Keşf, dinin benimsenmesinden sonra dinî hayatın güçlenmesi ve ruhun Allah'a yücelmesi yolunda, uygulayabilenler için faydalı bir metot olarak değerlendirilmelidir (bk. KEŞF, MÜKÂŞEFE).

III. BİRLİĞİ

İslâmiyet'in tevhid dini olarak tanınması, doğduğu coğrafyada yaygın olan puta tapıcılığı ortadan kaldırmayı hedef almasının yanında, bütün insanlığa hitap etme özelliğiyle, insanlar arasında gerek o çağda bulunan gerekse sonraki dönemlerde ortaya çıkacak olan çok tanrıcı inançlara cephe almak, hatta diğer semavî din mensuplarının ulûhiyyet anlayışını tashih etmek gibi önemli görevleri üstlenmesine bağlı olmalıdır. Kur'ân-ı Kerîm'in düşünce örgüsünde insana değer verme unsuru çok önemli bir yer tutar. Kişinin kendisi gibi yaratılmış bir nesneyi tanrı diye tanıması, ona insan üstü özellikler vererek tapınması insanlık değerleriyle bağdaşmaz. Çok tanrıcı inancın tenkit edildiği birçok âyette tapınılan şeylerin değersizliğine sık sık dikkat çekilmekte ve özellikle onların yaratma gücünden, hatta insana ait birçok fonksiyondan yoksun olduğu vurgulanmaktadır (ilgili âyetlerin listesi için bk. J. La Beaume, s. 129-137; M. Fâris Berekât, s. 4-17). Kur'an'ın başlangıç bölümünü teşkil eden Fâtiha sûresinin her namazda birkaç defa okunmak suretiyle günde yaklaşık kırk defa tekrar edilişinin hikmetlerinden biri, her halde tapınılacak, yardımı istenip sığınılacak varlığın sadece Allah olduğunu kişinin zihnine ve gönlüne yerleştirmekten ibarettir. Kâinatı yaratıp geliştiren, koruyup yöneten, engin ve sınırsız rahmetle nitelenen (rabbü'l-âlemîn, rahmân ve rahîm) Allah'tan başkasına kulluk anlamında eğilmek, kendini ona bağımlı hissetmek (ibâdet ve istiâne), birçok yaratıktan üstün ve şerefli kılınan (el-İsrâ 17/70) insanoğluna büyük bir haksızlıktır. Kur'ân-ı Kerîm, Hz. Lokman'ın oğluna öğüt verirken söylediği hikmetli sözlerinden birini şöyle nakleder: "Allah'a ortak tanıma! Şüphe yok O'na ortak tanımak büyük bir zulümdür" (Lokmân 31/13). Birçok âyet de inançsızlığı (küfür) veya çok tanrıcı anlayışı (şirk), bu zihniyetlerin sahiplerinin kendilerine reva gördükleri bir zulüm olarak niteler (bk. meselâ el-Bakara 2/54, 57; el-A'râf 7/177; et-Tevbe 9/36, 70). Burada söz konusu edilen zulüm, her şeyden önce insanın kendi şahsiyetini, hürriyetini, şerefini ve dolayısıyla insanlık değerini kendi davranışlarıyla yok etmesi anlamına gelir.

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.



"Allah", "hû" lafızlarını ve kelime-i tevhidi ihtiva eden celî-sülüs levha (Hamit Aytaç hattı, Kemalettin Nomer koleksiyonu)

Kur'an, Allah'ın varlığının insan tarafından benimsenmesini onun selim yaratılışının gereği saydığı gibi O'nun birliğini de aynı mahiyette kabul etmiştir. Bu, eski antropolojik teorilerin aksine dinler tarihi alanında yapılan yeni araştırmaların da desteklediği bir husustur (bk. Cevad Ali, VI, 36). Ancak O'nun birliğini ifade eden âyetler varlığını belirten âyetlerden çoktur. Öyle görünüyor ki tanrının birliği sonucuna ulaşmak, bu sonuca hem inanç ve düşünce hem de ibadet ve duygularda sadık kalmak O'nun varlığını benimsemekten zordur; çünkü tanrının varlığı daha çok aklın fonksiyonunu ilgilendirdiği halde birliği akılla birlikte ve ondan çok iradenin eğitimine ve duygu hayatının geliştirilmesine bağlıdır.

Allah'ın birliğinden bahseden ve çoğu Mekke'de nâzil olan âyetler, doğrudan tevhidi telkin edenler veya şirki reddedenler olmak üzere iki grup halinde düşünülebilir. Daha çok **vâhid, ahad** ve **vahde** kelimeleriyle doğrudan O'nun birliğini ifade eden âyetler hadislerle de desteklenmiştir (bk. M. F. Abdülbâkī, *Muʿcem;* Wensinck, *Muʿcem*). Bunların dışında *Kütüb-i Sitte*'de Allah'ın isimlerinden biri olarak yer alan **vitr** (tek) kelimesi (bk. Wensinck, *Muʿcem,* "vitr" md.) ve Halîmî'nin kanaatine göre Kur'an'da ve hadiste Allah'a nisbet edilmiş bulunan **kâfî** (yeten, kulunun bütün ihtiyaçlarını karşılayan) kelimesiyle O'nun aşkın bir varlık olduğunu ifade eden **alî, azîm, refî** gibi isimler (*el-Minhâc,* I, 190), Allah'ın birliğini doğrudan telkin eden terimlerdir. Bu delillere İhlâs sûresinin ikinci âyetini de ilâve etmek gerekir ("samed: her şeyden müstağni, her şey ona muhtaç"). Kur'ân-ı Kerîm'de şirki ve ulûhiyyet makamına yakışmayan bütün yaratılmışlık, acz ve eksiklik kavramlarını reddetmek suretiyle tenzihi amaçlayan âyetler pek çoktur. Bu tür âyetlerin konu edindiği ve tevhide aykırı olduğu bilinen bütün inançların tarihî oluşumunu ve bu inançların taraftarlarını Hz. Peygamber'in ilk muhatapları olan İslâm öncesi Araplar'ında bulmak mümkün olmayabilir. Çünkü Allah'ın elçisi olarak bütün insanlığa geldiğini ilân eden (bk. el-A'râf 7/158) Hz. Muhammed'in tebliğ ettiği din belli bir zaman ve coğrafyada ortaya çıkmışsa da evrensel mesajlarıyla zaman ve mekân sınırlarını aşmış ve bütün insanlığa hitap etmeyi amaçlamıştır. Şu halde müslüman ve Batılı bazı yazarlarda görüldüğü üzere tevhid ve tenzih âyetlerinin red ve tenkit açısından konu edindiği inançların hepsini Câhiliye Arapları'nda aramak, bunun için uzak yorumlar yaparak tahminler yürütmek isabetli bir metot sayılmamalıdır.

Allah'a nisbet edilen "bir"lik, herhangi bir sayı dizisinin ilk basamağı anlamına gelmez. Buradaki bir, "cüzlerden oluşmuş (mürekkeb) bir varlık olmayan, benzeri ve dengi bulunmayan, yegâne tapınılacak varlık" demektir (Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd,* s. 23; Cüveynî, *eş-Şâmil,* s. 345). Tevhidin ulûhiyyet ve rubûbiyyet alternatifleriyle ele alınarak işlenişi erken dönemlerde başlamış olmalıdır (Mâtürîdî, *a.e.,* s. 23-27). Tevhîd-i ulûhiyyetten maksat Allah'ın zâtında, sıfatlarında ve fiillerinde bir, yegâne ve benzersiz olduğunu kabul etmek; tevhîd-i rubûbiyyet de O'ndan başkasına tapınmamak ve sığınmamaktan ibarettir. Bu tevhidlerin her ikisini Fâtiha sûresinin 5. âyetiyle birlikte kelime-i tevhîd de bir araya toplamıştır. Çünkü kelime-i tevhîdde geçen "ilâh" kelimesi müslümanlar arasında genellikle "mâbud" (tapacak) mânasına alınmış ve cümle "Allah'tan başka tapınılacak yoktur" tarzında anlaşılmıştır. Bundan dolayı Yûsuf ed-Dicvî'nin bu tür tevhid anlayışını İbn Teymiyye'ye mal etmesi ve tenkide tâbi tutması isabetli değildir (*Maḳālât ve fetâvâ,* I, 248-272). Tevhidi ulûhiyyet ve rubûbiyyet şeklinde açıklayan birçok âyet vardır (M. Fâris Berekât, s. 28-58). Burada Hz. Peygamber'in Kur'an'ın üçte birine denk tuttuğu İhlâs sûresine (İbn Mâce, "Edeb", 52; Ebû Dâvûd, "Vitr", 18; Tirmizî, "Şevâbü'l-Ḳur'ân", 10, 11) temas etmekle yetinelim: "De ki O Allah birdir. Allah her şeyden müstağni, fakat her şey ona muhtaçtır. Doğurmamış ve doğmamıştır. Hiçbir kimse onun dengi değildir". Sûrenin ilk âyetinde Allah'ın birliği doğrudan doğruya ifade edildikten sonra sıfatlarıyla birlikte zâtının varlığı ve bekāsı, ayrıca fiillerini yürütmesi açısından kimseye muhtaç bulunmadığı, aksine her şeyin kendisine muhtaç olduğu vurgulanmış, gerek nesep yoluyla gerekse dengi, benzeri bulunmak gibi başka yollarla ulûhiyyet ve rubûbiyyette çokluğun mümkün olmadığı açık ve güçlü ifadelerle dile getirilmiştir. İhlâs sûresi İslâm öncesi Araplar'ının puta tapıcılığını reddettiği gibi yüce tanrının sıfatlarında antropomorfizme düşen Yahudiliği ve Allah ile birlikte Hz. Îsâ ve Rûhulkudüs'ü de tanrılaştıran hıristiyan inancını tashih etmiş, bir, benzersiz ve müstağni olma prensiplerine ters düşen bütün inançları bâtıl ilân etmiştir.

İslâm literatüründe tevhide aykırı inanışlar, geniş anlamlı bir kavram olan şirk kelimesiyle ifade edilmiştir. Şirki de tevhidde olduğu gibi ulûhiyyet ve rubûbiyyet kavramları karşısında iki grup halinde incelemek mümkündür. Muhtelif âyetlere göre ulûhiyyette şirk Allah'a ortak tanımaktır ki bu **şerîk** (ortak), **küfüv, küf'** (denk, benzer), **velî** veya **vâlî** (dost, efendi), **nid** (özünde benzeri), **şefî'** (şefaatçı, aracı, yardımcı) ve **şehîd** (şühedâ' şeklinde çoğul olarak, yardımcı, lehte şahitlik yapan, moral veren) kelimeleriyle ifade edilmiştir (bk. M. F. Abdülbâkī, *Muʿcem;* Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât* ve *Lisânü'l-*

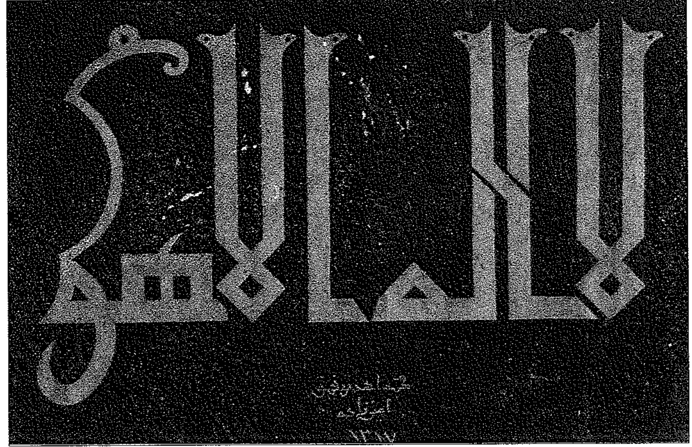
Allah'ın birliğini ifade eden celî-sülüs levha (İffet Hanım hattı, Mustafa Düzgünman koleksiyonu)



Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

ᶜ*Arab*, ilgili maddeler). Bu tür şirkin kapsamına giren varlıkların tam olmasa bile kısmî bir tanrılık fonksiyonuna sahip bulunduğuna inanılır. Birçok âyette bu tür inançlar kesinlikle reddedildiği gibi söz konusu ortakları cismanî olarak temsil eden putlar da şiddetle yerilerek din dışı ilân edilmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Nûh'un kavmi ile Câhiliye Arapları'nın bazı putlarının isimleri anıldıktan başka genel anlamda putlar için **ilâh** (âlihe, tanrılar), **sanem** (asnâm), **vesen** (evsân), **timsâl** (temâsîl, heykel), **ünsâ** (inâs, dişi, güçsüz, bk. M. F. Abdülbâkī, *Muᶜcem;* Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât* ve *Lisânü'l-ᶜArab* ilgili maddeler) gibi kelimeler kullanılmıştır. Birçok âyette tevhide aykırı kavramlar olarak yer alan bu kelimeler aynı mahiyette hadislerde de geçer (bk. Wensinck, *Muᶜcem*). Yahudilerin Uzeyr'i, hıristiyanların Mesih'i Allah'ın oğlu kabul etmeleri (et-Tevbe 9/30), Câhiliye Arapları'nın aslında kız evlâttan hoşlanmamalarına rağmen melekleri Allah'ın kızları saymaları Kur'an'da tenkide tâbi tutulur ve zevcesi (sâhibe) olmayan yüce yaratıcıya evlât nisbet etmenin aklıselim ile bağdaşmadığına dikkat çekilir (el-En'âm 6/101). Dinler tarihinde mevcudiyeti bilinen, Câhiliye Arapları'nda da belirtilerine rastlanan ay, güneş ve yıldızların takdis edilişi de tevhidle bağdaşmayan bâtıl inançlardan kabul edilir. Halbuki takdis edilmek istenen güneş, ay, yıldızlar, dağlar, ağaçlar ve hayvanlar dahil olmak üzere kâinattaki her şey Allah'a secde eder; bu secdeden sadece bir grup insan istisna edilebilir (el-Hac 22/18). "Gece, gündüz, güneş, ay Allah'ın -varlığını ve birliğini ispat eden- belgelerindendir. Siz eğer ona kulluk etmek istiyorsanız güneşe, aya değil bunları yaratan Allah'a secde edin" (Fussılet 41/37).

Duyularla idrak edilemeyen cin ve melek gibi bazı varlıkları veya görülebilir türden olsa da ölmek suretiyle duyu sınırlarının ötesine göçen saygıya değer canlıların ruhlarını takdis etmek, onları temsil eden heykelleri putlaştırmak, Câhiliye Arapları'nda ve diğer bazı milletlerde görülen bir inanç şeklidir. Oysa İslâmiyet her şeyin Allah'ın mahlûku olduğunu ilân etmiş, hiçbir kimseye ne hayatında ne de ölümünden sonra beşer olmanın ötesinde vasıflar nisbet edilemeyeceğini ve insan üstü saygı gösterilemeyeceğini bildirmiştir. Bu sebepledir ki Hz. Peygamber, tevhid inancının henüz tam yerleşmediği ilk dönemlerde



Eminzâde Ahmed Tevfik'in kûfî "Lâ ilâhe illâ hû" levhası (İÜ Ktp., İbnülemin, nr. 303-214)

kabir ziyaretini yasaklamış, daha sonra da kabirlerin temiz, bakımlı olmasını ve muhafaza altına alınmasını tavsiye etmekle beraber ibadet yeri haline getirilmesini, hatta orada hayvan kesilmesini menetmiştir (Ebû Dâvûd, "Cenâʾiz", 68; bk. *Miftâḥu künûzi's-sünne*, "ḳubûr" md.). Aynı şekilde ne kadar saygıya değer olursa olsun Allah'tan başka herhangi bir şey üzerine yemin edilmesini yasaklamış, Hz. Ömer'in Câhiliye'den kalma bir alışkanlıkla babasının adına yemin ettiğini duyunca, "Allah atalarınız adına yemin etmenizi yasaklamıştır; yemin edecek kimse Allah adına yemin etmeli veya susmalıdır" (Tirmizî, "Nüẕûr", 8) demek suretiyle onu ikaz etmiştir. Abdullah b. Ömer de "Kâbe hakkı için" diye yemin eden kimseye müdahalede bulunarak "Kâbe'nin rabbi hakkı için" demesini tavsiye etmiştir (*Müsned*, II, 69). İslâm dininde Allah adına kesilmeyen hayvan etinin yenilmemesi de aslında tevhid inancı prensibine bağlıdır. Çünkü diğer inanışlarda olduğu gibi Câhiliye inanışlarına göre de tanrılara ve onların temsilcisi sayılan çeşitli putlara adaklar adanır, onlar adına kurbanlar kesilir, hayvan eti gibi faydalanılacak besinlerle tanrılar arasında türlü bağlantılar kurulurdu (bk. Cevad Ali, VI, 184-211). Kur'ân-ı Kerîm'de yenmesi yasaklanan besinler belirtilirken Allah'tan başkası adına kesilen hayvanlar da (el-Mâide 5/3) sayılmıştır. Fıkıh âlimlerinin tamamına yakın bir çoğunluğu, hayvan kesilirken besmelenin unutulmasını sakıncalı görmemiştir. Hatta Şâfiî fakihleri ile İmam Ahmed ve Mâlik'ten gelen bir rivayete göre besmelenin kasten terkedilmesinde de mahzur yoktur. Çünkü yasak olan, hayvanın Allah'tan başkası adına kesilmesidir; müslümanın böyle bir inanç taşıması ise söz konusu değildir (geniş bilgi için bk. İbn Kesîr, III, 87-91; Şevkânî, *Neylü'l-evṭâr*, VIII, 139-140, 144-146).

Başta Kur'ân-ı Kerîm olmak üzere naslardan çıkarılan ve bütün müslümanlar tarafından samimiyetle benimsenen inanç prensiplerine göre Allah'tan başka en çok hürmet edilecek olan varlık Hz. Muhammed'dir. Hatta Allah'ı sevmenin belirtisinin, O'nun lutuf ve affına erişmenin yolunun Hz. Muhammed'e uymaktan ibaret olduğu ifade edilmiş (Âl-i İmrân 3/31), Peygamber'e itaat etmenin Allah'a itaat anlamına geldiği belirtilmiştir (en-Nisâ 4/80). Bununla birlikte Allah ile Resulü'nün hukuku kesin çizgilerle birbirinden ayrılmış, resulde beşer olmanın fevkinde ilâhî hiçbir özelliğin bulunmadığı ısrarla dile getirilmiş, geçmiş peygamberlerin de aynı özellikleri taşıdıkları ve kendilerinin de bunu ümmetlerine telkin ettikleri ifade edilmiştir (bk. Âl-i İmrân 3/79-80; el-Mâide 5/116-117; el-Kehf 18/110). Kur'an'da "Allah" ve Hz. Muhammed kastedilerek "resul" kelimeleri yanyana zikredilirken her birine karşı müminlere düşen vazifeler şu şekilde belirlenmiştir: Allah'a, yaratıcısı ve yöneticisi olarak dünyanın, ceza ve mükâfat vericisi olarak âhiretin sahibi aşkın varlık olarak, resulüne de O'nun tâlimatını insanlara getiren ve uygulayan örnek insan olarak inanmak; Allah'a tapınmak ve ondan korkmak, resulüne itaat, yardım ve tâzim etmek (en-Nûr 24/52; el-Feth 48/9; bk. İbn Teymiyye, *Mecmûᶜu fetâvâ*, III, 272-277). Hîre halkının kendi liderlerine secde ettiklerini gören Kays b. Sa'd, Hz. Peygamber'in secde edilmeye daha lâyık bir lider olduğunu düşünerek bunu kendisine teklif etmiş, o da Allah'tan başkasına secde edilemeyeceğini belirterek kendisine secde edilmesini kesin olarak yasaklamıştır

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

(Ebû Dâvûd, "Nikâḥ", 40). Tevhid dinine bağlı olmalarına rağmen hıristiyanların Hz. Îsâ'ya insan üstü vasıflar atfetmeleri karşısında Hz. Muhammed ümmetini uyarmış ve şöyle demiştir: "Hıristiyanların Meryem oğlu Îsâ'yı insan üstü vasıflarla övdüğü gibi siz de beni övmeyin. Ben sadece Allah'ın bir kuluyum. Benim için Allah'ın kulu ve resulü deyin" (Buhârî, "Enbiyâ'", 48; Dârimî, "Riḳāḳ", 68; *Müsned*, I, 23, 24, 47, 55).

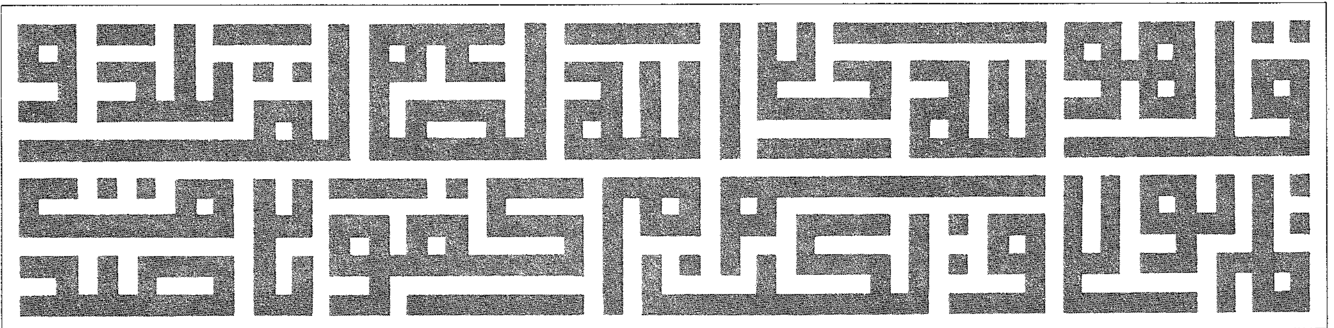
Başta tefsir, hadis, kelâm, İslâm felsefesi, tasavvuf olmak üzere İslâmî ilimlerle meşgul olan birçok bilgin, Allah'ın birliğini naklin yanı sıra aklî delillerle de ispatlamaya çalışmıştır. İslâm düşüncesine bağlı muhtelif ekollerin sıfatlar konusunda göze çarpan fikir ayrılıkları, duyu organlarıyla idrak edilemeyen Allah'ın sadece zihnî bir varlıktan ibaret olmayıp fiilen de mevcut bulunduğunu sıfatlarıyla ispat etmenin yanında, O'nu birliğini zedeleyecek her türlü ortaklık ve benzerlikten tenzih etme düşüncesine dayanmaktadır (aş.bk.).

Kelâm âlimleri Allah'ın birliği konusuna genellikle iki açıdan bakmışlardır: Zâtı itibariyle tek ve ortaksız olması, sıfatları açısından O'nunla yaratılmışlar arasında benzerliğin bulunmaması. İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe *el-Fıḳhü'l-ekber*'inde, Allah Teâlâ'nın, ortağı bulunmamak anlamında bir olduğunu belirttikten sonra İhlâs sûresini delil olarak getirmiş ve O'nun cisim veya araz olmadığını, denginin veya zıddının (rakibinin) söz konusu olamayacağını, ne kendisinin herhangi bir şeye ne de herhangi bir şeyin kendisine asla benzemediğini ifade etmiştir (s. 301-302; Beyâzîzâde, s. 107-111). Sünnî kelâmın kurucularından Ebû Mansûr el-Mâtürîdî tevhidin tarihî, aklî ve kozmolojik delillerle sabit olduğunu söyledikten sonra tarihî delil olarak, çoğulcu bir inanca sahip olanlar da dahil olmak üzere, Allah'ın varlığını benimseyen herkesin aslında tek tanrı anlayışını da benimsemiş olduğunu belirtir. Tevhid ehlinin benimsediği yüce tanrıdan başka ciddi anlamda tanrılık iddiasında bulunan, tanrılığını belgeleyecek fiiller işleyen veya mûcizelerle donanmış peygamberler gönderen birinin ortaya çıktığını tarih kaydetmemiştir. Mâtürîdî tevhid için ileri sürdüğü aklî delili, konu ile ilgili âyetlerin istidlâl biçimine dayandırmıştır. Bu âyetlerden biri (el-Enbiyâ 21/22), göklerde ve yerde yani tabiatta Allah'tan başka tanrılar bulunsaydı tabiat düzeninin bozulacağını ifade eden ve kelâm literatüründe "burhân-i temânu'" diye anılan delilin kaynağını oluşturur. Diğerleri de aynı konuda sık sık zikredilen şu âyetlerdir: "De ki, eğer iddia ettikleri gibi Allah'la beraber başka tanrılar bulunsaydı, o takdirde onlar yüce kudret sahibi Allah ile mücadele etmenin yolunu araştırırlardı" (el-İsrâ 17/42). "Allah evlât edinmemiştir. O'nunla birlikte başka bir tanrı da yoktur; eğer öyle olsaydı her bir tanrı kendi yarattığı ile başbaşa kalır ve tanrılar birbirine üstün gelmeye çalışırlardı" (el-Mü'minûn 23/91). "Yoksa Allah'a O'nun gibi yaratan ortaklar buldular da yaratış, kendilerine, birbirine benzer mi göründü?" (er-Ra'd 13/16). Mâtürîdî'nin kaydettiği kozmolojik delil de tabiatta gözlenen düzen esasına dayanır. O bununla ilgili olarak çeşitli örnekler verdikten sonra hâlik ile mahlûk arasında düşünülecek her türlü benzerlik iddiasını muhtelif delillerle reddeder (*Kitâbü't-Tevḥîd*, s. 17-23). Sünnî kelâm ekolünün diğer temsilcisi olan Eş'arî'ye gelince, o da biraz önce söz konusu edilen tevhid âyetlerine dayanarak Mâtürîdî'de olduğu kadar güçlü olmasa da zât-ı ilâhiyyenin birliğini ispata çalışır, sıfatları açısından da onunla yaratıklar arasında hiçbir benzerliğin bulunmadığını kaydeder (*el-Lüma'*, s. 7-8; *Risâle*, s. 89).

Mâtürîdî ve Eş'arî'den sonra gelen kelâmcılar Allah'ın birliği konusunu işlemeye devam etmişler ve istidlâllerini genellikle Enbiyâ sûresindeki (21/22) âyete dayandırarak temânu' delilini kullanmışlardır. Hâlik ile mahlûk arasında hiçbir benzerliğin bulunmadığı konusunda da "tenzih âyeti" diye tanınan Şûrâ sûresindeki âyete ("Hiçbir şey O'nun benzeri değildir" 42/11) dayanarak oldukça farklı ispatlar yapmışlardır (bk. meselâ Bâkıllânî, s. 24, 25; Cüveynî, s. 351-368; Gazzâlî, *el-İḳtiṣâd*, s. 38-60, 73-79; Nesefî, vr. 29^b-33^b). Yeni ilm-i kelâm dönemi kelâmcılarının ispatları da aynı mahiyettedir (bk. Harpûtî, s. 181-184; İzmirli, I, 92-103).

Mu'tezile'nin Allah'ın birliği konusunda titiz davranan bir kelâm ekolü olduğu ve bu sebeple de sadece zihinde de olsa zât-ı ilâhiyyeden ayrı düşünülebilecek olan mâna sıfatlarını kabul etmediği bilinmektedir (aş. bk.). Mu'tezile kelâmcıları da tevhid konusunu, hem Allah'ın birliği hem de yaratılmışlarla O'nun arasında hiçbir benzerliğin bulunmayışı açısından Sünnî kelamcılar paralelinde ele alarak işlemişlerdir (bk. meselâ Kādî Abdülcebbâr, *Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse*, s. 277-284). İrade sıfatı konusundaki farklı anlayışlarına dayanarak temânu' delilinin kendileri için isabetli bir sonuç vermeyeceği tarzında Cüveynî tarafından Mu'tezile'ye yöneltilen uzun tenkitler (*eş-Şâmil*, s. 368-396) daha çok tartışma tekniğiyle ilgili olup onların tevhid anlayışına gölge düşürecek nitelikte görünmemektedir. Yine Mu'tezile'nin ihtiyarî fiillerde kula serbest irade tanıyarak onu fiilinin hâlikı kabul etmesi tevhid inan-

Allah'ın birliğini ve tenzîhî sıfatlarını ifade eden İhlâs sûresinin kûfî bir yorumu (Muhittin Serin koleksiyonu)



Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

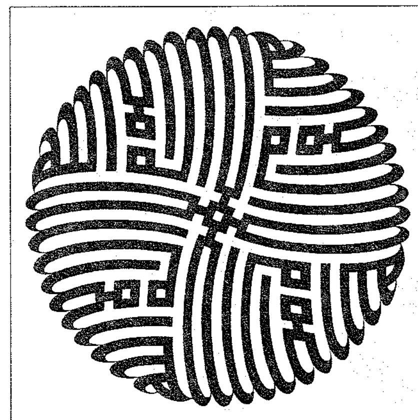
cına zarar getirmez. Şîa kelâmcılarının tevhid anlayışı da Mu'tezile paralelinde görünmektedir (bk. meselâ Tûsî, s. 69-82).

İslâm filozofları da Allah'ın birliği konusuna özel bir ilgi göstermişlerdir. Kindî Allah'ın varlığı için kullandığı hudûs delilinin (yk. bk.) sonunda yaratıcının tek veya çok olma alternatiflerini tartışır. Yaratıcı birden fazla düşünüldüğü takdirde, bunlardan her birinin birleşik (mürekkeb) bir varlık olması gerekir. Çünkü tanrı olmaları sebebiyle her birinin yaratıcılık gibi müşterek, fakat kendine has bir şahsiyeti ve dolayısıyla çokluğu (taaddüd) sağlayan özel bazı vasıfları bulunmalıdır. Bu genel ve özel vasıflar da onları birleşik varlıklar haline getirir. Her birleşik varlık, unsurlarını bir araya getirip kendisini oluşturacak başka bir varlığa muhtaçtır. O varlık eğer tek ise işte ilk yaratıcı odur; değilse bir önceki alternatif devreye girer ve bu durum sonsuz olarak devam eder. Bu ise aklın kabul etmeyeceği bir şeydir (bk. TESELSÜL). Şu halde Allah birdir, yaratılmışlara benzemez, Allah yaratıcı, diğer varlıklar yaratılmıştır; Allah bâkī, diğerleri ise fânîdir (*Resâʾil*, s. 164). Kindî'nin kullandığı bu delil sonraki filozoflar tarafından da benimsenmiştir. Fârâbî, Allah'ın (el-mevcûdü'l-evvel) en kâmil bir mevcudiyetle var olduğunu belirttikten sonra Kindî'nin metodunu kullanarak Allah'ın birliğini ispat eder. O ayrıca Allah'ın ekmel-i vücûd ile var oluşunu O'nun birliği için de delil kabul eder. Çünkü bir şeyin dengi veya benzerinin bulunması onun ekmel oluşuna aykırı düşer. Fârâbî Allah'ın her yönüyle benzerinin bulunmayışı açısından da bir olduğunu ispat etmeye çalışır (*el-Medînetü'l-fâżıla*, s. 37-45). İbn Sînâ, Allah'ın birliğini O'nun varlığını ispat etmek için esas aldığı "vâcibü'l-vücûd-mümkinü'l-vücûd" kavramlarına dayandırmıştır (*en-Necât*, s. 227-234).

Kelâmcılara karşı tenkitçi bir tavır takındığı bilinen İbn Rüşd, Allah'ın birliğini ispat etmek için Mâtürîdî'den itibaren istidlâl kaynağı olarak başvurulan tevhid âyetlerini delil getirdikten sonra kelâmcılar tarafından işlendiği şekliyle temânu' delilinin halk tarafından anlaşılamayacağını ve bu delil ile istenen sonuca ulaşılamayacağını söylemiştir. İbn Rüşd, Mâtürîdî gibi Enbiyâ sûresindeki âyetten (21/22) ilham alarak Allah'ın birliğinin ispatını evrenin şu anda sahip olduğu nizam esasına dayandırmak istemiştir (*el-Keşf*, s. 70-77).

Allah'ın bir olduğu ve O'nunla yaratılmışlar arasında zât ve sıfatlar açısından herhangi bir benzerliğin bulunmadığı inancı, müslümanların hem âlimleri hem de büyük halk kitleleri tarafından İslâm tarihi boyunca benimsenmiş bir akîdedir. İslâmiyet'in tevhid dini oluşu, denebilir ki, bu tarihî realite ile de ispat edilmiştir. Duyularla idrak edilemeyen yüce bir zâtın, bir taraftan bilinip tanınması ve evrenin yaratıcısı olarak kabul edilmesi, diğer taraftan tek ve benzersiz oluşunun kavranılması gerçeği karşısında İslâm düşünce tarihinde farklı iki görüşün ortaya çıkması kaçınılmaz olmuştur. Bunlardan birine göre yüce yaratıcının fiilen var olduğunu, insan ve kâinatla münasebet halinde bulunduğunu kavrayabilmek için, O'nu insan anlayışının alanına giren bazı sıfatlarla nitelendirmek gerekir. Bu nitelendirme, tanrılıkla bağdaşmayan bazı kavramları (tenzîhî sıfatlar) O'nun zâtından uzaklaştırmak ve kemal ifade eden bazı kavramları (sübûtî sıfatlar) O'na nisbet etmek şeklinde olur. Diğer görüşe göre ise Allah'ın tek ve benzersiz olduğu inancını zedelememek için O'nun zâtına herhangi bir kavram nisbet etmemek ve zâtı sadece olumsuz kavramlardan tenzih etmek lâzımdır. Çeşitli kelâm, felsefe ve tasavvuf ekollerine bağlı olan veya ihtiyatlı davranan gruplar arasında, İslâm düşünce tarihi boyunca ortaya çıkan tartışmaların üslûbu ne olursa olsun, ciddi sayılabilecek hiçbir düşünce grubu Allah'ı, sadece zihinde bulunan ve hiçbir sıfatla nitelendirilemeyen bir varlık olarak kabul etmemiş, buna karşılık O'nu selbî ve sübûtî sıfatlarla vasıflandıranlar da hiçbir zaman zât-ı ilâhiyyeyi beşerî ve maddî bir çerçeve içinde mütalaa etmemiştir (sıfatlar bölümüne bakınız). Bundan dolayı, Allah'a nisbet edilen kayyûm (el-Bakara 2/255), evvel, âhir, zâhir, bâtın (el-Hadîd 57/3) sıfatlarından, *İslâm Ansiklopedisi*'ndeki ALLAH maddesini ilmî tarafsızlıktan uzak saygısız bir ifade ile kaleme alan, bu sebeple de sık sık ithamlarının cevaplandırılmasına mecburiyet hissedilen D. B. Macdonald'ın anladığı müşahhas mânayı hiçbir müslüman anlamamıştır. Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan ve vahiy diliyle Allah'ın nitelendirilmesinden ibaret bulunan bu tür sıfatların, "Peygamber'in âteşîn muhayyilesi"nin ürünü olabileceğine (*İA*, I, 362), diğer peygamberler gibi Hz. Muhammed'e de vahyin gelebileceğini bir türlü kabul edemeyen Macdonald çizgisindeki müsteşriklerden başka kimse ihtimal vermemiştir. Yine bazı Batılı yazarların zannettiği gibi hacca giden müslümanların orada Kâbe'ye tapınmaları söz konusu değildir (bk. *İTA*, I, 324). Bilindiği gibi mâbedler tapacak değil tapınaktır. Kur'ân-ı Kerîm'de, "Mescidler Allah'ındır. Öyleyse oralarda Allah'la birlikte başka bir şeye tapmayın" (el-Cin 72/18) denilmek suretiyle müslümanların ibadet yerlerinde haça, putlara ve diğer şeylere tapmaları yasaklanmış, gerçekte de onlar bu tür yanlış inançlardan sakınarak tevhidin gereğini daima yerine getirmişlerdir.

Emin Barın'ın kalemiyle kelime-i tevhidin kûfî yorumu (Emin Barın koleksiyonu)



IV. İSİMLERİ

Kâinat içinde yegâne şuurlu varlık olarak gözlenen insan, kendi varlığı ile birlikte aşkın bir yaratıcının varlığını da benliğinin derinliklerinde hisseder. Fizyolojik ve psikolojik yapısı itibariyle iç içe birçok sistemden oluştuğunu, içinde yaşadığı tabiatın da olağan üstü bir âhenk ve düzen taşıdığını farkeden insan aşkın yaratıcının bu eserleri karşısında hayranlığını gizleyemez. Semavî kitaplar tabiatın kutsallaştırılma tehlikesinin belirdiği bu noktada kişiyi uyarmakta, kendisi de dahil olmak üzere zât-ı ilâhiyye dışındaki her şeyin yok olacağını, Allah'tan başka tapınılacak, hükümranlığı aralıksız devam edecek, herkesin sığınağı olacak bir varlığın bulunmadığını bildirmektedir (el-Kasas 28/88). İnsan, kendinden başlamak üzere bütün tabiatta hüküm süren düzeni dikkatle incelemeli ve gönülden bağlı olduğu, fakat duyularıyla doğrudan idrak edemediği yaratıcının özelliklerini (sıfatlar) bulmaya

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

çalışmalıdır. Felsefelerinde madde sınırını aşıp yüce yaratıcının varlığına yer veren filozofların ana hatlarıyla belirlemeye çalıştıkları ilâhî sıfatlar konusuna semavî kitaplar ışık tutmuş, insanın bütün benliğiyle inanıp kendisine yakın hissettiği ("Biz insana şah damarından daha yakınız", Kāf 50/16), fakat dünya gözüyle göremediği yaratıcıyı "gerektiği kadar" tanıyabilmesi için O'nu vasıflandırmıştır. Meselâ "O evvel, âhir, zâhir, bâtındır" (el-Hadîd 57/3) meâlindeki âyet zât ve sıfat arasındaki münasebete büyük çapta açıklık getirmiştir. "Evvel" ilk (ezelî) demek olup yaratıcı (ilk sebep, illet-i ûlâ) özelliği taşır. "Âhir" ise son, sürekli (ebedî) demektir. Bütün değişiklikler, oluşum ve bozulmalar (kevn ü fesad) yaratılmışlarda etkili olup evvel ve âhire nisbetleri O'nun fiillerinin eseri olmaktan ibarettir. Zâtı itibariyle "bâtın" (gizli, duyular ötesi) olan yüce Allah oluşum ve değişikliklerin delâlet ettiği sıfatlarıyla zâhirdir.

Sıfat, Allah'ın zâtına nisbet edilen bir mâna, yani bir kavramdır (benzer bir tarif için bk. Bâkıllânî, s. 214). Naslarda yer alan bu kavramlar kelime türü açısından isim, fiil, masdar veya zarf şeklinde olduğu gibi Arapça'daki sıfat kalıplarından biri şeklinde de kullanılmıştır. Kur'ân-ı Kerîm'de sıfat kelimesi geçmemekte, daha çok tevhide aykırı inançlardan Allah'ın tenzih edilmesi sırasında "nitelemek" anlamındaki **vasf** kelimesinin muzâri kalıbı kullanılmaktadır. Buna karşılık Allah'a nisbet edilmiş olarak **isim** ve **esmâ** kelimeleri yer almaktadır (bk. M. F. Abdülbâkī, *Muʿcem*, "vaṣf", "ism" md.leri). Müminin zihnini ve gönlünü aydınlatmak amacıyla zât-ı ilâhiyyeyi nitelendiren kavramlar âlimler tarafından isim veya sıfat terimleriyle ifade edilmiş, bu terimler ilk defa Ebû Hanîfe'ye ait *el-Fıḳhü'l-ekber*'in baş tarafında göze çarpıyorsa da ikisi arasındaki ince farka dayalı belirgin ayırım Mâtürîdî tarafından yapılmıştır (*Kitâbü't-Tevḥîd*, s. 25, 93). V. (XI.) yüzyıldan itibaren yazılmaya başlanan *el-Esmâʾ ve'ṣ-ṣıfât* adlı eserlerde iki terim arasındaki teknik fark şu şekilde belirlenmiştir: Hay, alîm, hâlik gibi dil açısından sıfat kalıbında bulunan kelimeler isim, diğerleri ise sıfat adını alır (Beyhakī, s. 110-111).

Kur'ân-ı Kerîm'de ism kelimesi Allah lafzına veya onun yerini tutan zamire, ayrıca rab kelimesine izâfet yoluyla nisbet edilmiş, çoğul şekli olan esmâ da "en güzel" anlamındaki **el-hüsnâ** kelimesiyle sıfat tamlaması oluşturarak **el-esmâü'l-hüsnâ** şeklinde dört defa Allah'a nisbet edilmiştir (bk. M. F. Abdülbâkī, *Muʿcem*, "ism" md.). İsimden maksat, şüphesiz ki işaret ettiği varlığı hatırlatmaktır (bk. **İSİM-MÜSEMMÂ**). İslâm dininin telkin ettiği yüce yaratıcının öz adı, belki de herhangi bir sözlük mânası taşımayan Allah kelimesidir (yk. bk.). Bunun dışında O'nu hatırlatacak kelimeler seçilirken hem zât-ı ilâhiyyeyi niteleyen kavramlara uygun düşmeli, hem de tâzim ve hürmet unsurlarını taşımalıdır. Bu ikinci şartın gerçekleşebilmesi için isimlerin naslardan seçilmesi, naslarda yer almayan kelimelerin O'na nisbet edilmemesi gerekir. Haşr sûresinin sonunda yer alan üç âyette, her biri zât-ı ilâhiyyeye ait bir kavramı hatırlatan on dört kadar isim Allah'a nisbet edildikten sonra, "O'nun esmâ-i hüsnâsı vardır" (59/24) denilmektedir. Konu ile ilgili diğer bir âyetin meâli de şöyledir: "Allah'ın esmâ-i hüsnâsı vardır. O halde O'na bunlarla dua edin. O'nun isimleri konusunda eğri yola sapanlara uymayın" (el-A'râf 7/180). Bu âyetlerden anlaşılacağı gibi isim, işaret ettiği varlık için ifade edeceği mâna açısından önem taşımaktadır. Bazı kelimelere tanrılık makamına yakışmayacak anlamlar yükleyerek bunları yaratıcıya nisbet etmek veya O'na ait kavramları ve bunları dile getiren isimleri O'ndan başkasına vermek, esmâ-i hüsnâ konusunda eğri yola sapmak (ilhad) kabul edilmiştir (bk. Fahreddin er-Râzî, *Tefsîr*, XV, 71-72). Allah'ın zâtını nitelendiren kavramlar çok olduğundan bunları ifade eden kelimeler (isimler) de çoktur. Şu halde bunlardan hangisiyle olursa olsun Allah'ı anmak mümkündür. Yaratıcının "Allah" veya "rahmân" ile anılmasını bildiren âyetin (el-İsrâ 17/110) nüzûl sebebi hakkında kaydedilen rivayetler de (bk. Taberî, *Tefsîr*, XV, 121) Allah'a ait olmak şartıyla hangi isimle olursa olsun O'nun anılabileceğini teyit etmektedir. Muhtemelen İslâm öncesi Güney Arabistan halkının tapındığı tanrının da adı olan rahmân (bk. Cevad Ali, VI, 37-41), İslâm'ın telkin ettiği yüce yaratıcının sıfatlarından birini dile getiren bir isim olarak birçok âyette zât-ı ilâhiyyeye nisbet edilmiştir.



Allah'ın hay ve kayyûm isimlerini ihtiva eden müsennâ celî-sülüs levha (Kâmil Akdik hattı, Mimar Sinan Üniversitesi Ktp.)

İsim, işaret ettiği varlığın gerçekliği oranında değer taşır. Her gün iç içe sistemler halinde olağan üstü bir âhenk sergileyen tabiat sahnesinde kudretinin binbir tecellisi gözlenen aşkın yaratıcının isimleri âciz yaratılmışlara, insan eliyle yontulup şekillendirilen (es-Sâffât 37/95) putlara verilse bile bunların hiçbir fonksiyon ve değeri bulunmayan kuru bir isimden ibaret olacağı asil yaratılışlı ve hür düşünceli insan için apaçıktır. Benî İsrâil peygamberleri içinde beden ve ruh güzelliğiyle tanınan Hz. Yûsuf, hapis hayatındaki arkadaşlarının tapındıkları putları, "Allah'ın hiçbir güç vermediği, sizin ve atalarınızın takmış olduğu kuru isimler" (Yûsuf 12/40) şeklinde nitelendirirken insan yaratılışındaki bu asâlet ve hürriyet özelliğini dile getirmiş oluyordu. Hz. Peygamber'in son

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

dönemlerinde nâzil olan ve Arap müşriklerden çok o günden itibaren var olabilecek bütün putperestlere hitap eden âyet, fiilî bir gerçekliği bulunmayan isimlerin ve bunların etrafında oluşturulan tâzim ve kutsallaştırmaların değersizliğini temsilî bir ifade ile şöyle açıklamıştır: "Ey insanlar! Size bir örnek verilmektedir, şimdi onu dinleyin. Allah'tan başka kutsallaştırıp andığınız şeyler, hepsi bir araya gelse de bir sinek bile yaratamazlar. Sinek onlardan bir şey kapmış olsa bunu dahi geri alamazlar. İsteyen de âciz istenen de" (el-Hac 22/73).

Esmâ-i hüsnânın sayısı konusunda başvurulacak kaynak şüphesiz ki Kur'an ve hadistir. Kur'ân-ı Kerîm'de çeşitli kelime kalıplarıyla zât-ı ilâhiyyeye nisbet edilmiş olarak yer alan kavramların sayısını 313'e ulaştıranlar vardır (bk. Kureşî, I, 12-15). Allah'ın doksan dokuz isminin bulunduğunu ve bunları benimseyenlerin cennete gireceğini ifade eden hadisi Buhârî ve Müslim gibi otoriteler rivayet etmiş, Tirmizî'nin rivâyetinde ise bu isimler tek tek zikredilmiştir (Buhârî, "Tevḥîd", 12; Müslim, "Ẕikr", 5, 6; Tirmizî, "Daʿavât", 82; krş. İbn Mâce, "Duʿâʾ", 10). Bu isimlerden doksan üçü Kur'ân-ı Kerîm'de yer almış, diğer altı ismin ifade ettiği mânalar ise başka kelimelerle yine O'na izâfe edilmiştir (bk. **ESMÂ-i HÜSNÂ**). Bu liste İslâm dünyasında meşhur olmuş, dua ve niyaz amacıyla okunmuş, esmâ-i hüsnâ telif türünün planını oluşturduğu gibi hat sanatının da bir konusu haline gelmiştir. Bununla beraber esmâ-i hüsnâ ile ilgilenen âlimlerin çoğunluğuna göre ilâhî isimler bu doksan dokuzdan ibaret değildir (bk. meselâ Beyhakī, s. 6-8; Gazzâlî, *el-Maḳṣadü'l-esnâ*, s. 131-133). Sayıları ne olursa olsun çeşitli kelime kalıpları ile Allah'a nisbet edilen isimler, şüphe yok ki aşkın yaratıcıyı nitelendiren ve O'nu insan anlayışına yaklaştıran kavramlardır. Naslarda yer alan bu kavramları tereddütsüz benimsedikten sonra kelâm âlimleri nasla sabit olmayan bir kavramı Allah'a izâfe etmenin meşruiyetini tartışmışlardır. Nasların nitelendirdiği genel ulûhiyyet anlayışına ters düşmemek şartıyla bunu meşrû görenler olduğu gibi doğru bulmayanlar da vardır. Gazzâlî ile Râzî tarafından benimsenen tercihe göre bu noktada "isim" ile "vasıf" birbirinden ayrı düşünülmelidir. Nasla sabit olmayan bir ismi Allah'a nisbet etmek meşrû değildir; bununla birlikte ulûhiyyete ters düşmeyen bir kavramla O'nu nitelendirmek mümkündür (*el-Maḳṣadü'l-esnâ*, s. 139-141; *Levâmiʿu'l-beyyinât*, s. 36-37). İsim veya sıfat olarak Allah'a nisbet edilen bütün kavramlar tek bir zâtı nitelendirdiğinden tevhidi zedeleyici herhangi bir çokluğa sebep teşkil etmez. Ayrıca bu isim ve sıfatlardan bir kısmının insanlara da verilmesi, onlarla yüce yaratıcı arasında benzerlik meydana getirmez. Çünkü bu kavramların her iki nisbette ifade ettiği anlam ve taşıdığı mahiyet birbirinden farklıdır. Ayrıca - Mâtürîdî'nin de güzel bir tahlil ile ifade ettiği gibi - insanlar, aşkın varlık hakkında, tecrübe alanının kelime ve kavramları dışında kullanılabilecek bir anlama ve tanıma vasıtasına sahip değildirler. Şu halde O'nu nitelendirmek amacıyla kullanılan kelimeler gerçekte O'nun isimleri olmayıp anlayışımıza yaklaştırıcı ifadelerden ibarettir. Bu ibarelerden bazan ulûhiyyete yakışmayacak mânalar zihne gelebileceğinden, Allah'ı isimlendirmenin yanında daima bir nefiy cümlesi ("Hiçbir şey O'nun benzeri değildir" meâlindeki tenzih âyeti, eş-Şûrâ 42/11) mevcut olmuştur. Buna göre tevhid, nefiy içinde ispat ve ispat içinde nefiy tarzında oluşmuştur (*Kitâbü't-Tevḥîd*, s. 93-94).

Hz. Peygamber'in tebligatında yer alan ilâhî isim ve sıfatlar Kur'an'da ve bazı farklarla hadislerde kullanılmış olan kavramlardır. Bunların her ikisi de vahiy mahsulü olduğuna göre yüce yaratıcı bizzat kendini nitelendirmiş, ulûhiyyet konusunda insanları gerektiği kadar aydınlatmıştır. Peygamber'in görevi ise kendisine vahyedilen bu nitelikleri insanlara tebliğ etmekten ibarettir. Nitekim o bir münâcâtında Allah'a ait isimlerin bilinme derecelerini sayarken sonuncu derece olarak, "yahut gayb ilminde bırakıp kendin için tercih ettiğin isimlerin" (*Müsned*, I, 391) demek suretiyle bilmediği ilâhî isimlerin de bulunduğuna işaret etmiştir. Şu halde D. B. Macdonald'ın, naslarda yer alan ilâhî isimlerin seci icabı Peygamber tarafından yapılmış nitelendirmeler olduğunu söylemesi, ilmî dayanaktan yoksun bir iddiadan öteye geçemez (*İA*, I, 362). Macdonald bu anlamsız iddiasını ileri sürerken de Mûsâ ve Îsâ peygamberler gibi Hz. Muhammed'e de vahiy gelebileceğine hiç ihtimal vermemekte ve Arap şiirinde "tavsifî sıfatların canlı ve kuvvetli surette kullanıldığını" belirterek (bk. a.y.) Hz. Peygamber'in de böyle bir edebî güç ve yetenekle Allah'ı nitelendirdiğini ifade etmektedir. Macdonald gibi düşünen ve ilâhî vahyi Hz. Muhammed'den kıskanan yazarlara, "Allah peygamberlik görevini kime vereceğini çok iyi bilendir" (el-En'âm 6/124) gerçeğini hatırlattıktan sonra şunu belirtmek gerekir ki o dönemde Arap şiirinde görülen canlı tavsifler büyük çapta tabiata ve maddî varlıklara ait olup aşkın bir varlık olan yaratıcının Kur'an'da görülen incelikte yüzlerce kavramla nitelendirilmesinin unsurlarını Câhiliye şiirinde bulmak mümkün değildir. Kur'an'da çeşitli münasebetlerle esmâ-i hüsnânın yüzlerce defa tekrar edilişi seci icabı olsaydı birçok âyetin edebî kompozisyonu, düşünce mantığı ve mâna birliği bozulurdu. Halbuki gerek Peygamber asrında gerekse sonraki dönemlerde Kur'an metnine karşı bu tür tenkitlerin yöneltildiği bilinmemektedir.

Esmâ-i hüsnâ listesinde yer alan doksan dokuz ismi çeşitli şekillerde gruplandırmak mümkündür. Konu ile ilgile-



Allah'ın semî' ve alîm isimlerini ihtiva eden celî-ta'lîk levha (Sâmi Efendi hattı, Muhittin Serin koleksiyonu)

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

nen ve eserleri bize kadar ulaşan ilk dönem kelâmcılarından Ebû Abdullah el-Halîmî, esmâ-i hüsnâyı Allah'ın varlığını, birliğini, yaratıcılığını, benzersiz oluşunu ve kâinatı yönettiğini ifade eden isimler olmak üzere beş gruba ayırmış ve her gruba giren isimlerin ne anlama geldiğini açıklamıştır (*el-Minhâc*, I, 187-209). Bâkıllânî, Abdülkāhir el-Bağdâdî ve daha sonraki bazı müelliflerin de benimsediği bu tasniften hareket ederek isimleri önce, Allah'ın zâtını nitelendiren ve kâinatla ilgisini belirtenler olmak üzere iki grupta toplamak, sonra da kâinat içinde insanın önemi göz önünde bulundurularak Allah-insan münasebetine temas eden isimleri ayrıca inceleme konusu yapmak mümkündür. Ancak Kur'ân-ı Kerîm'de 2697, hadislerde ise birçok defa (meselâ Wensinck'in *Mu'cem*'inde çoğu zât-ı ilâhiyyeyi nitelendirir mahiyette 200'e yakın hadiste) geçen Allah lafzının diğer bütün isim ve sıfatların mânasını topladığını burada belirtmek gerekir.

1. Zâtî İsimler. Mutlak mânada Allah'ın zâtını nitelendiren, insan gönlünü ilâhî azamet ve muhabbetle dolduran isimlerdir. Bunların bir kısmı ulûhiyyete yakışmayan kavramları ondan uzaklaştıran kelimeler olup zâtı "ne olmadığı" (selbî) açısından, bir kısmı da yetkinlik (kemal) ifade eden kelimeler olup onu "ne olduğu" (sübûtî) açısından niteler.

Birinci grup zâtî isimleri anlatmaya başlamadan önce Türkçe'de çok kullanılan ve Allah'ın varlığını ifade eden **hak** ismini hatırlatalım. Hak, bütün lugat kitaplarında yer alan "sübût ve mutabakat" temel mânasına dayalı olarak "fiilen var olan, realiteye uygun, gerçek" anlamını taşır ve Kur'ân-ı Kerîm ile hadisteki kullanılışı bu mânanın dışına çıkmaz (bk. meselâ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "ḥaḳḳ"; İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, "ḥaḳḳ" md.). Buna rağmen D. B. Macdonald tarafından şöyle bir iddia ileri sürülmüştür: Peygamber, kontrol edemediği birtakım fikirlerin tesiriyle nereye varacağını düşünemediği (!) bazı sözler sarfetmiş, Allah'ın "hak" olduğunu ifade etmiş, fakat bu tabirin ne demek olduğunu araştırmamıştır (*İA*, I, 365). Öyle görünüyor ki Macdonald'ın bu iddiası, anlamsız da olsa tenkit ihtiyacını tatmin etmek gibi psikolojik bir fonksiyon icra etmektedir.

a) Esmâ-i hüsnânın nitelemesine göre Allah, varlığının başlangıcı olmadığı gibi (evvel) sonu da olmayandır (âhir, bâkī, vâris). Varlığını ve birliğini belgeleyen birçok delilin bulunması açısından âşikâr (zâhir), zâtının görülmesi ve mahiyetinin bilinmesi açısından gizlidir (bâtın). Bölünüp parçalara ayrılmaması ve benzerinin bulunmaması anlamında tektir (vâhid). Allah, arzu ve ihtiyaçları sebebiyle herkesin yöneldiği ulular ulusu bir müstağni (samed), her eksiklikten münezzeh (kuddûs), azamet sahibi (celîl), izzet, şeref ve hükümranlık bakımından en yüce, aşkın (alî, müteâlî), zâtının ve sıfatlarının mahiyeti anlaşılamayacak kadar uludur (azîm, kebîr). Yine bu grup içinde mütalaa edilebilecek isimlerden olmak üzere O, azamet ve yüceliğini izhar eden (mütekebbir), şanlı, şerefli (mâcid, mecîd), azamet ve kerem sahibi (zü'l-celâli ve'l-ikrâm) olandır.

b) Zâtî isimlerden sübûtî mânada Allah'ı nitelendirenler için de şöyle bir sıralama yapmak mümkündür: Ebedî hayatla diri (hay), yenilmeyen yegâne galip (azîz, kahhâr), her şeye gücü yeten, kudretli (kādir, muktedir, kavî, metîn), iradesini her durumda yürüten veya yaratılmışların halini iyileştiren (cebbâr), hakkıyla bilen (alîm), her şeyin iç yüzünden haberdar olan (habîr), her şeyi gözlemiş olarak bilen (şehîd), her şeyi tek tek ve bütün ayrıntılarıyla bilen (muhsî), işiten (semî'), gören (basîr), bütün emirleri ve işleri yerli yerinde olan (hakîm), bütün işleri isabetli ve hedefine ulaşıcı, irşad edici (reşîd), dilediğini dilediği zaman bulan bir müstağni (vâcid), iyilik eden, vadini yerine getiren (ber), fazilet türlerinin hepsine sahip (kerîm), övülmeye lâyık (hamîd), bağışlayan, esirgeyen (rahmân, rahîm), şefkatli (raûf), ilmi ve merhameti her şeyi kuşatan (vâsi'), esenlik veren (selâm), nurlandıran, nur kaynağı (nûr).

2. Kâinatı İlgilendiren İsimler. Esmâ-i hüsnâ içinde tabiatın yaratılışına, işleyişine temas eden ve âhiret hayatı ile bağlantı kurarak başlangıç ve sonuç (mebde' ve meâd) inancını düzenleyen isimler şöyle sıralanabilir: Takdirine uygun bir şekilde yaratan (hâlik), modeli olmaksızın canlıları yaratan (bâri'), şekil ve özellik veren (musavvir), eşi ve örneği olmayan ve sanatkârane yaratan (bedî'), ilkin yaratan (mübdi'), tekrar yaratan (muîd), ölümden sonra dirilten (bâis), can veren (muhyî), öldüren (mümît), öne alan (mukaddim), geriye bırakan (muahhir), toplayıp düzenleyen, kıyamet günü hesap görmek için mahlûkatı bir araya getiren (câmi').

Şu isimler de tabiatın idare edilişindeki ilâhî fiil ve müdaheleyi gösterir: Mülkün sahibi (mâlikü'l-mülk), görünen ve görünmeyen âlemlerin sahibi (melik), her şeyin varlığı kendisine bağlı olup kâinatı idare eden (kayyûm), kâinata hâkim olup onu yöneten (vâlî), kâinatın bütün işlerini gözetip yöneten (müheymin), koruyup gözeten ve dengede tutan (hafîz), bedenlerin ve ruhların gıdasını yaratıp veren (rezzâk, mukīt; ikinci isim "bilip gücü yeten ve koruyan" anlamına da gelir), rızkı genişleten veya ruhları bedenlerine yayan (bâsit), rızkı tutan veya canlıların ruhunu alan (kābız), tatmin eden (muğnî), dilemediği şeyin gerçekleşmesine müsaade etmeyen veya kötü şeylere engel olan (mâni'), zarar veren (zâr), fayda veren (nâfi').

3. İnsanı İlgilendiren İsimler. İnsan kâinatın bir parçasını oluşturmakla birlikte ilâhî kelâmın muhatabı, mukaddes emanetin taşıyıcısı, sorumluluk yüklenen yegâne şuurlu varlıktır. İlâhî vahyin indirilişi, peygamberlerin gönderilişi, ulûhiyyet âlemine dair bilgilerin verilişi hep onun içindir. Bu sebeple ilâhî isim ve sıfatların insana yönelik anlam ve özelliklerinin büyük bir önemi vardır. İnsanın ulûhiyyet anlayışını aydınlatma amacını taşıması açısından bütün bu isim ve sıfatların insanla münasebet halinde olduğunu söylemek mümkündür. Zâtî isimlerin ışığı altında Allah'ı tanıyacak, kâinatın yaratılış ve işleyişini açıklayan isimler çerçevesinde İslâm'ın yaratılış felsefesini anlayacak olan yine insandır. Ayrıca doğrudan insana yönelen, muhatap ve mükellef olarak insan unsuru göz önünde bulundurulmadan anlamları tamamlanmayan ilâhî isimler de vardır:

Mutlak adalet sahibi, aşırılığa meyletmeyen (adl), adaletle hükmeden (muksıt), son hükmü veren (hakem), yücelten, izzet ve şeref veren (râfi', muiz), alçaltan, zillet veren (hâfıd [الخافض], müzil), gözetleyip kontrol eden (rakīb), suçluları cezalandıran (müntakım), iyilik kapılarını açan veya hakemlik yapan (fettâh), hiçbir sorumluluğu kalmayacak şekilde günahları silip yok eden (afüv), bütün günahları bağışlayan (gafûr), daima affeden, tekrarlanan günahları bağışlayan (gaffâr), kullarını tövbe etmeye muvaffak kılan ve tövbelerini kabul eden (tevvâb), yaratılmışların ihtiyacını en ince noktasına kadar bilip sezilmez yollarla karşılayan (latîf), yol gösteren, murada erdiren (hâdî), acele ve kızgınlıkla muamele etmeyen (halîm), dileklere karşılık veren (mücîb), kullarına yeten veya on-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

ları hesaba çeken (hasîb), karşılık beklemeden bol bol veren (vehhâb), güven veren, vaadine güvenilen (mü'min), az iyiliğe çok mükâfat veren (şekûr), çok sabırlı (sabûr), güvenilip dayanılan (vekîl), yardımcı ve dost (velî), çok seven, çok sevilen (vedûd).

Allah'ın zâtını nitelendirenlerin dışında kalan ve çoğunluğu oluşturan isimlerin tamamını, insan da tabiatın bir parçasını teşkil ettiğine göre, Allah-âlem münasebetini anlatan kavramlar olarak değerlendirmek mümkündür. Şüphe yok ki Allah'ın **mâsivâ*** ile olan münasebeti yaratıcı-yaratılmış münasabetinden öteye geçemez. Aşkın varlığı nitelendiren, O'nunla madde dünyası arasındaki ilgiyi anlatan isimlerin mahiyetini anlamak, sınırlı bir idrak kabiliyetine sahip bulunan insan için mümkün değildir. Hz. İbrâhim'in, rabbinden ölüleri nasıl dirilttiğini göstermesini dilemesi (el-Bakara 2/ 260) Hz. Mûsâ'nın bizzat rabbini görmek isteyip buna muvaffak olamaması (el-A'râf 7/ 143) ve ilâhî kudretin eseri olarak alışılmışın ötesinde olaylar gerçekleştiren asâsından ürkmesi (Tâhâ 20/ 21), peygamberler seviyesinde bile bunun imkânsızlığını ispat eden delillerdir. Şu halde problemin tabiatından kaynaklanan bu güçlük dolayısıyla Hz. Muhammed'in tebligatında Allah-âlem münasebetini tam açıklığa kavuşturamamış olması yüzünden meselenin felsefe, tasavvuf -ve kelâm- mensuplarınca tartışma konusu haline getirilmiş olduğu realitesini tenkide tâbi tutmak (*İA*, I, 366) isabetli olmadığı gibi esmâ-i hüsnânın çerçevelediği Allah-kâinat münasebetine göre her şeyi doğrudan doğruya Allah'ın yaptığını iddia ederek melek gibi vasıta varlıkların İslâm inancında yer almamasının gerektiğini, fakat Peygamber'in, bunları kendi zamanındaki dinin esaslı unsurları olarak bulduğu için kabul ettiğini söylemek (*a.e.*, I, 365) de isabetli değildir. İslâm itikadına, hatta diğer semavî dinlere göre Allah'ın kudreti ve kâinat üzerindeki tasarrufu tamdır. Fakat bu durum O'nun kâinatı idare ederken melek gibi bazı vasıtaları kullanmasına da mâni değildir. Şunun da belirtilmesi gerekir ki ne Hz. Muhammed ne de Mûsâ ve Îsâ gibi diğer peygamberler asla din ve inancın kurucuları değildir, onlar yalnızca dinin tebliğ edicileridir. Şu halde vahiy mahsulü olan semavî kitaplara herhangi bir filozofun sistemini aksettiren eserler gözüyle bakmak, onların ihtiva ettiği konuların duyular ötesi âleme ait olduğunu ve bilgi vermekten çok irşad amacıyla hitap ettikleri insanın psikolojik özelliklerini göz önüne aldıklarına dikkat etmemek, gerçekten kişiyi burada görüldüğü gibi bâriz hatalara sürükler. Allah'ın isimleri içinde yer alan **zâr** ve **nâfi'** (zarar veren, fayda veren) kelimelerine, ayrıca insana hürriyet tanıyan âyetlerin yanında her şeyi Allah'ın iradesine bağlayan ilâhî isimlerin mevcudiyetine bakarak esmâ-i hüsnâ arasında çelişen kavramların olabileceğini ileri sürmede de (*a.e.*, I, 365) her halde dinî metinleri iyi anlayamamak ve özellikle İslâmiyet'e vahye bağlı bir din gözüyle bakamamış olmaktan doğmaktadır.

Semavî kitaplar vahye dayandığına göre, onların tahrife uğramamış metinleri yüce yaratıcıyı benzer kavramlarla ve aynı mahiyette nitelendirmiş olmalıdır. Çelişkili ve tarafgir bakışlarını İslâmiyet'e -kendi deyişiyle Peygamber'e- mal eden Macdonald'ın, vahiy mahsülleri arasında kurulabilecek benzerlikleri de önceki dinlerden aktarma biçiminde yorumlaması, söz konusu edilen yanlış zihniyetin bir başka ürünü kabul edilmelidir. Bu sebeple de, Hz. Peygamber'in hıristiyan çevreleriyle temas halinde olmadığı tarihen sabit olduğu halde, Macdonald'ın, Kur'an'daki nûr ve selâm isimlerinin esmâ-i hüsnâ içinde yer almasını hıristiyan teolojisi ve ibadetlerinin tesirlerine bağlaması (*a.e.*, I, 363) fazla yadırganmamalıdır.

Doksan dokuz isimden oluşan esmâ-i hüsnâ listesi sevgi ile korku, lutuf ile kahır açısından incelendiği takdirde görülecektir ki bunlardan sadece dört beş tanesi sevgi ve lutufla yorumlanmaya müsait değildir. Şöyle ki, kâbız ismi "canlıların ruhunu alan" vb. mânalara gelebildiği gibi "onların rızkını tutan, daraltan" anlamına da gelir. Ancak Kur'ân-ı Kerîm'deki bu kullanılış rızkı genişletmek mânasındaki **bast** kelimesiyle beraber olmuş, hadiste de **kâbız-bâsıt** isimleri yanyana zikredilerek canlıların rızkını hem daraltan hem de genişleten anlamında bir dengeye işaret edilmiştir. Zararlı şeylerin yanında faydalı olanları da etkili hale getiren zâr-nâfi' ile "yücelten-alçaltan" anlamındaki muiz-müzil, râfi'-hâfız isimleri de aynı mahiyette bir dengeyi ifade eder. Canlı ve cansız tabiatta gözlenen ve karşılıklı etki-tepki ilgileri içinde büyük bir mekanizmanın bir parçasını oluşturan bu dengeyi kurup sürdüren yüce yaratıcıyı bundan dolayı korku ve kāhir kavramlarıyla nitelendirmek isabetli değildir. Esmâ-i hüsnâ ile ilgilenen âlimler zâr-nâfi', muiz-müzil gibi dengeli mâna ifade eden isimlerin tek başına kullanılmasının hatalı olacağına dikkat çekmişlerdir. Müntakım, "ayıplamak, hoş karşılamamak" anlamındaki **nakm** kökünden türemiş olup "kötülüğe mukabele eden, suçluyu lâyık olduğu şeyle cezalandıran" mânasına gelir. Ancak Allah'a nisbet edilen intikam kavramında psikolojik tatmin unsuru bulunmaz. Çünkü O'nun cezalandırması kişiyi ıslah etme, toplumun düzenini sağlama ve adaleti tesis etme amacına yöneliktir. Esmâ-i hüsnâ hadisi içinde müntakım isminin tevvâb ile afüv ve raûf isimleri arasında yer alışı da dikkat çekicidir. Kur'an'da Allah'ı nitelendiren kāhir veya kahhâr isimleri "yenilmeyen, daima galip gelen" mânasında olup Türkçe'deki "yok etmek, ezmek" anlamlarıyla ilgili değildir (bk. Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "kahr" md.).

Gerek doksan dokuz isimle gerekse naslarda geçen diğer kavramlarla nitelendirilen Allah'ın, bazı yazarların iddia ettiği gibi (Macdonald, *İA*, I, 362) "gayur ve müntakım bir hükümdar" şeklinde algılanması, eğer ruh sağlığından yoksun oluşun belirtisi değilse, nasların objektif olarak değerlendirilmeyişinin sonucu olmalıdır. Çünkü Hz. Peygamber'in tebliğ ettiği din, insanoğlunun birçok yaratıktan üstün, asil bir varlık olduğunu ilân etmiş (el-İsrâ 17/70), onun en güzel görünüm ve muhtevaya sahip kılındığını belirtmiş (et-Tîn 95/4), Âdem'i meleklerin hürmet ve tâzim edeceği bir mertebeye yükseltmiştir (el-İsrâ 17/61-62). İslâmiyet, yaratıcısını tanıyan ve O'na yaklaşmak isteyen kişiyi "mümin" ve "müttaki" telakki etmiş, cinsiyetine ve soyuna bakmadan onun Allah nezdinde en değerli insan olduğunu kabul etmiştir (el-Hucurât 49/13). Esmâ-i hüsnâ hadisinde de yer alan velî isminden başka Kur'an'da Allah'a nisbet edilen isimlerden biri de mevlâdır: "Allah'a sarılın. O sizin mevlânızdır. O ne güzel mevlâ ve ne güzel yardımcıdır!" (el-Hac 22/78). Her iki kelime de "birbirine yakın olmak, peşpeşe meydana gelmek" anlamındaki **vely** kökünden türemiş olup "dost" mânası ifade etmekle birlikte mevlâda ayrıca "efendi, seyyid" anlamı vardır. Bu sebeple Kur'an'da velî hem Allah'a hem kula nisbet edildiği halde mevlâ sadece Allah'a izâfe edilmiştir. Buna göre Kur'an terminolojisinde mümin Allah'ın dostu,

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

Allah ise müminin hem dostu, hem de efendisidir. Taşıdıkları temel mânaya göre mevlâ veya velî, aralarına yabancı hiçbir şeyin giremeyeceği (su sızmayacağı) iki dost için kullanılmış olur (*Kāmus Tercümesi*, "velî" md.). Kur'ân-ı Kerîm bir taraftan mümini Allah'ın, O'nu da müminin dostu ilân ederken diğer taraftan Hz. Peygamber'e davetinin hedefi olarak "yakınlık içinde sevgi"yi esas almasını emretmiştir (eş-Şûrâ 42/23). İslâm'daki Allah inancının bu özelliğini farkedebilen L. Gardet gibi yazarlar, Hz. Muhammed'in telkin ettiği tanrının hayır sahibi, bolluk veren ve elçisi vasıtasıyla insanları irşad eden bir tanrı olduğunu ifade etmişlerdir. Yine O esirgeyen, bağışlayan, affedendir. Kuldan istenense O'nun dostluğuna inanıp teslim olmaktır (*EI²* [İng]., I, 406, 407).

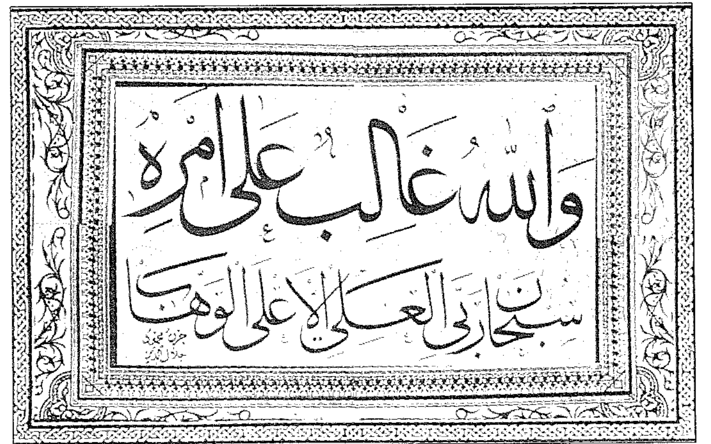
İnsan ruhunun yücelişi en büyük yaratıcı ile sevgi münasebeti kurmak yoluyla gerçekleşecektir. Ancak muhabbetin yanında dinî hayatın takvâ yönü de vardır. Bilindiği gibi takvâ **vikāye** kökünden türemiş olup "sakınma, korunma" anlamına gelir. Râgıb el-İsfahânî'nin de kaydettiği üzere takvânın asıl mânası "endişe edilen şeyden nefsi korumaktır" (*el-Müfredât*, "vḳy" md.). Takvâ mefhumunun Allah'a nisbet edilmesi (itteku'llâh vb.), hiçbir zaman bizzat korkunç ve tehlikeli bir şeyden korkmak anlamına gelmez. Böyle olsaydı takvâ sahiplerinin O'na en yakın olan değil, O'ndan en uzak bulunanlar olması gerekirdi. O halde takvâ, Allah sevgisine engel olacak şeylerden nefsi korumaktan ibarettir. Buna göre takvâ Allah ile kul arasında sevgi ve dostluğun (muhabbet, velâyet) oluşması ve devam etmesi esasına bağlıdır. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de, "Allah müttakilerin dostudur" (el-Câsiye 45/19) ve "O'nun dostları sadece müttakilerdir, fakat insanların çoğu bunu bilmez" (el-Enfâl 8/34) denilmektedir. Yûnus sûresinde (10/62-64), iman ve takvâ sahibi diye nitelendirilen Allah dostları (evliyâ) için korku ve üzüntünün bahis konusu olmadığı, dünya hayatında da âhirette de müjdeye ve sevince onların hak kazandığı ifade edilmiştir. Fussılet sûresinde de (41/30-31) iman ve istikamet sahibi olanlar için benzer ifadeler kullanılmakta ve meleklerin hem dünyada hem de âhirette kendilerinin dostu olduğu haber verilmektedir. Bütün bunlar İslâm literatüründeki takvâ teriminin korkudan çok saygıyı ifade ettiğini göstermektedir.

V. SIFATLARI

A) Problemin Ortaya Çıkışı. Sıfat, Allah'ın zâtına nisbet edilen bir kavramdır. Kâinatın yaratıcısı ve yöneticisi, şüphe yok ki zihnî bir varlıktan ibaret olmayıp "Hak" isminden de anlaşılacağı üzere zihnin dışında fiilen de vardır. Fakat insanı sınırlandıran fizyolojik şartlar O'nu dünya hayatında görme imkânını vermemektedir. Bazı felsefî doktrinlerden farklı olarak dinler, kişiye telkin ettikleri tanrının zihinle benimsenmesinin yanında ona gönülden bağlanılmasını da isterler. Böylece zihin ile kalbin ortak ürünü olarak teşekkül eden iman iradeyi harekete geçirir ve iman edilen varlığa şükran duygularını arzetme ihtiyacını doğurur. Kur'an'ın, "Âlemlerin rabbi olan Allah'a hamd olsun" (el-Fâtiha 1/1) meâlindeki ilk âyeti, dindarlığın ilk ifadesi olarak müminin bu şükran duygularını dile getirir. Daha sonraki âyette (1/4) bu duyguların ibadet yoluyla şekillenip âhenkleştiği ifade edilir. Ayrıca birçok âyette imanla birlikte "amel-i sâlih" gibi geniş kapsamlı bir kavramla zikredilen ve psikolojik muhtevanın en değerli tezahürünü oluşturan ibadetin meçhul bir tanrıya karşı yapılması mümkün değildir. Şu halde dinin inanılmasını ve tapınılmasını istediği yüce yaratıcının yine din tarafından nitelendirilmiş olması gerekir. Meşhur Cibrîl hadisinde (Buhârî, "Îmân" 37, "Tefsîr", 31/2; Müslim, "Îmân", 1, 5, 7), dinî hayatın en yüksek mertebesi kabul edilen **ihsan**, "Allah'ı görüyormuş gibi O'na ibadet etmendir; gerçekte sen O'nu görmüyorsan da O seni görmektedir" şeklinde tarif edilmiş ve tanınmayan, münasebet kurulamayan bir tanrıya hakiki mânada ibadet edilemeyeceği gerçeğine işaret edilmiştir.

Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'a nisbet edilen nitelikleri ifade eden birçok kavram vardır. Bunlar muhtelif hadislerle de teyit edilmekte ve kısmen de zenginleştirilmektedir. Bu tür kavramlara "isim" veya "sıfat" denilmesi, konunun mahiyetini değil terminolojiyi ilgilendirir. Bu isim veya sıfatların Hz. Peygamber döneminde nasıl anlaşılıp yorumlandığı hususunda herhangi bir bilgiye sahip değiliz. Bununla beraber ilâhî sıfatlar ve kader meselelerinin ashap devrinin sonlarından itibaren gündeme geldiği bilinmektedir (meselâ bk. Müslim, "Îmân", 1). Özellikle yabancı yazarlar bunun sebebini yahudi veya hıristiyan teolojisinin, yahut da Eski Yunan felsefesinin tesirinde aramakta, bunun için de ele alınan konularda ve bunların münakaşa ediliş şeklinde göze çarpan bazı benzerlikleri ve bir de tartışan grupların birbirlerini söz konusu din veya felsefelere bağlılıkla itham etmelerini delil olarak kullanmak isterler. Bu arada, ashap döneminden itibaren müslümanlar arasında ortaya çıkıp devam eden siyasî anlaşmazlıkların doğurduğu bazı akaid problemlerini (iman-küfür, cebir-ihtiyar) zikretmeyi de ihmal etmezler (bk. *İA*, I, 368; İrfan Abdülhamîd, s. 214-219).

Her şeyden önce, inanan ve inandığına ibadet etmek isteyen insan için Allah'ın bazı sıfatlarla nitelendirilmesi kaçınılmaz bir ihtiyaçtır. Bilinmeyene tapınmak mümkün değildir. L. Gardet'nin de ifade ettiği gibi (*EI²* [İng.] I, 410) Kur'an ve hadis metinlerinde birçok kavramla nitelendirilen Allah hakkında İslâm bilginlerinin düşünmemeleri, birbirinden farklı da olsa genelde belli bir anlayışa sahip olmamaları mümkün değildir. Gerek umumi İslâm tarihi ve mezhepler tarihi kitaplarından, gerekse mezhepler



Yûsuf sûresinin 21. âyetinden Allah'ın mutlak kudretini ifade eden bir bölüm ile O'nun aşkınlığını ve lutufkârlığını belirten bir zikir cümlesi (Mahmud Celâleddîn'in celî-sülüs hattı - Mustafa Düzgünman koleksiyonu)

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

arası tartışmaları aksettiren reddiye türündeki eserlerden anlaşıldığına göre İslâm'ın yayılışı sırasında diğer din ve felsefe mensuplarıyla müslümanlar arasında önemli fikir mücadeleleri cereyan etmiştir. Ahmed b. Hanbel'e ait *er-Red ʿale'z-zenâdıḳa ve'l-Cehmiyye*'de (s. 64-68, 92-94; krş. Dârimî, s. 361-362, 371 vd.) bazı örneklerini gördüğümüz bu mücadeleleri, yabancı din ve düşünce akımlarına karşı müslümanların kendi akîdelerini savunmaları tarzında değerlendirmek, bu din ve felsefelerin teolojilerini taklit etmek şeklindeki değerlendirmeye nisbetle daha isabetli kabul edilmelidir. Aslında bu tartışmaların ortaya çıktığı hicrî I. yüzyılın sonları ile II. yüzyılın başlarında ne söz konusu dinlerin müslümanların faydalanacağı şekilde geliştirilip sistemleştirilmiş teolojileri vardı, ne de müslüman âlimler Eski Yunan metafiziğine vâkıftı. Şunu da ilâve etmek gerekir ki mezhep bağlılığı ve bazı siyasî faktörlerin tesiriyle cedel ve münazaranın oluşturduğu gergin hava içinde grupların birbirlerini itham etmelerini, önemli sonuçlara ulaşmak için delil olarak kullanmak isabetli değildir. Özellikle o dönemlerde bu tür ithamlar, gerçeğe ulaşmak yerine sırf karşı grubu mağlûp etmek için etkili bir silâh gibi kullanılabilmekteydi. Ancak felsefî kültürün oldukça geliştiği, İbn Ebû Duâd-Ahmed b. Hanbel mücadelesiyle ileri boyutlara varan akıl-nakil tartışmalarının sertleştiği III. yüzyıldan sonra, aşağı yukarı sınırları ve ana temaları açıklığa kavuşmuş bulunan sıfatlar konusunun işlenişinde yabancı kültürün tesiri söz konusu olabilir. Bu tesirin yahudi veya hıristiyan teolojisi renginde gelmiş olması zayıf bir ihtimaldir. Zira Sünnî ve gayri Sünnî bütün İslâm âlimleri, semavî olanları da dahil olmak üzere diğer dinlere karşı sempati duymamış, aksine daima onları red ve tenkitleri için hedef kabul etmiştir. Buna mukabil onların felsefeye karşı takındıkları tavır daha yumuşaktır. İslâm dünyasında sıfat ve kader meselelerini ilkin tartışma konusu haline getiren Cehmî-Mu'tezilî bilginlerin özellikle Hıristiyanlığa karşı reddiyeler yazdıkları bilinmektedir (Aydın, *Müslümanların Hıristiyanlığa Karşı Yazdığı Reddiyeler*, s. 41-43, 50-55; ayrıca bk. *Keşfü'ẓ-ẓunûn*, II, 1363, 1957-1958, 2030; *İżâḥu'l-meknûn*, I, 26, 60, 383; II, 153, 552, 895). Filozof Kindî'ye ait *er-Red ʿale'n-naṣârâ*'nın yazma nüshaları ve bunlar üzerinde yapılan çalışmalar mevcuttur (Aydın, *a.e.*, s. 55-56).

"Sıfat" kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'de yer almamıştır. Fakat "isim" birçok âyette Allah'a nisbet edilmiş, ayrıca O'nun "esmâ-i hüsnâ"sının olduğu da ifade edilmiştir (bk. M. F. Abdülbâkī, *Muʿcem*, "ism", md.). Bu âyetlerin ve esmâ-i hüsnâ hadisinin tesiriyle olacaktır ki müslümanlar ilk dönemlerden itibaren Allah'ı nitelendirmek için isim ve esmâ terimlerini kullanmışlardır. En erken hicrî II. yüzyıldan itibaren akaid literatürüne girdiği anlaşılan sıfat terimi ise (bk. Ebû Hanîfe, tür. yer.) İslâm inancının gayri İslâmî unsurlar karşısında savunulması sırasında ortaya çıkmış olmalıdır.

Zât-ı ilâhiyye etrafında ilk defa ortaya çıkan fikrî hareketler iki noktada yoğunlaşıyordu: Zâtın nitelendirilmesi ve tevhidin korunması. Şüphe yok ki kendimize ve etrafımızı saran kâinata hâkim olan ve tapınılmaya müstahak bulunan yaratıcının bilinmesi, bunun için de bazı sıfatlarla nitelendirilmesi gerekir. O, zâtına nisbet edilecek bu sıfatları sonradan kazanmış olamaz; çünkü bu takdirde yetkinlik ifade eden sıfatlara sahip olmadan önce onlardan yoksun olmak gibi bir eksikliğe, ayrıca sonradan bazı özelliklere kavuşmak suretiyle de değişikliğe mâruz kalmış olur. Şu halde söz konusu sıfatların da zât gibi kadîm olması gerekir. Bu durumda ise kadîmler çoğalacağı için (taaddüd-i kudemâ) tevhid prensibi zedelenmiş olabilir. Bu iki noktanın birincisinde itidali muhafaza edememek teşbih (zât-ı ilâhiyyeyi yaratılmışa benzetmek), ikincisinde ise ta'tîl (zâtı sıfatlardan tecrit etmek) sonucuna götürür ki bunların her ikisi de Asr-ı saâdet'ten itibaren müslümanların benimsediği akîdeye ters düşmektedir.

İslâm dünyasında teşbih veya ta'tîl aşırılıklarından ilk defa hangisinin ortaya çıktığı kesin olarak bilinmemektedir. Bununla beraber, siyasî ve ideolojik maksatlarla bazı aşırı grupların Hz. Ali'nin şahsiyeti etrafında ürettikleri teşbih görüşleri bir yana bırakılırsa, fikrî mânada ilk aşırılığın hicrî II. yüzyılın başlarında, yabancı din ve fikir akımlarıyla mücadele eden Ca'd b. Dirhem ve Cehm b. Safvân tarafından ta'tîl görüşünün ileri sürülmesiyle başlamış olduğunu söylemek mümkündür. Daha sonra bir yönüyle buna tepki, bir yönüyle de muhafazakârlık mahiyetinde olmak üzere Mukātil b. Süleyman ve onun gibi düşünenlerin teşbih aşırılığı göze çarpar. Aynı dönemlerde Mu'tezile âlimleri teşbihten şiddetle kaçınan, fakat ta'tîl görüşünü de benimsemeyen orta bir yol tesbit etmeye çalışmışlardır. Bundan bir asır sonra gelen ilk İslâm filozofu Kindî'yi kelâmdan felsefeye geçiş döneminin temsilcisi sayarsak yaklaşık bir asır daha beklememiz ve nihayet tenzihe son derece önem veren Fârâbî'yi, ardından da İbn Sînâ'yı söz konusu etmemiz gerekir. Aslında ta'tîl veya teşbih aşırılıklarına bağlı bulunan ve İslâm tarihinde hiçbir zaman önemsenecek bir çoğunluk teşkil etmeyen gruplar da dahil olmak üzere hiçbir müslüman, tapındığı rabbın hiçbir sıfatla nitelenmeyen zihnî bir varlıktan ibaret olduğunu kabul etmediği gibi O'nu insana veya başka bir yaratılmışa da benzetmiş değildir. Her inananın, Allah kelâmı olduğu ve değişikliğe mâruz kalmadığından emin bulunduğu Kur'ân-ı Kerîm Allah'ı binlerce defa çeşitli kavramlarla nitelerken, bir müslüman için başka türlü inanmak ve bir anlamda başka bir tanrıya ibadet etmek zaten mümkün değildir. Bütün mesele fiilen var olduğu ve naslarda mevcut sıfatlarla nitelendiği kesin olarak bilinen Allah'ın zâtı ile sıfatları arasındaki müna-



Yûnus sûresinin 64. âyetinden Allah'ın engin rahmetini ve inayetini ifade eden bir bölüm (Aziz Efendi'nin celî-sülüs hattı - Ekrem Hakkı Ayverdi koleksiyonu)

Lafza-i celâl ile birlikte Allah'a tesbih, tâzim ve övgüyü ifade eden bir zikir cümlesi (Sultan II. Mahmud'a ait celî-sülüs zerendûd levha - Beyazıt Camii / İstanbul)

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

sebeti kurabilmek, daha doğrusu bu münasebeti ilmî bir yaklaşım ile ifade edebilmektir. Sıfatlara dair nasların zâhirine bağlı kalanlar bazı noktalarda teşbihe düşmüş gibi görünürse de aslında Mukātil b. Süleyman gibi fikirleri açısından ciddiye alınabilecek teşbih taraftarlarının sayısı pek azdır ve bunların gerçek görüşleri hakkında sadece muhaliflerinin kitaplarında yer alan rivayetlerin doğruluğu konusunda da ihtiyatlı olmak gereklidir. Kerrâmîler'in, hatta filozofların Allah'a "cevher" demeleri, bilindiği üzere, "kendiliğinden var olan ve mevcudiyetini sürdüren" (el-kāim bizâtih) veya "araz kabul etmeyen" (el-mevcûd lâ fi'l-mevzû') anlamında olup her hangi bir teşbih unsuru taşımaz. Gazzâlî'nin de ifade ettiği gibi (*Tehâfütü'l-felâsife*, s. 79-80) bu tür nitelendirmelere olsa olsa terminoloji açısından tenkitler yöneltilebilir. Tevhidi korumak maksadıyla ta'tîle yaklaşan veya tenzihe fazla meyledenler de aslında naslarda yer alan isim ve sıfatları inkâr etmemişlerdir. Nitekim Gazzâlî, tenzihe en çok önem veren İslâm filozoflarının ulûhiyyet görüşünü tenkide tâbi tuttuğu halde onların sıfatları inkâr ettiğini ileri sürüp tekfir cihetine gitmemiştir.

Sıfatlar konusunda muhafazakâr davrandığı bilinen Selefiyye, naslarda yer alan bütün sıfatları Allah'a nisbet etmeyi akîdelerinin vazgeçilmez bir prensibi olarak kabul etmişlerdir. Bununla beraber Ahmed b. Hanbel'den, hatta İmam Mâlik'ten itibaren selef âlimleri, zâhirî mânalarıyla beşerî özellikler taşıyan haberî sıfatları Allah'a nisbet ederken daima "mahiyet ve keyfiyeti bilinmeden" (bilâ keyf velâ ma'nâ) demek suretiyle teşbihi andıran kavramları zâttan uzak tutmuşlardır. Tenzih taraftarı olan Mu'tezile'ye gelince, onları da "bütün sıfatları inkâr edenler" anlamındaki Muattıla'dan kabul etmek hiçbir zaman doğru değildir. Mu'tezile âlimlerinin çoğunluğu Kur'an'da bulunan ilâhî sıfatları -ki bunların çoğu kelime türü bakımından sıfat sigasında olduğundan isim diye anılmaktadır- zât-ı ilâhiyyeye nisbet etmekte tereddüt göstermemiştir. Bu âlimlerle Sünnî kelâmcılar arasında bulunan sıfat anlaşmazlığı, meselenin özünden çok şeklini ve tekniğini ilgilendirmektedir (aş. bk.).

B) Sıfatların Tasnifi. Sıfatlar üzerinde fikir yürüten âlimler daima konu ile ilgili nasları göz önünde bulundurmak mecburiyetindedirler. Esmâ-i hüsnâ hadisinde ilâhî isimlerden doksan dokuz tanesi zikredilmişse de sadece Kur'an'da geçen isimlerin bunun üç katından fazla olduğu bilinmektedir (yk. bk.). Ancak âlimler, ilâhiyat bahislerini eğitim öğretime ve ayrıca telife elverişli hale getirebilmek için onları mantıkî bir âhenk içinde sistemleştirmeye çalışmışlar ve belli ölçülerle seçtikleri isim veya sıfatları gruplandırarak açıklama geleneğini kurmuşlardır. Akaidle ilgili olarak erken dönemlerde telif edilen Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhü'l-ekber*, Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd* ve Eş'arî'nin *el-Lüma'* adlı kitaplarında söz konusu sıfat gruplandırmaları yapılmış, bunları hemen takip eden eserlerde de bu gruplandırma aşağı yukarı son şeklini almıştır.

Akaid ve kelâm kitaplarının klasik planına göre ilâhiyyât bahislerinin ana konuları Allah'ın varlığı, birliği, sıfatları ve fiillerinden ibarettir. Varlık konusunu zât bahsi, diğer üç konuyu da sıfatlar bahsi olarak adlandırmak da mümkündür; nitekim kelâm ilmi konusuna göre tarif edilirken bu gruplandırma esasına bağlı kalınmıştır. Yine özellikle Sünnî kelâm kitaplarında görülen yaygın bir tasnife göre sıfatlar tenzîhî, sübûtî ve fiilî olmak üzere üç gruba ayrılmıştır. Tenzîhî sıfatlar Allah'tan nefyedilmesi gereken ve O'nun aşkınlığını ifade eden sıfatlardır. Sübûtî sıfatlar ise Allah'a nisbet edilmesi gereken ve O'nun yetkinliğini ifade eden sıfatlardır. Birinci gruba imanın hedefini oluşturan ûluhiyyet sıfatları, ikincisine de ibadetin hedefini oluşturan rubûbiyyet sıfatları demek mümkündür. Fiilî sıfatlara gelince bunlar, Allah'ın kâinatla olan münasebetini daha açık bir şekilde ifade eden ve O'nun kâinatı yaratış ve idare edişini oldukça ayrıntılı bir biçimde anlatan kavramlardır.

Selef âlimleri ile Mu'tezile ve Şîa kelâmcılarının sıfat tasnifi de, Sünnî kelâmcıların tertibi kadar mükemmel olmasa da, ana plan bakımından aynı mahiyettedir. İslâm filozofları Allah'ın birliğine ve tenzîhî sıfatlarına büyük önem vermişler, sübûtî sıfatları bir anlamda tenzîhîlerle birleştirmişlerdir. Fiilî sıfatlar Selefiyye ve Mâtürîdiyye dışındaki âlimlere göre itibarî sıfatlardır.

1. Tenzîhî Sıfatlar. Zâtullah akîdesini belirleyen ve **selbî** terimiyle de anılan bu sıfatlar acz, eksiklik ve yaratılmışlık gibi ulûhiyyete nisbet edilmesi mümkün olmayan kavramlardır. Bu tür kavramların zâttan uzaklaştırılması (tenzih, selb) suretiyle O nitelendirilmiş olur. Buna göre tenzîhî sıfatlar Allah'ın ne olmadığını anlatan sıfatlardır. Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'ın birliğini, şeriki ve benzerinin bulunmadığını, yaratılmışlık belirtilerinden münezzeh olduğunu ifade eden birçok âyet vardır (bk. J. La Beaume, s. 129-137; M. Fâris Berekât, s. 4-20). İbn Mâce ve Ahmed b. Hanbel'in Huzeyfe'den rivayet ettikleri bir hadise göre Hz. Peygamber gece namazında Kur'an okurken tenzih âyetlerine sıra gelince Allah'ı tenzih ve tesbih ederdi (İbn Mâce, "İkāme", 179; *Müsned*, V, 384; krş. İbnü'l-Esîr, "nezzehe" md.). "Hiçbir şey O'nun benzeri değildir" (eş-Şûrâ 42/11) meâlindeki âyet bütün âlimler tarafından tenzih için esas kabul edilmiştir. Kelâm ilminde **muhâlefetün li'l-havâdis** terimiyle ifade edilen bu prensip yaratıcı ile yaratılmışların statülerini tamamıyla birbirinden ayırmıştır. Bunun gibi Allah'ın birliği prensibi de ulûhiyyete yakışmayan bütün kavramları zât-ı ilâhiyyeden uzaklaştıran ve bir bakıma tenzîhî sıfatları ihtiva eden bir prensiptir.

Tenzîhî sıfatlar akaid literatürünün selef, kelâm, felsefe ve tasavvuf alanlarının hepsinde ele alınarak işlenmiştir. Selef âlimleri, telif planlarına göre tenzihle ilgili nasları sıralayıp yorumlamakla yetinmişler, kelâmcılar ise Şûrâ sûresinin 11. âyetinin ışığı altında ilgili naslardan faydalanarak bazı terimler tesbit etmiş ve daha çok öğretimde kolaylık, telifte birlik ve âhenk sağlamak maksadıyla altı terimi seçerek belli bir liste oluşturmuşlardır. Bunlardan **vücûd** "yokluğu düşünülmemek" anlamına gelip bazıları bunu müstakil bir sıfat (sıfât-ı nefsiyye) kabul etmiş, bazıları da vücûdun zâttan ayrı bir mâna olmadığını söyleyerek onu sıfat listesinden çıkarmışlardır. **Kıdem** "varlığının başlangıcı olmamak", **bekā** "varlığının sonu olmamak", **muhâlefetün li'l-havâdis** "yaratılmışlara benzememek", **kıyâm bi nefsihî** "varlığı için başkasına muhtaç olmamak", **vahdâniyyet** "şeriki bulunmamak", mânalarına kullanılmıştır. Felsefenin de etkisiyle kelâmî kültür geliştikten sonra tenzîhî sıfatlar listesi zenginleşmiştir. Meselâ Sünnî İslâm dünyasında uzun asırlar yaygın bir şöhrete sahip bulunan *'Akā'idü'n-Nesefî* tenzîhî sıfatları şöyle sıralamaktadır: "Allah araz, cisim, cevher olmadığı gibi herhangi bir şekle bürünmüş veya sınırlandırılmış da değildir. Yine O kemiyet ve hacimden, basit veya birleşik parçalardan teşekkül etmemiştir, sonlu değildir. Allah mahiyet

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

ve keyfiyetle nitelendirilemez. Mekân tutmaz, üzerinden zaman geçmez. Hiçbir şey O'na benzemez, hiçbir şey ilim ve kudretinin dışında kalmaz" (Necmeddin en-Nesefî, s. 31-36).

Mu'tezile ve Şîa âlimleri de Ehl-i sünnet'in benimsediği tenzîhî sıfatları aynen kabul ederler. Ancak Nazzâm ve Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf gibi bazı Mu'tezilî âlimler sübûtî sıfatları tenzîhî sıfatlar alanına girecek bir anlayışla yorumlayarak bu sıfatların sahasını genişletmiş ve Allah'ın yalnız bu tür kavramlarla nitelendirilebileceğini söylemişlerdir (bk. Eş'arî, *Makālât*, s. 484-488).

Sıfatlarla ilgilenen İslâm bilginleri içinde tenzih konusunda en çok titizlik gösterenlerin filozoflar olduğu bilinmektedir. İslâm filozofları naslarda bulunan ve kelâmcılar tarafından düzenlenen bütün tenzîhî sıfatları kabul etmektedir. Onların, Allah için, meselâ "cevher" veya "akıl" terimlerini kullanmaları sebebiyle tenzih prensibini zedeledikleri sanılmamalıdır. Çünkü her iki kelimeye dildeki kullanılışlarından farklı olarak verdikleri özel mânalar, esas itibariyle zât-ı ilâhiyyeye nisbet edilemeyecek kavramlar değildir. Fârâbî ve özellikle İbn Sînâ Allah'ın varlığını "vâcip" kavramına bağladıktan sonra büyük önem verdikleri ve teolojilerinin odak noktasını oluşturan tevhid akîdesini bu vâcip esası üzerine oturtmuşlardır. Onlara göre tenzih metodu dışında zâta nisbet edilecek ve kaçınılmaz bir şekilde kadîm olarak kabul edilecek sıfatlar ulûhiyyette kesretin bulunduğunu çağrıştırır ki bu hiçbir müslümanın benimseyemeyeceği bir husustur. İslâm filozofları naslarla sabit olan esmâ-i hüsnâyı "taabbüdî" bir yaklaşımla kabul ederler. Fikrî açıdan ise Allah'ın, meselâ alîm, hakîm, hak ve hay sıfatlarıyla nitelendiğini şöyle bir yorumla benimserler: Fiilen mevcut olan Allah'ın varlığı diğer hiçbir şeyin varlığına benzemeyecek şekilde kendi zâtına hastır ve bu sebeple bir tek olmanın en örneksiz üstünlüğüne sahiptir. Allah madde olmadığı gibi varlığı için maddeye muhtaç da değildir. O halde O, hiçbir şekilde maddeye bağımlı olmamak anlamında bilfiil "akıl"dır. Yine aynı özelliği sebebiyle zâtını akleden (âkıl) ve dolayısıyla akledilendir (ma'kūl). Fakat O'nun nitelendirilmesi için kullanılan bu üç kavram, hiç şüphe yok ki, bölünme bahis konusu olmadan tek bir zât ve tek bir cevhere aittir. İşte Allah'ın "âlim" olması da aynen bunun gibidir. O, "bilen" olmak için kendi zâtının dışında bir şeyi (zâtı, objeyi) bilmeye muhtaç olmadığı gibi "bilinen" (ma'lûm) olmak için O'nu bilecek diğer bir şeye de (zâta) muhtaç değildir. Aksine O, bilen ve bilinen olmak için kendi cevheriyle müstağni olandır. Şu halde O'nun, zâtını bilmesi anlamındaki ilmi kendi cevherinden başka bir şey değildir. O halde zât âlim, ma'lûm ve ilimdir. O'nun hakîm, hak, hay oluşu da bunun gibidir (Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâżıla*, s. 46-49; krş. İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 228-229, 243-251; a.mlf., *eş-Şifâ'*, s. 356-360, 366-368). Öyle görünüyor ki filozoflar naslarda yer alan ilâhî nitelikleri benimsemekle -veya onlara iman etmekleberaber bunların zât ile olan münasebetini izah ederken çok önem verdikleri tevhid uğruna sıfatları zât içinde eritmişlerdir. Bu açıdan bakıldığı takdirde sıfat-zât aynîliği ortaya çıkmakta ve Allah'ı nitelendirmek için tenzîhî olanlardan başka sıfat kalmamaktadır. Bu görüş Ebü'l-Hüzeyl ve Nazzâm'ın sıfat anlayışına yaklaşmaktadır. Şark İbâzîleri'nin sıfat anlayışı da buna benzemektedir (bk. Sâbir Tuayme, s. 92-97). İslâm filozoflarının bu anlayışına Aristo'dan itibaren gelen felsefî kültürlerin tesirleri vardır (bk. Kaya, s. 223-231). Filozofların sıfat-zât aynîliği görüşüne özellikle Sünnî kelâmcılar şiddetle karşı çıkmış, fakat sıfatları inkâr ettiklerini öne sürmekle birlikte bu konuda tekfir cihetini de genellikle tercih etmemişlerdir.

"Haberî sıfatlar" diye de anılan ve naslarla sabit olmakla beraber zâhirî mânalarıyla aşkın varlığa nisbet edilmeleri mümkün olmayan bazı kavramlar vardır ki İslâm akaidinin zengin tenzih literatüründen bir anlamda istisna teşkil ederler. Bu türden olmak üzere Kur'ân-ı Kerîm'de zâhirî mânalarıyla yüz (vech), göz (ayn, a'yün), el (yed), hadislerde parmak (ısba'), ayak (kadem) gibi uzuvlar, ayrıca bazı âyet ve hadislerde arşın üzerinde oturmak (istivâ), yukarıdan aşağıya inmek (nüzûl), gelmek (mecî') gibi beşerî fiiller Allah'a nisbet edilmiştir (bk. Râzî, *Esâsü't-takdîs*, s. 110-214). İlâhî rahmet ile gazabı, insanın mânevî kurtuluşu ile hüsranını ilgilendiren naslarda bazan rahmet ve kurtuluşa, bazan da gazap ve hüsrana ağırlık verilmesi, bu naslar arasında bir çelişkinin bulunduğu (*İA*, I, 367) anlamına gelmez. Çünkü aynı konu ile ilgili olan bu tür naslar arasında göze çarpan tutum farklılıkları aşkın varlıkla ilgili olmayıp insanların kulluk duyguları ve davranışlarının çeşitliliğiyle ilgilidir. Dinî hayat açısından kişiler arasında, hatta aynı kişinin geçirdiği muhtelif dönem ve takındığı tavırlar arasında gerçekte mevcut bulunan o kadar çok farklılık vardır ki bunların değerlendirilmesi, bazan ancak birbiriyle çelişir gibi görünen sonuçlar ve hükümler halinde olabilmektedir.

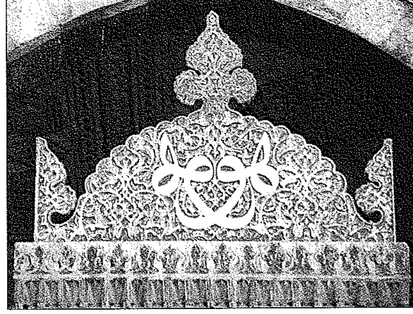
Semavî dinlerin, özellikle İslâmiyet'in tevhid akîdesini ısrarla telkin ettikleri şüphesizdir. Bununla birlikte mukaddes metinlerde bu akîde ile bağdaşmaz gibi görünen bazı beyanların da yer aldığı bilinmektedir. Müteşâbih (birkaç anlamla gelebilen) terimiyle de ifade edilen bu tür beyanlar, acaba bir yandan müminin samimiyetini ölçen, diğer yandan da onu kayıtsız şartsız teslim olma yolunda eğiten ilâhî imtihan ve uyarı vasıtaları mıdır? Kur'an'da bu meseleyi konu edinen âyette (Âl-i İmrân 3/7) doğrusu bu ihtimallerin ikisine de açık işaretler vardır. Gerçi yahudi teolojisinde görülen "yorulup dinlenmek" (Tekvîn, 1-2), "cennette gezinmek" (Tekvîn, 3/8), "şehri ve kuleyi görmek için inmek" (Tekvîn, 11/5), "pişman olmak" (Çıkış, 32/14; II. Samuel, 24/16; Yeremya, 18/8, 10; 26/3, 13, 19; 42/10 vb.), "kıskanmak" (Çıkış, 20/6; Tekvîn, 6/6; Çıkış, 32/12 vb.) gibi yorumu çok güç antropomorfik beyanlar veya Hıristiyanlık'taki Tanrı'nın beşerîleşmesi türünden tevhidle bağdaşmaz ifadeler, sahih İslâmî naslarda yer alan müteşâbihler içinde mevcut değildir. Bununla beraber ilk fetihlerle birlikte İslâm teolojisinin karşılaştığı direnişler karşısında erken dönemlerden itibaren bu tür nasların yorumu gündeme gelmiştir. Müşebbihe veya Mücessime diye anılan ve -mezhep gruplarının karşılıklı ithamları bir yana- kemiyet ve keyfiyet bakımından önemsenmemesi gereken azınlık hariç tutulursa, bütün İslâm âlimleri zât-ı ilâhiyyeye hiçbir zaman antropomorfik özellikler nisbet etmemişlerdir. Yine onlar zât ve sıfatlarıyla birlikte ulûhiyyetin mahiyet ve keyfiyeti bilinmeyecek aşkın bir âlem olduğundan da şüphe etmemişlerdir. Naslar içinde bu tür sıfatları teşkil eden bütün kelime veya kelime grupları, dil açısından, çok defa İslâm öncesi metinlerle de belgelenebilen mecazi mânalara sahiptirler (bunun için meselâ bk. *Lisânü'l-ʿArab;* Zemahşerî, *el-Keşşâf;* Fahreddin er-Râzî, *Tefsîr;* a.mlf., *Esâsü't-takdîs* ve İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, ilgili yerler). Esasen müteşâbih nasların dikkatle incelenmesinden de bunların madde dünya-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

sıyla ilgili mânaların ötesinde anlam ve özellik taşıdıkları sonucunu çıkarmak mümkündür. Meselâ Kur'ân-ı Kerîm'de zaman kavramının nisbî bir değer taşıdığını ifade etmek sadedinde, "Rabbinin katında bir gün, sizin sayıp hesap ettiğiniz bin yıl kadardır" (el-Hac 22/47) denilmekte, Sabâ melikesine ait tahtın getirtilmesinden bahseden âyetlerde de (en-Neml 27/38-42) mekân kavramının aynı mahiyette olduğuna işaret edilmektedir. Yine adaletle hükmedenlerin Allah nezdindeki değerlerinin, O'nun sağ tarafında nurdan minberler üzerinde bulunmak derecesinde olduğunu ifade eden bir hadisin metninde, Allah'ın her iki elinin de sağ olduğu (وكلتا يديه يمين) kaydedilir (Müslim, "İmâre", 18). Bu açıklama da el (yed) kavramının Allah'a nisbet edildiği takdirde beşerî mânadan uzaklaştığı ve aynı zamanda O'nun için yön ve mekânın bahis konusu olamayacağı gerçeğine işaret etmektedir.

Muhafazakâr âlimler haberî sıfatların ifade ettiği yüz, göz, el, ayak gibi zâhirî ve beşerî mânaların Allah için söz konusu olmadığını benimsemekle birlikte daha ileriye giderek bunlara mecazi anlamlar vermek de istememiş ve meselenin iç yüzünü Allah'a havale etmeyi (tefvîz) uygun görmüşlerdir. Mu'tezile'nin başlattığı ve daha sonra Sünnî kelâmcıların da benimsediği te'vil metoduna göre ise bu tür kelimeler, akaidin genel prensipleri ve Arap dilinin kural ve özellikleri çerçevesinde mecazi mânalarına bağlı olarak yorumlanmalıdır. Bu çerçevede geliştirilen ve Bâtıniyye'ninkine benzemeyen te'vil metodu, teşbih ve ta'tîl aşırılıklarına engel olduğu gibi İslâm akaidini naslar çerçevesinde ve mantıkî bir âhenk içinde sistemleştirmeye de hizmet etmiştir. Aslında muhafazakâr âlimler de müteşâbih nasların zâhirî mânalarını Allah'a nisbet etmemekle bir nevi te'vili (icmâlî te'vil) benimsemiş olmaktadırlar. Ayrıca Ahmed b. Hanbel de dahil olmak üzere muhafazakâr âlimler bile bazı nasları kelâmcılar gibi te'vil etmek mecburiyetini hissetmişlerdir (bk. Gazzâlî, *İhyâ'*, I, 103-104; *Tabakātü'l-Hanâbile*, I, 252; Yavuz, s. 31-33).

Buraya kadar belirtildiği gibi zâhirî mânalarıyla aşkın varlığa nisbet edilmesi tenzih prensipleri açısından mümkün olmayan bazı kavramların az da olsa naslarda yer alması, ilâhî bir imtihan ve eğitim vesilesi olduktan başka, aşkınlığa has bir özellik, ayrıca her dilde bulunan edebî bir kullanılıştır. Bu problem



Yenicami hünkâr mahfili kapısı üzerindeki müsennâ sülüs "Hû" hattı - İstanbul

İslâm öncesi dinlerde daha karmaşık olmak üzere bütün dinlerin mukaddes metinlerinde de mevcuttur. Bundan dolayı D. B. Macdonald'ın, problemi sadece İslâmiyet'e has gibi gösterip tenkide tâbi tutması ve sûfiyyeye ait **vahdet-i vücûd*** nazariyesinin, "vechullah" sıfatının naslar tarafından vuzuha kavuşturulamaması sebebiyle ortaya çıktığını ileri sürmesi (*İA*, I, 365-366) isabetli değildir. Abdülvehhâb eş-Şa'rânî, Muhyiddin İbnü'l-Arabî ve diğer sûfiyyenin haberî sıfatları muhafazakâr bir yaklaşımla anlayıp benimsediklerini, fakat te'vil yolunu tercih edenleri de asla tekfir etmediklerini kaydeder (*el-Yevâkīt ve'l-cevâhir*, I, 52; krş. I, 66, 100 vd.).

2. Sübûtî Sıfatlar. Allah'ın zâtına nisbet edilen ve O'nun ne olduğunu ifade eden sıfatlardır. Esmâ-i hüsnânın zâtî sübûtî kısmını oluşturan bu sıfatlar (yk. bk.) müminin ubûdiyyeti ile yüce yaratıcının rubûbiyyeti arasındaki ilgiyi ve ayrıca Allah-kâinat münasebetini açıklığa kavuşturan kavramlardır.

Allah'ı nitelendirme konusunda esmâ-i hüsnâ merhalesinden sıfat merhalesine geçildiği erken dönemlerden (yaklaşık hicrî I. asrın sonları) itibaren âlimler sübûtî sıfatlar meselesiyle ilgilenmeye başlamışlardır. Sünnî kelâm ekollerinin kurulmasından sonra (Ebû Hanîfe'ye nisbet edilen *el-Fıkhü'l-ekber* göz önünde bulundurulacak olursa ondan itibaren) sübûtî sıfatlar (veya esmâ-i hüsnâ) listesinden belli birkaç sıfatın tercih edildiği ve ilmî tartışmaların bunlar üzerinde yürütüldüğü görülmektedir. Diri (hay), bilen (alîm), işiten (semî'), gören (basîr), güç yetiren (kadîr), dileyen (mürîd) ve konuşan (mütekellim) olmak üzere genellikle yedi sıfattan oluşan bu listenin tercih edilmesinin sebebi, öyle anlaşılıyor ki, telif ve öğretim kolaylığı sağlanması yanında belli bir problemi çözüme kavuşturmaktır ki o da kâinatın yaratılış veya Allah-kâinat münasebeti problemidir. Çünkü Mâtürîdî, Eş'arî, Kādî Abdülcebbâr ve daha sonraki kelâmcıların ve ayrıca muhafazakâr âlimlerin eserlerinde görüldüğü üzere kâinatın müşahedesinden yaratıcının (sâni') sübûtî sıfatlarına istidlâl etmek bunun açık delilini oluşturmaktadır. Buna göre sâni', her teologun kabul ettiği gibi hayat ve ilim sahibidir. Semî' ve basîr sıfatlarının Mu'tezile tarafından - sistemin bütünlüğü düşünülerek - alîm sıfatına ircâ edilmesi her ne kadar Sünnî âlimler tarafından tepki ile karşılanmışsa da zaten esmâ-i hüsnâ listesinde benimsendikten sonra bunun sakıncalı görülmemesi gerekir. Alîmin etkileyici değil sadece nesne ve olayların üzerinden bilinmezliği kaldırıcı (sıfât-ı kâşife) bir özellik taşıması karşısında kâinatın yaratılması ve yönetilmesi fonksiyonunu yürütecek diğer niteliklere de ihtiyaç hissedilmiştir. Onlar da kadîr ve mürîd sıfatlardır. Yaratıcının güç yetirmesinin (kadîr), alternatiflerin ve zamanların hepsine eşit bir şekilde yönelmesi gerçeği karşısında, şüphe yok ki zamanlamayı sağlayacak ve alternatiflerle dolu kâinatı açıklayacak bir sıfata daha gerek vardır ki o da mürîdden ibarettir (sıfât-ı muhassıse). Mütekellim sıfatına gelince bu, kâinat içinde sadece insana bahşedilmiş bir sıfattır. Akla ve seçme hürriyetine (irade) sahip kılınan insanın ilâhî mesaja muhatap olması ve kendisinin de konuşma özelliğini taşıması, hiçbir yaratılmışa nasip olmayan erişilmez üç meziyetini teşkil eder.

Buraya kadar söz konusu edilen sübûtî sıfatlar siga bakımından da sıfat olan kelimelerdir. Naslarda da genellikle bu şekilde geçen (esmâ-i hüsnâ) bu gruba "mânevî sıfatlar" denilmiştir. Sünnî âlimler bu türemiş kelimelerin köklerini oluşturan masdarları da bir sıfat grubu sayarak Allah'a nisbet etmişlerdir. Hayat, ilim, sem', basar, kudret, irade ve kelâmdan ibaret olan bu sıfatlara da "mâna sıfatları" denilmiştir. Nazzâm ve Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf gibi Mu'tezilî kelâmcılar zât-ı ilâhiyyenin sadece tenzîhî metotla nitelendirilebileceğini söylemek suretiyle sübûtî sıfatların her iki grubunu da reddetmiş, Ebû Hâşim el-Cübbâî ve Kādî Abdülcebbâr (ve bazı Sünnî kelâmcılar), söz konusu sıfatları kabul etmekle reddetmek arasında yer

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

alan üçüncü bir görüş ortaya koymuş (bk. AHVAL), geri kalan Mu'tezile çoğunluğu ise mânevî sıfatları benimsemiş, mâna sıfatlarını ise reddetmiştir. Bunlara göre mânevî sıfatlar Allah'a nisbet edilirken zât ve sıfat aynı anda düşünüleceğinden ikisi arasında bir ayırım olmayacak, dolayısıyla ulûhiyyet kavramında herhangi bir çokluğu (taaddüd) hatırlatmayacaktır. Buna karşılık, meselâ "Allah alîmdir" yerine "Allah'ın ilmi vardır" denmek suretiyle mâna sıfatları kullanılacak olursa, insan zihnine her ikisi de kadîm olan "Allah" ve "ilim" kavramları gelecektir ki bu, kadîmlerin çoğalmasını, dolayısıyla tevhidin zedelenmesini sonuçlandırır. Sünnî kelâmcılar Mu'tezile'nin bu titizliğini yersiz bulmuş ve söz konusu ayırımın sadece zihnî bir fonksiyon olması sebebiyle herhangi bir taaddüdün meydana gelmeyeceğini söylemişlerdir. Sünnî kelâmcılara göre hay, alîm, semî' şeklinde türemiş kelimeler (sıfat kipleri) yoluyla düzenlenen sıfat grubunun Allah'a nisbet edilmesi halinde bunların kökünü oluşturan hayat, ilim, sem' grubunun da O'na nisbet edilmesi hem dil hem de mantık açısından zaruridir. Nitekim ilim, kelâm ve kudret (kuvvet) sıfatları bu şekilleriyle de naslarda Allah'a nisbet edilmiştir (meselâ bk. el-Bakara 2/75, 165, 255; ez-Zâriyât 51/58). Ehl-i sünnet kelâmcıları, zât-ı ilâhiyyeye bir anlamda mânalar katan sübûtî-mânevî sıfatların zâtla münasebetini "zâtın ne aynı ne de gayridir" şeklinde ifade etmişlerdir. Bu ifade ilk bakışta çelişik gibi görünürse de gerçekte öyle değildir. Çünkü onlar "sıfat zâtın aynı değildir" derken, sıfatları zâtla özdeşleştirmek suretiyle onların mevcudiyetini ortadan kaldıran bazı Mu'tezilî kelâmcılarla İslâm filozoflarının hatasından, "gayri değildir" derken de sıfatı zâttan ayırıp beşer seviyesine indiren ve Îsâ'nın bedeninde maddîleştiren hıristiyanların bâtıl inancından kaçınmak istemişlerdir. Bunun için söz konusu görüşte zât ile sıfat arasındaki münasebet ayrı ayrı açılardan ele alınmıştır.

Mu'tezile kelâmcılarının çoğunluğu esmâ-i hüsnâyı ve dolayısıyla mânevî sıfatları kabul ettikleri halde "müstakil mânalar" diye de anılan meânî sıfatlarını benimsemeyişleri, hiçbir zaman onların zât-ı ilâhiyyeyi sıfatlardan tecrit (ta'tîl) ettikleri anlamına gelmediği halde muhalifleri tarafından Muattıla'dan olmakla itham edilmişlerdir. Onların hakiki temayüllerinin "sıfatları toptan reddetmek" olduğunu söylemek de (*İA*, I, 369) tarafsızlıkla bağdaşmayan bir hüküm kabul edilmelidir.



Celî-divanî hattıyla Emin Barın'ın müsennâ "Ya Allah" levhası (Emin Barın koleksiyonu)

Rü'yetullah terimiyle ifade edilen "Allah'ın âhirette görülebilmesi" konusu Mu'tezile ile Sünnî âlimler arasındaki tartışma noktalarından birini oluşturmuştur. Sünnî âlimler, bir şeyin görülebilir olmasını onun var oluş özelliğine bağladığı ve Allah'ın varlığından da şüphe edilmediği için, değişik kanunlara bağlı bulunan âhiret hayatında O'nun görülmesinin aklen mümkün olduğunu, nasların ise bunu açıkça ifade ettiğini kabul etmişlerdir. Mu'tezile kelâmcıları ve onların etkisiyle Hâricî-İbâzî âlimler ise âhiret âleminin de dünya kanunlarına bağlı olacağını ileri sürerek Allah'ın görülemeyeceğini savunmuşlar ve ilgili nasları kendi anlayışları doğrultusunda yorumlamaya çalışmışlardır. Mu'tezile akılcılığının ve dönemlerine ait kültürün, gerçekten bambaşka bir âlem olan âhiret hayatı için de geçerli kabul edilmesi metot bakımından isabetli görünmemektedir. Ayrıca onların bu metot uğruna -diğer tartışmalı konular da göz önünde bulundurulduğu takdirde- birçok nassı uzak yorumlara tâbi tutmalarının tasvip edilmesi de kolay değildir. İbn Rüşd, Mu'tezile'nin rü'yetullahı inkâr etmelerini şiddetle reddettikten sonra kelâmcılar tarafından kullanılan ispat delillerini de zayıf bulduğunu ifade etmiş ve rü'yetin nur ismine bağlı olarak yapılacak izahlarla ispat edilmesinin daha isabetli olacağını ileri sürmüştür (*el-Keşf*, s. 102-108).

Halku'l-Kur'ân meselesi diye akaid literatüründe meşhur olan "kelâm" sıfatı, muhafazakâr âlimleri, Sünnî olan ve olmayan kelâmcıları, yerli ve yabancı yazarları fazlasıyla meşgul etmiştir. İbn Ebû Duâd ve arkadaşlarının çok yanlış bir tutumla bu fikrî meseleyi siyaset ve idare alanına aktarmaları ve eyleme geçmeleri konunun etrafında aşırı denebilecek taassupların oluşmasına sebep teşkil etmiştir. Öyle görünüyor ki ilâhî kelâmın ve bu arada Kur'an'ın kadîm olmadığı mânasındaki halku'l-Kurân problemi, muhafazakâr gruplar tarafından tıpkı Cehmî-Mu'tezilî veya felsefî görüşlere taraftar olmak gibi bir itham ve karalama vesilesi haline getirilmek istenmiş ve birçok kişinin bu yolla mahkûm edilmesine gayret gösterilmiştir. Yabancı yazarlar da bu problemin hıristiyan teolojisinin etkisiyle ortaya çıktığını ileri sürmüşlerdir.

Kelâmın bütün sıfatlar içinde farklı bir özelliğe sahip olduğu şüphesizdir. Çünkü hiçbir ilâhî sıfatın doğrudan bir tecellisi olmadığı halde bu sıfatın ürünü olarak elimizde Kur'ân-ı Kerîm mevcuttur. On dört asrı aşkın bir zamandan beri inanan ve inanmayan birçok insanın şaşkınlık derecesindeki takdirini kazanan bu metin (bk. İ'CÂZÜ'l-KUR'ÂN), Allah'ın kelâmı olarak O'nun sıfatlarından birini teşkil ederken aynı zamanda insan tarafından okunmasına, ezberlenmesine, dinlenmesine ve yazılmasına elverişli olan maddî bir malzeme halindedir. Problemin bu özelliği, dikkatleri çekmesi ve tartışma gündeminde yer alması için yeter bir sebep kabul edilmelidir. Bundan dolayı hicrî I. yüzyılın sonlarından itibaren sıfatlar konusunun gündeme gelmesine bağlı olarak halku'l-Kur'ân'ın da tartışma alanındaki yerini alması tabii görülmelidir. Bazı iddiaların aksine (Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 308-310), İslâm dünyasında önce sıfat münakaşaları, sonra da kelâm sıfatına bağlı olarak halku'l-Kur'ân meselesi ortaya çıkmış olmalıdır. Halku'l-Kur'ân tartışmaları III. yüzyılda hız kazandığı halde bundan önce ve sonra yaşayan ve muhafazakârlar tarafından hoş karşılanmayan bazı şahısların Kur'an'ın yaratılmış olduğu fik-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

rini benimsemiş olmakla itham edilmesine fazla önem verilmemelidir.

Beşerin idrakine indirilmiş olan Allah kelâmının ve dolayısıyla Kur'an'ın mahlûk yani sonradan meydana getirilmiş (hâdis) veya kadîm olduğu problemine muhafazakâr grup daima ilâhî sıfatlardan olan kelâm açısından bakış yapmış ve her sıfat gibi bunun da kadîm olduğunu söylemiştir. Mu'tezile ise aynı probleme beşer idrakinin alanı içindeki tecellisi açısından bakarak onun hâdis veya mahlûk olduğunu savunmuştur. Her iki tarafın birbirlerini itham ediş noktalarında ve kendi tezlerini haklı çıkarmak için kullandıkları ispat şekillerinde itidalden ve ilmî ölçülerden uzaklaşmalar olmuştur.

Önemli insanî problemler doğuracak kadar sertleşen Mu'tezile-Selefiyye tartışmaları karşısında ortaya çıkan üçüncü görüş meseleyi büyük çapta çözüme kavuşturmuşsa da taraflar sonraki dönemlerde bile bu görüşe iltifat etmemiştir. Bu yeni görüş kelâmı "nefsî" ve "lafzî" olmak üzere ikiye ayırıyordu. Nefsî (veya zâtî) kelâm diğer sıfatlar gibi Allah'ın zâtı ile kaim bulunan, harf ve ses gibi beşerî hiçbir unsur taşımayan, Allah'tan başka hiçbir varlık tarafından algılanması mümkün olmayan kelâmdır ve kadîmdir. Lafzî kelâm ise nefsî kelâmın beşer idrakine uygun olarak ses ve harfle ifade edilmiş ve dünya dillerinden birine çevrilmiş olan kelâmdır, dolayısıyla mahlûktur. Şüphe yok ki lafzî kelâmı bu şekilde meydana getiren Allah'tır. Bu lafızlar (Kur'an metinleri) O'nun zâtı ile kaim olan kelâma delâlet ettiği için yine Allah kelâmıdır ve başka sözlerde bulunmayan özelliklere sahiptir.

Kelâm probleminin çözümü konusunda bulunan bu mutedil metodun tarihçesine gelince, öyle anlaşılıyor ki bu şeref Hanefî-Mâtürîdî ekolüne aittir. Çünkü Ebü'l-Hasan el-Eş'arî gerek *el-İbâne*'sinde gerekse diğer eserlerinde ayırım yapmadan Ahmed b. Hanbel'in görüşünü benimsediğini ifade etmiş ve kendisi de bu görüşü ispat etmeye çalışmıştır (*el-İbâne*, s. 51-68; İbn Fûrek, s. 59-69). Buna karşılık Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhü'l-ekber*'inde (s. 301-302), Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd*'inde (s. 57-59) bu ayırım açık bir şekilde göze çarpmaktadır. Eş'arî bile Ebû Hanîfe'nin Kur'an'ın mahlûk olduğu görüşünü benimsediğini kaydeder (*el-İbâne*, s. 71-72). Hatta konuya aynı mahiyette bakış yapan *Halku ef'âli'l-'ibâd*'ın müellifi Buhârî'yi de aynı çizgideki müelliflerden kabul etmek gerekir. Eş'arî ekolünde ise söz konusu ayırımı Bâkıllânî'den itibaren görmekteyiz (*Kitâbü't-Temhîd*, s. 239, 250-251). Filozof İbn Rüşd de bu konudaki nefsî ve lafzî kelâm ayırımını benimsemektedir (*el-Keşf*, s. 81-83).

3. Fiilî Sıfatlar. Esmâ-i hüsnâ içinde Allah - kâinat ve Allah - insan ilişkisini ifade edenlerin fiilî sıfatları teşkil ettiklerini söylemek mümkündür. İmâm-ı Âzam'dan itibaren Hanefî - Mâtürîdî âlimler fiilî sıfatları diğerleri gibi kadîm sayarak zât-ı ilâhiyyeye nisbet etmişlerdir. Bu tür sıfatların hepsini "yapmak, yaratmak, oluşturmak" anlamına gelen **tekvîn** terimiyle ifade etmişler ve bunu zâtla kaim ve kadîm bulunan sübûtî sıfatlara sekizinci bir sıfat olarak eklemişlerdir. Selef âlimleri de ilâhî fiillerin zât ile kaim ve kadîm sıfatlar olduğunu kabul etmişlerdir. Eş'arîler, ilâhî fiillere müstakil bir sıfat statüsü tanınmasına gerek görmemişler, ilim sıfatına kudret ve iradenin de eklenmesiyle ilâhî fiiller sisteminin tamamlanabileceğini kabul etmişlerdir. Buna göre fiiller doğrudan sıfat olmayıp ilim, kudret ve iradenin bir anlamda fonksiyonlarını (taallukları) temsil ettiğinden kadîm değil hâdistir ve pek tabii olarak zât ile kaim değildir. Mu'tezile kelâmcıları ise irade ve kelâm sıfatlarını da katmak suretiyle bütün fiilî sıfatları hâdis telakki etmiş ve zât ile kaim olmadığını söylemişlerdir.

Kader konusu bir açıdan fiilî, bir açıdan da sübûtî sıfatların en önemli meselesini oluşturmaktadır. Allah'ın ilim, kudret ve iradesi ile fiilî sıfatlarından bahseden naslar, bu sıfatların aşkın varlığa lâyık bir şekilde yetkinliğini zaruri olarak vurgular. İlim, kudret ve iradesi sınırlı olan, yaratıp yönettiği kâinata tam hâkim olamayıp bilgi ve iradesi dışında da bazı işler cereyan edebilen bir tanrının İslâm'daki kusursuz tanrı anlayışıyla çelişeceği muhakkaktır. Diğer taraftan insan akla ve seçme hürriyetine sahip olup ihtiyarî fiillerinden hem dünya hayatında hem de âhirette sorumludur; iyi fiillerine karşılık mükâfat, kötü fiillerine karşılık olarak da ceza görecektir. Şu da şüphe götürmez bir gerçektir ki Allah mutlak adalet sahibidir. İşte bu noktada, kula ait ihtiyarî fiillerin meydana gelişinde gerekli olan kudret ve irade Allah'a mı kula mı, yoksa her ikisine mi ait olduğu problemi ortaya çıkar. Kader veya kazâ, olacak her işin vukuundan önce (ezelde) Allah tarafından bilinip planlanması ve bu plana göre zamanı gelince icra edilmesi ise bu işin meydana gelişinde kulun ne rolü vardır ve kul neden cezaya mâruz kalacaktır?

Kader veya irade hürriyeti problemi hemen bütün düşünce sistemlerinde ve dinlerde mevcuttur. Semavî dinlerin konuya bakışı birbirinden farklı değildir. Bu gerçeğe rağmen İslâm'daki kader probleminin, Peygamber'in konu ile ilgili fikirlerinin karışık ve çelişkili olmasından doğduğunu ileri sürenler olmuştur (*İA*, I, 366). Böyle bir iddia ya konunun tam olarak anlaşılmamasından veya bir art niyetten kaynaklanmış olmalıdır.

Kur'ân-ı Kerîm'de öteden beri müşriklerin kader meselesini istismar ettikleri, tevhide aykırı inançlar benimsemeyi ve ilâhî buyruklara aykırı davranmayı Allah'ın iradesine bağlamak istedikleri, fakat bu yersiz iddialarında bile samimi olmadıkları ifade edilir (el-En'âm 6/148; en-Nahl 16/9; ez-Zuhruf 43/20). Tirmizî ("Kader", 1) ve Ahmed b. Hanbel'in (*Müsned*, II, 195-196) rivayet ettikleri hadislere göre kader meselesi ashap arasında da tartışılmak istenmiş, fakat Hz. Peygamber bu tür tartışmaları menetmiştir. Kader problemi fetihlerin yayılmasını takip eden yıllarda, ashabın son dönemlerinde sıfat münakaşalarıyla birlikte ortaya çıkmıştır (bk. Müslim, "Îmân", 1; Ebû Dâvûd, "Sünne", 16; Tirmizî, "Îmân", 4). İlk aşırı görüş Ma'bed el-Cühenî (ö. 80/699) tarafından kaderin inkârı, yani insanlara ait ihtiyarî fiillerin oluşmasında ilâhî müdahalenin bulunmadığı ve fiillerin tek başına kulun kudret ve iradesiyle oluştuğu şeklinde ortaya çıkmıştır. Daha sonra Mu'tezile tarafından benimsenen bu görüşün ilmî bir zemine dayandırılmasına çalışılmıştır. İkinci aşırı görüş Cehm b. Safvân (ö. 128/745) tarafından ileri sürülmüştür. Buna göre fiillerin oluşmasında insana ait bir fonksiyon söz konusu değildir. Her şey ilâhî kudret ve iradenin tesiriyle meydana gelmektedir. Ashap, tâbiîn ve ilk dönem muhafazakâr âlimleri genel prensip olarak kader münakaşasına girmek istememişlerdir. Onlar, Allah'ı yetkin sıfatlarla nitelendirmeye özen göstererek O'nun ilim, kudret ve iradesinin dışında hiçbir şeyin meydana gelemeyeceğini ısrarla belirtmişler, bununla birlikte, kişinin ihtiyarî fiillerinde icbar altında bulunmadığını ve dolayısıyla sorumlu olduğunu da ifade etmişlerdir.

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, kaderi benimsemeyen Mu'tezile ekolünden ayrıldıktan sonra, ilk eseri olduğu anlaşılan *el-İbâne*'nin mukaddimesinde eski fikir arkadaşlarını ağır bir dille tenkide tâbi tutmuş ve pek tabii olarak kader konusuna da tenkit listesinin içinde yer vermiştir. Eş'arî, eski kanaatinin aksini benimseyerek sisteminde ilâhî iradeyi tam mânasıyla hâkim kılmış, fakat sorumluluğa esas teşkil edecek ve ilâhî adaleti gerçekleştirecek kula ait iradeyi ihmal ederek bir anlamda cebir sonucuna ulaşmıştır. Gerçi o tam bir cebir (cebr-i mahz) aşırılığından kurtulmak için "kesb" adıyla kula da rol vermek istemiş, fakat bu, sisteminin içinde önemli bir fikir unsuru oluşturamamıştır. Sünnî ilâhiyyât tarihinde kader konusunu hem ilâhî hem de beşerî yönü ile ilk olarak ele alan ve Allah'ın yetkin sıfatları ile birlikte kulun dinî, hukukî ve ahlâkî sorumluluğunu naklî ve aklî delillerle temellendirmeye çalışan her halde Ebû Mansûr el-Mâtürîdî olmuştur (Yeprem, s. 275-309, 315-324; ayrıca bk. AHLÂK).

Sünnî kelâm ekolleri gelişme dönemlerinde kader problemiyle hayli meşgul olmuşlar, bu arada Eş'arî kelâmcılar zaman zaman Mâtürîdîler'in yaklaşımını benimsemişlerdir (*EI*²[İng.], I, 413). Mu'tezile kelâmcıları probleme kulun sorumluluğu açısından bakış yaparak Allah'ın ilim, kudret ve irade sıfatlarının alanlarını sınırlandıran bir anlayışa sahip olmuşlardır. O, olacak şeyleri fiilen vuku buluşlarına bağlı olarak bilir. İradesi emrine bağlıdır ve kötülüğü emretmediğine göre ona iradesi de şâmil değildir. Allah'ın kul için uygun olanı yaratması gereklidir (bk. ASLAH). Eş'arî âlimleri ise kaderi Allah'ın ezelî iradesi esasına bağlamışlardır. Onlara göre her şey ezelde ilâhî irade çerçevesinde karar altına alınmıştır ki bu O'nun "kazâ"sıdır. Kader ise karar altına alınan şeylerin zamanı gelince -Allah'ın emri ile- var olmama halinden var olma haline geçiş planından ibarettir (*et-Taʿrîfât*, "kader" md.; krş. *EI*²[İng.], I, 412-413). Ancak bu geçiş belli melekelere sahip bulunan insanın elinde gerçekleşmektedir.

Hanefî-Mâtürîdî âlimlerinin geliştirdiği sistemden anlaşıldığına göre kader, kâinatta olacak her şeyin ezelde Allah tarafından bilinmesi, kazâ ise zamanı gelince onların varlık sahasına çıkmasının sağlanmasıdır. İnsana ihtiyarî fiilleri serbestçe yapma gücünü veren Allah'tır; fakat fiilleri iyi veya kötü kılan insanın kendisidir. Çünkü o, gücünü iyiye de kötüye de kullanma serbestliğine sahiptir (kudretin zıt şeylere elverişli olması için bk. Nûreddin es-Sâbûnî, vr. 57ª-59ª; bu, dolaylı olarak insan iradesinin serbestliğini de ifade eder). Allah'ın fiilen âdil olduğu şüphesizdir. Ancak Mu'tezile kelâmcılarının iddia ettiği gibi âdil olmasının gerekliliğini O'na nisbet edemeyiz; çünkü adalet nisbî bir kavramdır ve ayrıca aşkın varlık olan Allah için gereklilik (vücûb) söz konusu değildir. Nesne ve olayların yapısında akıl tarafından idrak edilebilecek iyilik veya kötülük (hüsün ve kubuh) özelliği vardır. Allah'ın emrettiği şeyin iyi, yasakladığının kötü olması, O'nun emir veya yasağından ötürü değil o şeyin kendi yapısı sebebiyledir. Eş'arî görüşünün aksine, kul güç yetiremeyeceği şeyle mükellef tutulmamıştır.

Kader konusu, bir yandan başta ilim olmak üzere Allah'ın sübûtî ve dolayısıyla fiilî sıfatlarını, bir yandan da insanın sorumluluğunu ilgilendirmektedir. O halde asıl problem, aşkın olan varlıkla olmayan varlık arasındaki münasebetin tam anlamıyla idrak edilememesinden doğmaktadır. Kaderin ilâhî sıfatları ilgilendiren yönü meselenin teorik kısmını oluşturur ki kişinin iman alanına girmektedir. Buna göre insan Allah'ın bütün sıfatlarına hiçbir sınırlandırma koymadan inanmak mecburiyetindedir. Konunun sorumlulukla ilgili kısmına gelince, kişi bu noktada pratik hayatını sürdürürken takip ettiği metodu benimsemelidir. Bu da insanın hür olduğuna inanması realitesinden ibarettir. Normal olarak her insan teşebbüs gücüne sahiptir ve başarmak için birçok yollara başvurmaktadır. İnsan gücünün sınırları içinde kalmak şartıyla girişilen işlerde azımsanmayacak derecede engellerle de karşılaşılır, fakat bunların aşılması için daima çaba sarfedilir. Takip edilen yolla başarının elde edilemeyeceği kanaatine varılınca başka çarelere başvurulur. İşte bu realite, insanın hür olduğuna inandığını ve pratik hayatını buna göre düzenleyip sürdürdüğünü ispat etmektedir. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'in birçok âyetinde kişinin "kendi işlediği fiil"den dolayı hesaba çekileceği ifade edilirken pratik hayatın bu realitesi vurgulanmaktadır. Bu açıdan bakıldığı takdirde kader münakaşasının gereksiz, realiteye aykırı ve verimsiz bir spekülasyon olduğunu söylemek lâzımdır. Hz. Peygamber'in kader tartışmasını menetmesinin sebebi de bu olmalıdır. Şu halde kişi iman hayatı açısından Allah'ın bütün yetkin sıfatlarını kabul etmeli, kendisinin bütün yetenek ve davranışlarıyla O'nun ilim, kudret ve irade sınırlarının içinde olduğunu bilerek O'na teslim olmalıdır. Pratik hayat açısından ise insan olarak nasıl ki hemcinslerine karşı sorumlu olduğunu, bundan kurtulmak için hiçbir mazerete sahip bulunmadığını benimsiyorsa aynı şuurla Allah'a karşı da sorumlu olduğunu benimsemelidir.

Sonuç olarak Allah'ın sıfatları konusunda şu da söylenmelidir ki, çeşitli mezhep ve düşünce mensuplarıyla birlikte müslümanların benimsediği Tanrı fiilen var olan, kâinatı yaratıp yöneten, yetkin sıfatlarla nitelenen aşkın bir varlıktır. Sahih olan nasların O'na nisbet ettiği nitelikleri (esmâ-i hüsnâ) bütün müslümanlar, kulluk duyguları ve teslimiyet şuuru içinde kabul etmekle beraber bu niteliklerin yorumlanması ve zâtla olan münasebetinin tesbit edilmesi konusunda İslâm tarihi boyunca farklı anlayışlar ortaya çıkmıştır ve benzer fikir hareketleri bundan sonra da devam edecektir. Ancak müslümanlar arasında ne önemsenecek derecede antropomorfik bir inanç, ne de niteliklerden yoksun kılınmış pasif bir tanrı anlayışı mevcuttur. Esmâ-i hüsnânın incelenmesi sırasında görüldüğü üzere İslâm'ın sunduğu Allah mefhumu aşkın bir varlık olmakla birlikte insana ve kâinata karşı ilgisiz değildir. O kâinatı yaratan, her an yaratmayı sürdürüp evreni yöneten Allah'tır. O mutlaktır, aşkındır; insan ise her yönden kusurlu, ihtiyaçlarla yüklü ve sonlu bir varlıktır. İkisi arasında ilginin kurulması için O'nun aşkın niteliğinden sıyrılıp insana benzemesine veya insan biçiminde maddîleşmesine gerek yoktur. Aksine bu ilginin kurulması yolunda insan, ruhu ve bütün psikolojik muhtevasıyla maddîlikten sıyrılmaya ve O'na yükselmeye çalışmalıdır. Zaten ölüm ister istemez insanın maddî varlığına son verecektir. Kur'ân-ı Kerîm'de güneş, ay, yıldızlar, dağlar, ağaçlar ve hayvanlarıyla birlikte bütün kâinatın Allah'a secde ettiği, insanların ise bir kısmının buna katıldığı, diğer kısmının hüsranda kaldığı ifade edilmiştir (el-Hac 22/17). Dünya hayatında iken ölümsüzlüğün şuuruna ulaşan ve geleceğin mutluluğu için hazırlananlar, bu duygudan yoksun olanlara yardım ellerini uzatmalıdır.

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

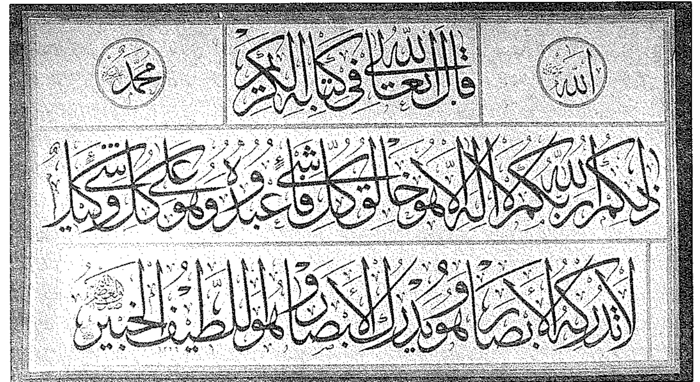
VI. LİTERATÜR

İslâm inanç sistemiyle ilgilenen âlimler, Cibrîl hadisinde yer alan iman tarifinden faydalanarak akîde esaslarını altı bölüm (usûl-i sitte) halinde veya muhtevaları geniş olan üç bölüm (usûl-i selâse) içinde işlemeyi gelenek haline getirmişlerdir. Gerçi söz konusu tarifin cümle kuruluşuna bakarak (bk. meselâ Buhârî, "Îmân", 37, "Tefsîr", 31/2; Müslim, "Îmân", 1, 5, 7) bütün inanç konularını Allah'a iman esası içinde mütalaa etmek mümkündür (Allah'ın meleklerine, O'nun kitaplarına... inanmak). Fakat yaygınlaşan tasnife göre inanç sisteminin ana konuları ulûhiyyet, nübüvvet ve âhiret bahislerinden ibarettir. Ulûhiyyet yani Allah'a iman konusunun inanç sisteminin temelini oluşturduğu da şüphesizdir. İslâm tarihi boyunca geniş alanlara yayılmış bulunan İslâmî ilimler içinde ulûhiyyet bahisleri kelâm ve mezhepler tarihi dışında tefsir, hadis, felsefe, tasavvuf, dinler tarihi ve hatta tabakat kitaplarında çeşitli yönleriyle ele alınarak işlenmiştir.

Kur'ân-ı Kerîm'de bulunan ulûhiyyete dair birçok âyetin tefsiri sırasında müfessirler tabii olarak konu ile ilgili açıklamalar yapmışlardır. Eş'arî'ye nisbet edilen, fakat henüz izine rastlanmayan hacimli tefsir için bir şey söylemek mümkün değilse de gerek hacim gerekse fikir ve kelâmî üslûp bakımından son derece tatminkâr bir muhtevaya sahip bulunan Mâtürîdî'ye ait *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*'ın, mezhepler tarihi ve ilk dönem Sünnî kelâmının genel konuları içinde ulûhiyyet bahislerine de geniş çapta yer veren kelâmî bir tefsir niteliği taşıdığını söylemek lâzımdır. Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ını da hatırlattıktan sonra bu tür tefsirlerin geç dönem örneklerinden biri olarak Fahreddin er-Râzî'nin *Mefâtîḥu'l-ġayb*'ını ve nihayet Elmalılı'nın *Hak Dini Kur'an Dili* adlı tefsirini kaydetmek gerekir. Genellikle tefsir yazarlarının, eserlerine, mütehassısı bulundukları veya çokça ilgilendikleri ilim açısından şekil verdikleri gerçeğinden hareket edersek Kādî Beyzâvî'nin *Envârü't-tenzîl*'ini, İbn Teymiyye'nin *Mecmû'u fetâvâ*'sında beş cilt halinde (XIII-XVII) yer alan, çeşitli âyet veya sûrelerin tefsirine dair açıklamalarını, büyük çapta kelâmın tartışma konularından birini oluşturan ulûhiyyet eserleri olarak kabul etmek mümkündür. Bunlardan başka Kur'ân-ı Kerîm'in tamamına değil de belli sûre ve âyetlerine has olmak üzere yazılan tefsirler içinde Fâtiha, Âyetü'l-kürsî, Kâfirûn ve İhlâs sûreleri Allah'ın varlığı, birliği, tenzîhî ve sübûtî sıfatları, şirk ve küfür gibi konuları işleyen akaid-kelâm ve mezhepler tarihi eserleri mâhiyetindedir. Lafza-i celâl, rahmân ve rahîm isimlerinin yanında ulûhiyyet bahsinin isim-müsemmâ konusunu da ihtiva eden besmele hakkında müstakil risâleler yazıldığı gibi (bk. BESMELE), Fâtiha sûresinin tefsiri sırasında da bu konu genişçe işlenegelmiştir. Müfessirler, Mushaf'ın ilk sûresini oluşturan Fâtiha'yı genellikle ayrıntılı bir şekilde tefsir etmişler ve Allah inancını özlü bir şekilde kapsayan sûrenin âyetleriyle ilgili yorumları sırasında çeşitli ulûhiyyet konularını incelemişlerdir. Taberî'nin *Tefsîr*'inde Fâtiha sûresi, onu **istiâze*** ve besmele hakkında olmak üzere otuz sayfalık bir yer işgal etmiştir (I, 36-66). Bu hacim Râzî'de 225 (I, 2-226), Elmalılı tefsirinde de 143 (*Hak Dini*, I, 3-145) sayfa olmuştur. İstanbul'un başlıca kütüphanelerinde bulunan yazma ve basma Fâtiha tefsirleri üzerinde yapılan bir çalışma sonunda seksen beş müstakil eser tesbit edilmiş, çeşitli tefsirlerin Fâtiha bölümünün ayrıca istinsah edilmesi şeklinde de yirmiden fazla eserin bulunduğu anlaşılmıştır. Bunların dışında muhtelif kataloglarda görülen Fâtiha tefsirleri de 100'ü aşmıştır (Ziya Demir, *İstanbul Kütüphanelerinde Mevcut Matbu ve Yazma Fatiha Tefsirleri*, yüksek lisans tezi, MÜ İlâhiyat Fak. Ktp., nr. 23419). İbn Teymiyye'nin A'lâ, Şems, Leyl, Alak, Beyyine ve Kâfirûn sûrelerinden oluşan ve Abdüssamed Şerefeddin'in değerli çalışmalarıyla neşredilen eser bu türün güzel örneklerinden birini oluşturur (*Mecmû'atü Tefsîri Şeyḫi'l-İslâm İbni Teymiyye*, Bombay 1374/1954, 501 sayfa, İngilizce mukaddime 18 sayfa). Onun *Mecmû'u fetâvâ*'sı içinde yayımlanan İhlâs tefsiri 500 sayfa civarında olup bunun ilk 100 sayfası yine ulûhiyyet bahisleriyle ilgili bir giriş mahiyetindedir (nşr. Abdurrahman b. Muhammed, XVII, Riyad 1382, s. 1-503). İbn Sînâ'ya nisbet edilen İhlâs ve Muavvizeteyn tefsirine ait epeyce yazma nüsha mevcuttur (meselâ bk. Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 246/66, 3435/6, 3790/28; Şehid Ali Paşa, nr. 321/3, 1382/2, 2853/1; Cârullah Efendi, nr. 184/1; Hamidiye, nr. 1448/59). Kitap ayrıca basılmıştır (Delhi 1311; bir nüshası için bk. Süleymaniye Ktp., İzmirli, nr. 144). İhlâs sûresi birçok âlimin özel ilgisini çekmiş ve bu sûre hakkında epeyce müstakil tefsir kaleme alınmıştır (bk. İHLÂS SÛRESİ). Ulûhiyyet konularını ilgilendiren bu tür müstakil tefsirler arasında oldukça zengin literatüre sahip bulunan Âyetü'l-kürsî ve ayrıca Kâfirûn sûresi tefsirlerini de hatırlatmak gerekir (bk. ÂYETÜ'L-KÜRSÎ, KÂFİRÛN SÛRESİ).

Tefsir sahasında araştırma yapan günümüz yazarları içinde akaid meselelerini konu edinenler de vardır. Suat Yıldırım tarafından hazırlanan çalışma bu tür araştırmalardan birini teşkil eder (*Kur'ân'da Ulûhiyyet*, İstanbul 1987).

Konularına göre düzenlenmiş hadis kitaplarında akaidle ilgili rivayetleri toplayan özel bölümler vardır. Buhârî, Müslim, Tirmizî ve Nesâî'de "Kitâbü'l-Îmân" başlığı altında yer alan muhtelif hadisler içinde ulûhiyyet konularını da ilgilendiren rivayetler mevcuttur. Yine Buhârî, Müslim ve Tirmizî'nin eserleriyle birlikte İmam Mâlik'in *el-Muvaṭṭa'*ında bulunan "Kitâbü'l-Ḳader"de Allah'ın ilim, irade, kudret ve halk sıfatlarını ilgilendiren kader mevzuunda birçok rivayet kaydedilmiştir. *Ṣaḥîḥ-i Buḫârî*'nin son bölümünü oluşturan elli sekiz bablık "Kitâbü't-Tevḥîd" de isim ve sıfatla ilgili birçok rivayeti ihtiva etmektedir. Ebû Dâvûd'un *es-Sünen*'inde "Kitâbü's-Sünne"de, Dârimî'ninkinde ise "Kitâbü'r-Riḳāḳ"ta diğer konularla birlikte ulûhiyyet



Allah'ın birliğini, her şeyin yaratıcısı olduğunu ve diğer bazı isim ve niteliklerini ifade eden, En'âm sûresinden (6/102-103) alınmış celî-sülüs levha (Aziz Efendi hattı, Türk-İslâm Eserleri Müzesi, nr. 3461)

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.



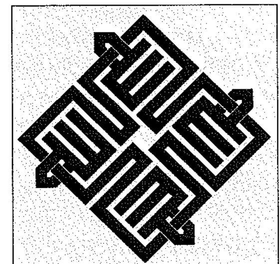
Başarının ancak Allah'ın yardımıyla olabileceğini ifade eden âyetten (Hûd 11/88) alınmış celî-sülüs levha (Şevki Efendi hattı)

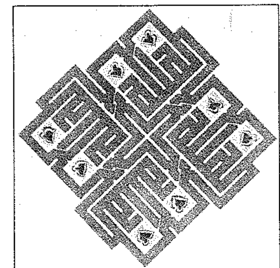
bahisleri de yer almıştır. İbn Mâce'nin *es-Sünen*'indeki "el-Mukaddime"sinin 8-10 ve 13. bablarının da ulûhiyyeti ilgilendiren konulara tahsis edildiği görülmektedir.

Muhaddislerin İslâm âlimleri içinde büyük bir yekün oluşturduğu ve genel olarak muhafazakâr bir din anlayışına sahip bulunduğu şüphesizdir. Hicrî I. yüzyıl içinde, bir taraftan hızla yayılan fetihlerle birlikte çeşitli inanış ve düşünüşlere sahip milletler İslâm dünyasına dahil olup inançla ilgili konuları tartışırken, diğer taraftan üçüncü halifenin şehid edilmesinden sonra boyutları iç savaşlara kadar uzanan siyasî anlaşmazlıklar ortaya çıkmıştır. Bu olayların ve diğer bazı faktörlerin tesiriyle iman-küfür, irade-kader, Allah'ın sıfatları, hatta Allah'ın varlığı gibi büyük çapta ulûhiyyet sahasına giren meseleler tartışma konusu haline gelmiştir. II. yüzyıldan itibaren müslüman âlimlerle diğer din ve düşünce taraftarları arasında başlayan fikir mücadelelerinde Cehmiyye-Mu'tezile grupları İslâm cephesini savunmayı üstlenmişlerdir (bk. MU'TEZİLE; Topaloğlu, *Kelâm İlmi: Giriş*, s. 181-183). Bu gruplar, mücadeleleri sırasında nasları müsamahakâr bir şekilde yoruma tâbi tuttukları gibi hasımlarından da bazı tesirler almış olmalıdırlar. Ayrıca Ahmed b. Ebû Duâd ve arkadaşlarının, müslüman âlimlere yönelik fikrî mücadelelerine kendi lehlerine siyasî güçleri de karıştırarak ilmî-dinî kanaatlere karşı zor kullanmaları sert tepkilerin doğmasına sebep teşkil etmiştir. Ahmed b. Hanbel başta olmak üzere birçok hadis âlimi akaidin özellikle ulûhiyyet bahisleriyle ilgilenmeye başlamış ve kelâm metoduna karşı sert bir tavır takınmıştır. Bu sebeple ilk dönem muhaddislerinin akaide dair eserleri, genellikle kelâm metodunu kullanan âlimlere karşı reddiye niteliğinde olup belli konuları ihtiva etmiştir. Onların daha çok "Kitâbü'l-Îmân, Kitâbü't-Tevhîd, Kitâbü's-Sünne, Risâletü'l-akîde" diye isimlendirdikleri umumi akaid kitapçıkları da yine bid'at akaidine karşı Ehl-i sünnet akîdesini yayma amacını gütmüştür. Muhaddisler, Ahmed b. Hanbel'in üslûbunda bol örnekleri görüldüğü üzere (bk. *Tabakâtü'l-Hanâbile*, I, 47, 95, 120-121, 168, 172, 202, 288; II, 29-31, 35-36 ve diğer yerler) muhaliflerini Cehmî-Mu'tezilî veya zındık olarak görmüş ve "er-Red ale'z-zenâdıka ve'l-Cehmiyye" türünde bir dizi eser kaleme almışlardır. Ayrıca akaid alanında akla baş vurulmasını ve gerektiğinde te'vile gidilmesini benimseyen kelâm metoduna karşı bir "zemmü'l-kelâm" edebiyatı geliştirmişlerdir. Tekrar belirtmeliyiz ki bu tür eserlerin muhtevasını büyük bir çoğunlukla ulûhiyyet bahisleri oluşturmuştur. Kelâm sıfatının ve dolayısıyla Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı konusu ise bu bahisler içinde ayrı bir önem taşır. Ahmed b. Ebû Duâd ve arkadaşlarının isabetsiz bir metot ve tutumla ortaya attığı bu konu bir fitne unsuru olmuş (bk. HALKU'l-KUR'ÂN, MİHNE), meselenin etrafında her iki grubun da sabit fikirlere kapılmasına sebep teşkil etmiş ve karşılıklı reddiyelerin yazılması sonucunu doğurmuştur. Ali Sâmî en-Neşşâr ve Ammâr C. et-Tâlibî bu tür eserlerden olmak üzere Ahmed b. Hanbel, Buhârî, İbn Kuteybe ve Dârimî'ye ait risâleleri neşretmişlerdir (*'Akâ'idü's-selef*, İskenderiye 1971, 610 sayfa). M. Hayri Kırbaşoğlu, çoğu küçük risâleler halinde olduğu anlaşılan, ancak az bir kısmı yazma halinde veya basılmış olarak bulunabilen, hicrî VI. (XII.) yüzyılın ortalarına kadar yaşamış muhaddislere ait doksan üç eserlik bir listeyi yayımlamıştır (*İslâmî Araştırmalar*, s. 79-89). Yine aynı yazarın doktora tezi olarak hazırladığı çalışma muhaddislerin ulûhiyyet konularına bakışını yansıtmaktadır (*Ashâbü'l-Hadîse Göre Allah'ın Sıfatları Problemi*, Ankara 1983, AÜ İlâhiyat Fakültesi Ktp., nr. 22987).

İslâm filozofları metafizikle ilgili kitaplarında ve hatta diğer bazı eserlerinde ilâhiyyât konularına yer vermişlerdir. M. Abdülhâdî Ebû Rîde tarafından neşredilen *Resâ'ilü'l-Kindî el-felsefiyye*'de Allah'ın varlığı konusunu işleyen risâleler yanında O'nun özellikle birliğini konu alan bir risâle de vardır (*Risâle fî vahdâniyyetillâhi te'âlâ*, s. 157-164). İbnü'n-Nedîm, Ebû Bekir er-Râzî'nin Allah'ın varlığını ve bazı sıfatlarını konu alan risâlelerinin isimlerini kaydetmiş (*el-Fihrist*, s. 357, 359), Kâ'bî'nin de onun ilm-i ilâhî hakkındaki görüşünü reddeden bir eserinin bulunduğunu haber vermiştir (s. 219). Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*'sının ilk altı faslını ulûhiyyet bahislerine ayırarak Allah'ın birliğini ve diğer bazı sıfatlarını kendi anlayışı çerçevesinde açıklamaya çalışmıştır (s. 37-54). Ona nisbet edilen *Fuşûşü'l-hikem*'de de ulûhiyyetle ilgili kısa açıklamalar vardır (s. 132-140, 144-165, 169-173, 174-176). İbn Sînâ'ya ait *en-Necât*, *eş-Şifâ'* ile *el-İşârât ve't-tenbîhât*'ın ilâhiyyât bölümlerinde zât ve sıfat bahislerinin ele alınıp işlendiği bilinmektedir. İbn Rüşd'ün *el-Keşf*'ine gelince, bu veciz risâle İslâm inanç sisteminin hemen bütün ilâhiyyât bahislerini tenkitçi bir metotla ele alarak işlemiştir.

Başlangıçtan itibaren telif edilen tasavvufî eserlerde ulûhiyyetin bazı konuları temel meseleler olarak ele alınıp işlenmiştir. Bunlar Allah'ın varlığı, birliği, isimleri, sıfatları, Allah-insan-kâinat münasebetleri, irade ve kader gibi meselelerdir. Serrâc'dan itibaren Kelâbâzî, Kuşeyrî, Hücvîrî çizgisinde devam eden eserlerde bu konuları görmek mümkündür. Gazzâlî, ulûhiyyet bahislerine kelâm eserlerinden başka tasavvufî mahiyetteki kitaplarında da yer vermiştir. Abdülkādir-i Geylânî'nin *el-Gunye li-tâ-*





Emin Barın tarafından Arap ve Latin harfleriyle düzenlenmiş kûfî dörtlü lafza-i celâl (Emin Barın koleksiyonu)

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

libî ṭarîḳi'l-Ḥaḳḳ'ında hilâfet bahsi ve klasik kelâm konuları selef temayülü çerçevesinde işlendikten sonra (I, 54-83) itikadî mezhepler ele alınarak veciz fakat yoğun bir muhteva ile tanıtılmıştır (I, 83-95). Eserin diğer bölümlerinde de ulûhiyyet bahislerine temas edilmiştir. Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde ulûhiyyet bahislerinin tasavvufî - felsefî bir mahiyet kazanıp farklı bakışlarla işlendiği, bunun da müsbet ve menfî birçok akisler uyandırdığı şüphesizdir. Abdülvehhâb eş-Şa'rânî, sûfîlerle kelâmcıların inanç sistemini mukayese etmek maksadıyla kaleme aldığı *el-Yevâḳīt ve'l-cevâhir* adlı eserinde sûfî akîdesi için İbnü'l-Arabî'nin eserlerini tatminkâr görerek esas aldığını kaydeder (I, 2). Bu eserin birinci cildi ilâhiyyât bahislerine ayrılmıştır. İmâm-ı Rabbânî'nin *Mektûbât*'ı da ulûhiyyet bahisleri açısından zengin bir muhtevaya sahiptir.

İslâm inanç sistemiyle meşgul olan âlimler, şüphe yok ki müslümanlarla temas halinde bulunan milletlerin dinleriyle de ilgilenmişlerdir. İlk kelâmcıların aynı zamanda dinler tarihçisi gibi hareket ettiği, özellikle Allah'ın varlığı ve birliği ile nübüvvet konularında diğer din sâliklerinin görüşlerini aktarıp tenkide tâbi tuttuğu bilinmektedir. Bu konudaki çalışmaları Mu'tezile başlatmış olmalıdır. Daha hicrî III. yüzyılın başlarında Nazzâm'ın materyalizmin ve çok tanrılı inançların (Dehriyye, Seneviyye vb.) reddiyle ilgili olarak ortaya koyduğu görüşler bize kadar gelebilmiştir (meselâ bk. Hayyât, *el-İntiṣâr*, s. 17-23, 40-42, 97). Daha sonraki dönemlerde İslâm dünyasında itikadî mezheplerin çoğalıp gelişmesiyle fikrî mücadeleler içe dönük bir şekil almış, fakat ilâhiyyât ve nübüvvet konularının işlenmesi sırasında diğer dinlerin reddi genelde ihmal edilmemiştir. Mâtürîdî *Kitâbü't-Tevḥîd*'inin en az dörtte birini İslâm dışı din ve düşüncelere ayırıp burada Eski Yunan düşüncesinin ulûhiyyetle ilgili bazı görüşlerinin tenkidinden başka sofistlerin, tabiatın ezeliyetini benimseyen Dehriyye'nin, ayrıca Seneviyye'nin, hıristiyanların ve benzeri din mensuplarının Alah'ın varlığı, birliği, kâinatın yaratılmışlığı konularındaki karşı görüşlerini ele alıp tenkit etmiştir (meselâ bk. s. 30-37, 110-135, 141-176, 210-215). Ebü'l-Hüseyin el-Malatî ehl-i bid'atın reddi için kaleme aldığı eserinde kısa da olsa bazı gayri İslâmî inançları söz konusu etmiştir (bk. *et-Tenbîh ve'r-Red*, s. 91-95). Bâkıllânî'nin *et-Temhîd*'inde ise dinler tarihine ayrılan kısım Mâtürîdî'ninkinden fazladır. O bu eserinde tabiatçıları, müneccimeyi reddettikten sonra Seneviyye, Mecûsîler, hıristiyanlar, Brahmanlar ve yahudilerin görüşlerini ele alıp tenkide tâbi tutmuştur. Kādî Abdülcebbâr'a ait *el-Muġnî* külliyatının yayımlanmış V. cildinin çoğunlukla dinler tarihiyle ilgili olduğu bilinmektedir (*el-Fıraḳ ġayrü'l-İslâmiyye*, s. 10-159). İbn Hazm ve Şehristânî'nin dinler, felsefeler ve mezheplerle ilgili meşhur eserlerinde en çok söz konusu edilip tartışılan konuların ulûhiyyet meseleleri olduğu şüphesizdir.

Taberî, *Târîḫ*'inin başında, zamanın ve Allah'tan başka her şeyin yaratılmış ve ölümlü olduğu, sadece Allah'ın ezelî ve ebedî vasfını taşıyıp her şeyi yarattığı ve şeriki bulunmadığı gibi konuları ele alıp kısaca işler (I, 20-31). Makdisî ise *el-Bed' ve't-târîḫ*'inin baş tarafında ulûhiyyet konularını ayrıntılı denebilecek şekilde bahis konusu etmiştir (I, 56-108). Örnekleri fazla olmayan bu tür tarih eserlerinden başka mezhep ve fikir mücadelelerine yer veren İslâm tarihi kitapları teşbih-tenzih, sıfatların te'vili, kader ve halku'l-Kur'ân gibi ulûhiyyet konularında çeşitli şahıs ve grupların karşıt görüşlerini nakletmesi açısından, Allah maddesiyle ilgili literatürün içinde düşünülebilecek eserlerdir. Aynı şekilde ayrıntılı bilgi veren hacimli tabakat kitapları da bu literatüre dahil edilmelidir. Meselâ İbn Ebû Ya'lâ'nın *Ṭabaḳātü'l-Ḥanâbile*'si, Zehebî'nin *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'* adlı eseri, selef akîdesine ait birçok görüş ve risâleyi ihtiva eder. İbnü's-Sübkî'nin *Ṭabaḳātü'ş-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*'sı daha çok Eş'arî kelâmı için istifade edilecek bir kaynak durumundadır.

Ṣaḥîḥ-i Müslim'in kaydettiğine göre ("İmân", 1) ashap döneminin sonlarına doğru İslâm dünyasında kader konusu münakaşa edilmeye başlanmıştır. Buna bağlı olarak **kebîre*** işleyenin durumu, ayrıca Allah'ın sıfatları gibi meseleler de hemen aynı zamanlarda veya biraz sonraki dönemlerde ortaya çıkmıştır. İlk dönemlerin İslâm dünyasında gerek müslümanların kendi içinde gerekse onlarla diğer din mensupları arasında ortaya çıkan akaid tartışmaları, ulûhiyyet sahasını ilgilendiren konularda cereyan etmiş olmalıdır. Allah'ın varlığı, birliği, isim ve sıfatları, kader, rü'yetullah, halku'l-Kur'ân gibi konulardan oluşan akaidin ilâhiyyât bölümü, başlangıçtan günümüze kadar kaleme alınmış bulunan Sünnî, Mu'tezilî, Şiî, Hâricî-İbâzî ve İsmâilî akaid-kelâm kitaplarının temel meselelerini teşkil etmiştir. İman esaslarının hepsini konu edinmeyi planlayan bu tür eserlerin dışında ulûhiyyetin belli bir bahsini işleyen eserler de müteahhir devirlerde daha yoğun olmak üzere telif edilegelmiştir.

Allah'ın varlığı konusunda müstakil eser yazma geleneği, en azından Gazzâlî'den itibaren başlayıp süregelmektedir (*Keşfü'ẓ-ẓunûn*, I, 11, 24; II, 865, 871, 892; *Îżâḥu'l-meknûn*, I, 24, 179, 399; II, 4, 373, 458, 699; Serkîs, *Mu'cem*, I, 380, 507, 995, 1038, 1451, 1730). İnkârcı materyalist akımların etkilerini fazlaca gösterdiği çağımızda ise bu telif türü, bir taraftan çeşitli inkârcı akımların tenkidi, diğer taraftan da doğrudan Allah'ın varlığının ispatı biçiminde ve yoğun bir şekilde devam etmektedir (bk. Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı*, s. 193'te listesi verilen eserler). Allah'ın birliği konusu birçok tevhid risâlesi ile işlenegelmiştir. Ancak "tevhid" özellikle ilk dönemlerde "akaid" ilmi yerine de kullanılan bir terim olduğu için bu isim etrafında kaleme alınan eserlerin hepsi sadece Allah'ın birliğini konu edinmiş olmayıp diğer akaid meselelerini de kapsamaktadır. Yine aynı konuda yazılan eserlerin bir kısmını, teşbih veya çok tanrı inancına sahip bulunan din sâliklerini tenkit maksadıyla yazılan reddiyeler teşkil etmiştir. *Keşfü'ẓ-ẓunûn* ve zeyli *Îżâḥu'l-meknûn* gibi bibliyografik kaynaklar bu tür eserlerin bir kısmını kaydetmektedir (*Keşfü'ẓ-ẓunûn*, II, 895, 1363, 1957-1958, 1994, 2027, 2030; *Îżâḥu'l-meknûn*, I, 26, 60, 383; II, 153, 552). Mehmet Aydın tarafından hazırlanan çalışmada (*Müslümanların Hıristiyanlığa Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*, Konya 1989), teslîs inancının reddiyle ilgili olarak başlangıçtan günümüze kadar müslüman müellifler tarafından kaleme alınan eserlerin başlıcaları tanıtılmış ve bu eserlerin konuları ele alış şekli hakkında bilgi verilmiştir. Tevhidle ilgi olmak üzere telif edilen eserler arasında Müşebbihe ve Mücessime'yi reddedip tenzîhî sıfatları konu edinen müstakil kitapları da kaydetmek gerekir. Vahdet-i vücûd hakkında kaleme alınan, hulûl ve ittihadı reddeden eserler de bu tür teliflerin içinde mütalaa edilebilir.

Ulûhiyyet konularında müstakil olarak kaleme alınan eserler içinde en çok rağbet gören esmâ-i hüsnâ türüdür. Akaid

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

sahasıyla ilgilenen ve ilgilenmeyen birçok âlim bu konuda eser yazmıştır. *Keşfü'z-zunûn* ve *Îzâhu'l-meknûn*'da 100 civarında esmâ-i hüsnâ telifi kaydedilmiştir. Hüseyin Şahin tarafından yapılan bir çalışmada yetmiş civarında yazma veya basma esmâ-i hüsnâ kitabı tanıtılmıştır (*Esmâ-i Hüsnâ ve Eserleri*, MÜ İlâhiyat Fakültesi, yüksek lisans tezi, DİA Ktp., nr. 10200).

Esmâ-i hüsnâ zât-ı ilâhiyyeyi nitelendiren kavramlar olarak birinci derecede akaid ilminin konusuna girmekle birlikte her müminin gönlünde en mûtena yeri tutan Allah Teâlâ'nın sevgi, lutuf, yakınlık, bağışlayıcılık, rahmet ve yardımını Kur'an ve hadis ifadesiyle dile getirdiği için hemen her müminin ilgisini çekmiş ve âlimler için fikrî tartışma konusu olmaktan çok gönül huzuruna vesile teşkil etmiştir. Sıfatlar konusunda yazılan müstakil eserler ise genellikle, yazara göre muhalif olan grubu red ve kendi görüşünü ispat niteliği taşımıştır. Hicrî III. yüzyılın başlarından itibaren sıfatlarla ilgili eserlerin yazılmasına başlanmış olmalıdır. Kaynaklar Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr'a (ö. 230/844 civarında; İbnü'n-Nedîm, s. 229) ve İbn Küllâb'a (ö. 240/854 civarında; Zehebî, XI, 176) "es-Sıfât" kitapları nisbet etmektedir. İbn Huzeyme'nin (ö. 311/924) kitabı ise basılmıştır (*Kitâbü't-Tevhîd ve işbâti sıfâti'r-rab*, nşr. M. Mustafa el-A'zamî, Kahire 1403). Kaynaklar Cübbâî, Ebû Zeyd el-Belhî, Eş'arî ve daha birçok müellifin aynı mahiyette eserler telif ettiklerini kaydederler. Bu telif türü günümüze kadar devam etmiştir. Günümüzde gerçekleştirilen bu tür çalışmalardan biri de Metin Yurdagür'e attir (*Allah'ın Sıfatları*, İstanbul 1984).

Haberî sıfatlar (yk. bk.) konusunda te'vil metodunu kullanan kelâmcılarla bu metodu benimsemeyen muhafazakârlar arasında süregelen ilmî tartışmalar, karşılıklı reddiyeler mahiyetinde birçok eserin yazılması sonucunu doğurmuştur. Genellikle Mu'tezilî kelâmcılar muhaliflerini teşbih ve tecsim ile, onlar da berikileri Muattıla ve Cehmiyye'den olmakla suçlamış ve neticede "er-Red ale'l-Müşebbihe", "er-Red ale'l-Mücessime" ile "er-Red ale'l-Muattıla ve'l-Cehmiyye" türünde epeyce kitap telif edilmiştir. Ahmed b. Hanbel, İbn Kuteybe ve Dârimî gibi muhaddislerin reddiyeleri bilinmektedir. İbn Teymiyye birçok eserinde aynı konuyu işlemiş, İbn Kayyim el-Cevziyye (*İctimâ'u'l-cüyûşi'l-İslâmiyye*, Beyrut 1404/1984) ve Zehebî (*el-'Ulüv li'l-'aliyyi'l-ġaffâr*, nşr. A. Muhammed Osman, Kahire 1388/1968) gibi müteahhir selefîler de onu takip etmiştir. Buna karşılık Allah'ı teşbih ve tecsimden tenzih etmek maksadıyla pek çok müstakil eserin kaleme alındığı da bilinmektedir (meselâ bk. *Keşfü'z-zunûn*, I, 220, 355, 488; II, 839, 874; *Îzâhu'l-meknûn*, I, 85, 293, 313, 326, 328; II, 37, 455, 584). Eş'arî'ye nisbet edilen *er-Red 'ale'l-mücessime*'nin (*Îzâhu'l-meknûn*, I, 555) mevcudiyeti şüpheli olmakla birlikte Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd*'inde konu önemle işlenmektedir (meselâ bk. s. 67-77, 93-96, 104-108). Gazzâlî, *İlcâmü'l-'avâm*'ında ve ayrıca *Kavâ'idü'l-'akâ'id*'inin ikinci faslında selef ile halef taraftarları arasında süregelen bu tartışmanın iki cephesine de itidal çerçevesinde bakışlar yapmış, Fahreddin er-Râzî ise zât-ı ilâhiyyeyi tenzih görüşüne ağırlık vermiştir (*Esâsü't-takdîs*, nşr. A. Hicâzî es-Sekkā, Kahire 1406/1986).

İlâhiyyât bahislerinin en önemli konusunu teşkil eden sıfatlar hakkında eskiden beri müstakil eserler kaleme alındığı gibi sıfatların içinden bazı konular da önemleri nisbetinde daha dar çerçeveli müstakil eserlere malzeme sağlamıştır. Bunların başında kader problemi gelir. Kader her ne kadar Allah'ın ilim, kudret ve irade sıfatlarının kemal mertebesinde oluşunun tabii bir sonucu ise de Cibrîl hadisinden elde edilen altılı sisteme (usûl-i sitte) bağlı olarak ayrıca söz konusu edilerek işlenmiştir. Kaderin İslâm dünyasında tartışma konusu edilen ilk iman problemi olduğu da unutulmamalıdır. Belki ilk akaid telifinin de konusunu oluşturan kader hakkında günümüze kadar birçok müstakil risâle telif edilmiştir. Sadece *Keşfü'z-zunûn* ve *Îzâhu'l-meknûn*'da 100'e yakın kader risâlesinin kaydı yer almıştır. Bunların bir kısmı Kaderiyye veya Cebriyye'yi red tarzında, diğerleri de kazâ ve kader, halku'l-ef'âl, kitâbü'l-istitâa, kitâbü'l-cebr ve'l-ihtiyâr şeklinde eserlerdir. Konu ile ilgili olarak son yapılan çalışmalardan biri de M. Saim Yeprem'e aittir (*İrâde Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*, İstanbul 1984). Allah'ın âhirette müminler tarafından görülmesi (rü'yetullah) meselesi de ulûhiyyetin müstakil telif konularından birini teşkil etmiştir. Rü'yetullahı kabul etmeyen Mu'tezile ile onu benimseyen Ehl-i sünnet âlimleri konu ile ilgili olarak erken dönemlerden itibaren müstakil eserler yazmaya başlamışlardır. İbn Asâkir, Eş'arî'ye iki tane rü'yet kitabı nisbet ediyorsa da (*Tebyînü kezibi'l-müfterî*, s. 134-135) bunlar hem bize intikal etmemiş, hem de rü'yetullah konusuna tahsis edilmemiştir (bk. İbn Fûrek, s. 11, 81, 85). Bibliyografik kaynaklarda rü'yetullaha dair epeyce eserin kaydı geçmektedir (meselâ bk. İbnü'n-Nedîm, s. 214, 231; Zehebî, XV, 329; *Keşfü'z-zunûn*, I, 364-365; II, 869, 1088, 1089, 1421, 1662; *Îzâhu'l-meknûn*, I, 95, 191, 554; II, 38, 250). Kādî Abdülcebbâr'a ait *el-Muġnî* külliyatının "Rü'yetü'l-Bârî" adlı 346 sayfalık IV. cildinin yarıdan fazlasının bu konuyla ilgili olduğunu belirtmeliyiz (s. 33-240).

Kelâm sıfatının Mu'tezile ile selef âlimleri tarafından farklı bir şekilde yorumlanmasından çıkan halku'l-Kur'ân meselesi de müstakil bir telif konusu olmuştur. İbnü'n-Nedîm Mu'tezilî âlimlere ait olmak üzere birkaç eseri kaydetmektedir (*el-Fihrist*, s. 41, 207, 214, 217, 220). Buhârî muhaddis olmasına rağmen Kur'an'ı telaffuz etmenin mahlûk olduğunu ispat eden bir eser yazabilmiştir (*Halku ef'âli'l-'ibâd*, nşr. A. Sâmî en-Neşşâr, Ammâr C. et-Tâlibî, İskenderiye 1971, s. 117-219, *'Akā'idü's-selef* içinde). İbn Kuteybe de benzer bir yaklaşımla *el-İhtilâf fi'l-lafz* risâlesini yazmıştır (aynı eser içinde, s. 223-252). Yine Kādî Abdülcebbâr külliyatının 224 sayfalık VII. cildinin bu konuya tahsis edildiğini belirtelim (*el-Muġnî*, VII, nşr. İbrâhim el-İbyârî, Kahire 1961).

Kelâm edebiyatının müstakil telif türlerinden birini de kelime-i şehâdet veya kelime-i tevhid teşkil etmiştir. Allah'ın birliğini ve Hz. Muhammed'in risâletini ifade eden bu ikişer cümlelik metinler bir bakıma İslâm akaidinin özetini vermektedir. *Keşfü'z-zunûn* (I, 351, 486; II, 1043) ve zeyli *Îzâhu'l-meknûn*'da (I, 301) bu tür eserlerin bazı kayıtlarını bulmak mümkündür.

BİBLİYOGRAFYA :

Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "elh", "hakk", "ifk", "şerîk", "küfüv", "küf'", "velî", "vâlî", "nid", "şefî'", "şehîd", "sanem", "vesen", "timsâl", "ünşâ", "kahr" ve "vky" md.leri; İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, "hakk" ve "nezzehe" md.leri; *Lisânü'l-'Arab*, "elh", "lâhe", "şerîk", "küfüv", "küf'", "velî", "vâlî", "nid", "şefî'", "şehîd", "sanem", "vesen", "timsâl", "ünşâ", "kahr" ve "vky" md.leri; *et-Ta'rîfât*, "kader" md.; Tehânevî, *Keşşâf*, "ulûhiyye" md.; *Tâcü'l-'arûs*, "elh" md.; *Kāmus Tercümesi*, "elh" ve "velî" md.leri; Wensinck. *Mu'cem*, "vâhid", "ahad", "vahde", "vitr", "şerîk", "küf'", "velî", "vâlî", "nid" ve "şehîd" md.leri; M. F. Abdülbâkī, *Mu'cem*, "ha-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

nîf", "hunefâ'", "vâhid", "ahad", "vahde", "şerîk", küfüv", "küf'", "vasf", "ism" "şehîd", "velî", "vâlî", "nid" ve "şefî'" md.leri; Hasan el-Mustafavî, *et-Tahkîk fî kelimâti'l-Kur'âni'l-Kerîm*, "elh" md.; *Miftâhu künûzi's-sünne*, "kubûr" md.; *Müsned*, I, 23, 24, 47, 55, 236, 391; II, 69, 195-196; V, 266, 384; VI, 116, 233; Dârimî, "Rikāk", 68; Buhârî, "Tevhîd", 12, "Îmân", 29, 37, "Enbiyâ'", 48, "Tefsîr", 31/2; Müslim, "Îmân", 1, 5, 7, "Zikr", 5-6, "İmâre", 18; İbn Mâce, "Mukaddime", 8, 10, 13, "İkāme", 179, "Du'â'", 10, "Edeb", 52; Ebû Dâvûd, "Vitr", 18, "Cenâ'iz", 68, "Nikâh", 40, "Sünne", 16; Tirmizî, "Îmân", 4, "Sevâbü'l-Kur'ân", 10, 11, "Da'avât", 82, "Menâkıb", 32, 64, "Nüzûr", 8, "Kader", 1; Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-ekber* (Aliyyü'l-Kārî şerhi ile), Beyrut 1404/1984, s. 301-302; Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale'z-zenâdıka ve'l-Cehmiyye* (*'Akā'idü's-selef* içinde), nşr. Ali Sâmi en-Neşşâr — Ammâr C. et-Tâlibî), İskenderiye 1971, s. 64-68, 92-94; Kindî, *Resâ'il*, s. 97-164, 186-207; Dârimî, *er-Red 'ale'l-Merîsî* (*'Akā'idü's-selef* içinde), s. 361-362, 371 vd.; Buhârî, *Halku ef'âli'l-'ibâd* (*'Akā'idü's-selef* içinde), s. 117-219; İbn Kuteybe, *el-İhtilâf fi'l-lâfz* (*'Akā'idü's-selef* içinde), s. 223-252; Hayyât, *el-İntisâr* (nşr. Albert N. Nader), Beyrut 1957, s. 17-23, 40-42, 97; Taberî, *Tefsîr*, I, 36-66; XV, 121; a.mlf., *Târîh* (Ebü'l-Fazl), I, 20-31; Eş'arî, *el-Lüma'* (nşr. R. J. McCarthy), Beyrut 1952-53, s. 6-8, 10-14; a.mlf., *Makālât* (Ritter), s. 484-488; a.mlf., *el-İbâne* (Arnaût), s. 51-68, 71-72; a.mlf., *Risâle fî istihsâni'l-havd fî 'ilmi'l-kelâm* (nşr. R. J. McCarthy), Beyrut 1952-53, s. 89; Küleynî, *el-Usûl mine'l-Kâfî* (nşr. Ali Ekber el-Gaffârî), Beyrut 1401, I, 72-167; Mâtürîdî, *Te'vîlât* (nşr. Muhammed Müstefizürrahman), Bağdad 1404/1983, I, 305-307; a.mlf., *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 11-27, 30-37, 57-59, 67-77, 93-96, 104-108, 110-135, 141-176, 210-215; Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla* (nşr. Albert N. Nader), Beyrut 1986, s. 37-54; a.mlf., *Fusûsü'l-hikem* (*el-Mecmû'* içinde), Kahire 1325/1907, s. 132-140, 144-165, 169-173, 174-176; Makdisî, *el-Bed' ve't-târîh* (nşr. Clément Huart), Paris 1899-1919 — Bağdad, ts. (Mektebetü'l-Müsennâ), I, 56-108; Malatî, *et-Tenbîh ve'r-red* (nşr. M. Zâhid el-Kevserî), Kahire 1388/1968, s. 91-95; İbn Bâbeveyh, *Risâletü'l-i'tikādâti'l-İmâmiyye: Şiî İmâmiyye'nin İnanç Esasları* (trc. E. Ruhi Fığlalı), Ankara 1978, s. 17-39; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 41, 207, 214, 217, 219, 220, 229, 231, 357, 359; Halîmî, *el-Minhâc fî şu'abi'l-îmân* (nşr. Hilmi Muhammed Fûde), Beyrut 1399/1979, I, 187-209; Bâkıllânî, *et-Temhîd* (nşr. R. J. McCarthy), Beyrut 1957, s. 18-25, 214, 219-224, 230-233, 239, 250-251; İbn Fûrek, *Mücerredü makālâti'ş-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî* (nşr. D. Gimaret), Beyrut 1987, s. 11, 12, 41-69, 79-124, 269, 290, 327; Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 51-64, 92-122, 277-284; a.mlf., *el-Muğnî*, IV (nşr. M. Mustafa Hilmi — Ebü'l-Vefâ el-Ganîmî), Kahire, ts. (Dârü'l-Mısriyye), s. 33-240; V (nşr. Mahmûd M. el-Hudayrî), Kahire 1958, s. 10-159; VII (nşr. İbrâhim İbyârî), Kahire 1961; İbn Sînâ, *en-Necât*, Kahire 1357/1938, s. 227-234, 243-251; a.mlf., *eş-Şifâ' I: el-İlâhiyyât* (nşr. G. C. Anawâtî — Saîd Zâyed), Tahran 1343, s. 343-354, 356-360, 366-368; a.mlf., *el-İşârât*, III, 54-55; Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 36-71, 114, 117-118; Beyhakī, *el-Esmâ' ve's-sıfât*, Kahire 1358 — Beyrut, ts. (Dâru İhyai't-türâsi'l-Arabî), s. 6-8, 110-111; Ebû Ca'fer et-Tûsî, *el-İktisâd fîmâ yete'alleku bi'l-i'tikād*, Necef 1399/1979, s. 42-155; Cüveynî, *eş-Şâmil* (nşr. Ali Sâmi en-Neşşâr v.dğr.), İskenderiye 1969, s. 345, 351-396; Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, *Usûlü'd-dîn* (nşr. Hans Peter Linss), Kahire 1383/1963, s. 14-18, 23-41, 53-69, 77-88; Gazzâlî, *İhyâ'*, Kahire, ts. (el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-kübrâ), I, 103-104; a.mlf., *el-Maksadü'l-esnâ*, s. 129, 131-133, 139-141; a.mlf., *Tehâfütü'l-felâsife* (nşr. Süleyman Dünyâ), Kahire, ts. (Dârü'l-Maârif), s. 41-76, 79-80, 162-169; a.mlf., *el-İktisâd* (nşr. İbrahim Agâh Çubukçu — Hüseyin Atay), Ankara 1962, s. 38-60, 73-79; Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 2907, vr. 29ᵇ-33ᵇ; *Tabakātü'l-Hanâbile*, I, 47, 95, 120-121, 168, 172, 202, 252, 288; II, 29-31, 35-36; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, tür. yer; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *el-'Avâsım mine'l-kavâsım* (nşr. Ammâr C. et-Tâlibî), Cezayir 1394/1974, II, 159-160; Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 13; Necmeddin en-Nesefî, *'Akā'id* (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ), Kahire 1408/1988, s. 31-36; Abdülkādir-i Geylânî, *el-Ğunye li-tâlibî tarîki'l-hak*, Kahire 1375/1956, I, 54-95; İbn Melkâ, *el-Mu'teber*, Haydarâbâd 1357-58, III, 137; İbn Asâkir, *Tebyînü kezibi'l-müfterî*, Dımaşk 1347, s. 134-135; Nûreddin es-Sâbûnî, *el-Kifâye*, Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2271, vr. 57ᵃ-59ᵃ; İbn Rüşd, *el-Keşf 'an menâhici'l-edille* (*Felsefetü İbn Rüşd* içinde), Kahire 1388/1968, s. 63-77, 81-86, 102-121, 134-158; Fahreddin er-Râzî, *Levâmi'u'l-beyyinât*, s. 36-37; a.mlf., *Tefsîr*, İstanbul 1307-1308, I, 2-226; IV, 477; XV, 71-72; a.mlf., *Esâsü't-takdîs* (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ), Kahire 1406/1986, s. 110-214; İbnü'l-Arabî, *Risâletü'd-da'vâ ilâ tarîki'l-'ilm billâh*, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 5079, vr. 96ᵇ; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *el-Bâbü'l-hâdî 'aşer* (nşr. Mehdî Muhakkık), Tahran 1365, s. 5-34; İbn Teymiyye, *Kitâbü'n-Nübüvvât*, Beyrut 1405/1985, s. 28-30, 59-68, 73 vd., 260-261; a.mlf., *Mecmû'u fetâvâ*, III, 272-277; XVII, 1-503; a.mlf., *Mecmû'atü Tefsîri Şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye* (nşr. Abdüssamed Şerefüddin), Bombay 1374/1954, s. 206, 287-290; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ'*, XI, 176; XV, 329; İbn Kesîr, *Tefsîr*, Beyrut 1385/1966, III, 87-91; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, I, 12-15; Şa'rânî, *el-Yevâkît ve'l-cevâhir*, Kahire 1317 — Beyrut, ts. (Dârü'l-Ma'rife), I, 2, 52, 66, 100 vd.; *Keşfü'z-zunûn*, I, 11, 24, 220, 351, 355, 364-365, 486, 488; II, 839, 865, 869, 871, 874, 892, 895, 1043, 1088, 1089, 1363, 1421, 1662, 1957-1958, 1994, 2027, 2030; *Îzâhu'l-meknûn*, I, 24, 26, 60, 85, 95, 179, 191, 293, 301, 313, 326, 328, 383, 399, 554, 555; II, 4, 37, 38, 153, 250, 373, 455, 458, 552, 584, 699, 895; Ebü'l-Bekā, *el-Külliyyât*, Bulak 1281, s. 69-70; Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, s. 75-82, 85, 91-94, 107-111; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, Kahire 1383/1964, V, 89; a.mlf., *Neylü'l-evtâr*, Kahire 1380/1961, VIII, 139-140, 144-146; Abdülatîf el-Harpûtî, *Tenkîhu'l-kelâm*, İstanbul 1330, s. 181-184; İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, I, 92-103; J. Panet — G. Séailles, *Metâlib ve Mezâhib* (trc. Elmalılı Hamdi [Yazır]), İstanbul 1341, s. 231; Serkîs, *Mu'cem*, I, 380, 507, 995, 1038, 1451, 1730; P. W. Schmidt, *Origine et Evolution de la Religion*, Paris 1931, s. 222, 235-352; Elmalılı, *Hak Dini*, I, 3-145; III, 2323-2335; Jules La Beaume, *Tafsîlü âyâti'l-Kur'âni'l-hakîm* (trc. M. Fuâd Abdülbâkî), Kahire 1374/1955, s. 129-137; Muhammed Fâris Berekât, *el-Câmi' li-mevâzî'i âyâti'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dımaşk 1379/1959, s. 4-20, 28-58; Ebü'l-Ulâ Afîfî, "et-Te'vîlü'l-'akliyye ve'ş-şûfiyye fi'l-İslâm" (*el-İslâm es-sırâtü'l-müstakîm* içinde, nşr. Kenneth W. Morgan), New York 1963, I, 190-238; İrfan Abdülhamîd, *Dirâsât fi'l-fırak ve'l-'akā'idi'l-İslâmiyye*, Bağdad 1387/1967, s. 214-219; Cevad Ali, *el-Mufassal*, VI, 21, 23-24, 36-41, 104-113, 116-118, 184-211, 449-510; J. C. — Monsma, *Allâh yetecellâ fî 'asri'l-'ilm* (trc. Dimirdâş Abdülmecîd Serhân), Kahire 1968, s. 13 vd., 38-40, 80-87, 115-128; Ferid Vecdî, *DM*, I, 481-558; Muhammed es-Seyyid el-Cüleynid, *el-İmâm İbn Teymiyye ve mevkıfühû min kazıyyeti't-te'vîl*, Kahire 1393/1973, s. 213, 225, 234, 242 vd.; T. Izutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan* (trc. Süleyman Ateş), Ankara 1975, s. 99-105; İbrâhim b. el-Hüseyin el-Hâmidî, *Kenzü'l-veled* (nşr. Mustafa Gâlib), Beyrut 1979, s. 8-31; Feyz-i Kâşânî, *'İlmü'l-yakîn*, Kum 1358 hş./1400, I, 41-54; Dicvî, *Makālât ve fetâvâ*, Kahire 1401/1981, I, 248-272; Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi: Giriş*, İstanbul 1981, s. 181-183; a.mlf., *Allah'ın Varlığı (İsbat-i Vacib)*, Ankara 1981, s. 23-24, 51, 59-61, 69-70, 75-77, 81-95, 108-109, 143-149, 193; W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri* (trc. E. Ruhi Fığlalı), Ankara 1981, s. 308-310; a.mlf., "The Qur'an and Belief in a «High God»", *Isl.*, LVI (1979), s. 205-211; Mahmut Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul 1983, s. 223-231; Mohammad Khalifa, *The Sublime Qur'an and Orientalism*, London 1983, s. 118-119; Metin Yurdagür, *Allah'ın Sıfatları*, İstanbul 1984; M. Saim Yeprem, *İrâde Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*, İstanbul 1984, s. 275-309, 315-324; Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm: İdealler ve Gerçekler* (trc. Ahmet Özel), İstanbul 1985, s. 15-42; Sâbir Tuayme, *el-İbâziyye 'akîdeten ve mezheben*, Beyrut 1406/1986, s. 90-107; Suat Yıldırım, *Kur'ân'da Ulûhiyyet*, İstanbul 1987; Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir 1987, s. 35-75, 107-119, 129-130, 162-183; Y. Şevki Yavuz, *İslâm Akaidinin Üç Şahsiyeti*, İstanbul 1989, s. 31-45; Mehmet Aydın, *Müslümanların Hıristiyanlığa Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*, Konya 1989, s. 41-43, 50-55, 56; A. Fischer, "Zur Aussprache des Namens Allah", *Islamica*, I (1925), s. 544-547; Samuel M. Zwemer, "The Allah of Islam and the God Revealed in Jesus Christ", *MW*, XXXVI/4 (1946), s. 306-318; Macit Fahri, "İslâm'da Allah'ın Varlığının Geleneksel Kanıtları" (trc. Mehmet Dağ), *AÜİFD*, XXV (1981), s. 153-167; Ebû İshak el-Huttelî, *Kitâbü'l-Mahabbe li'llâhi sübhâneh* (nşr. Abdülkerîm Zühûr Adî), *MMLADm.*, LVIII (1983), s. 679; Mehmet Hayri Kırbaşoğlu, "İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devrinden Bir Kesit, Ashabu'l-Hadis'in Akaid Edebiyatı", *İslâmî Araştırmalar*, sy. 5, Ankara 1985, s. 79-89; Ömer Rıza Doğrul, "Âlihe", *İTA*, I, 313-325; D. B. Macdonald, "Allah", *İA*, I, 360-375; a.mlf., "İlâh", *EI²* (İng.), III, 1093-1094; a.mlf., "Allah", *DMİ*, II, 558-591; İ. Kafesoğlu, "Türkler", *İA*, XII/2, s. 240-247; Seyyid Nezîr Niyâzî, "Allah", *UDMİ*, III, 144-187; "God", *ERE*, VI, 243-306; L. Gardet, "Allāh", *EI²* (İng.), I, 406-417; Mustafa Çağrıcı, "Ahlâk", *DİA*, II, 1-9.

 Bekir Topaloğlu

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

□ EDEBİYAT. Allah lafzı, esmâ-i hüsnâyı meydana getiren diğer isimler ve genel olarak ulûhiyyet bahisleri müslüman milletlerin dinî hayatında önemli bir yer tuttuğu gibi onların edebiyat, kültür ve sanat hayatına da büyük çapta tesirler icra etmiştir. Bu konuda günlük konuşma dilinden başlayarak müstakil edebî nevilere ve edebî mazmunlara kadar çok geniş bir alanda pek çok eser meydana getirilmiştir. Allah lafzının Arapça dışında en çok Türk dilinde kullanıldığı şüphesizdir. Sadece bugünkü Türkçe'nin orta hacimdeki bir sözlüğü incelendiği takdirde bile Allah kelimesinin yer aldığı deyimlerin 150 civarında olduğu görülür (bk. *ML*, "Allah" md.; krş. TDK, *Türkçe Sözlük*, "Allah" md.). Bunlara bir o kadar da atasözü eklenebilir. Bilhassa Osmanlı Türkçesi'yle yazılmış dinî ve tasavvufî mahiyetteki manzum ve mensur eserlerde yer alan diğer birçok deyim ve atasözü ise bu sayının dışındadır.

Türk edebiyatında Cenâb-ı Hak'la ilgili konuları, halk ve divan edebiyatıyla yenileşme devri Türk edebiyatında yer alan konular olmak üzere üçe ayırmak mümkündür.

Halk edebiyatında ilâhi, nefes, **nutuk*** ve **devriye***lerde, semâiler, bazı tekerlemeler ve türkülerde, mâni ve ninnilerde, ağıt ve nasihatlarda Allah lafzıyla birlikte Cenâb-ı Hakk'ın diğer isim ve sıfatları yer almış, O'nun yücelik ve kudreti konu edilmiştir (geniş bilgi için **bk. HALK EDEBİYATI**).

Divan edebiyatında ise Cenâb-ı Hak'la doğrudan ilgili olarak müstakil neviler mevcuttur. Allah'ın âyet ve hadislerde yer alan isimleriyle tanınması, bilinmesi, bunlarla anılması (zikir), yine bunlarla övülüp yüceltilmesi ve bu isimlerin ihtiva ettiği engin ilâhî rahmet ve muhabbeti vesile kılarak O'na dua ve niyaz edilmesinin gereği ve fazileti hem naslarda yer almış, hem de bu husus Hz. Peygamber'den, hatta daha önceki peygamberlerden itibaren Allah'ın sâlih kullarınca uygulanagelmiştir. Bu sebeple bilhassa Türk edebiyatında, kısmen de Fars edebiyatında esmâ-i hüsnâ etrafında birçok eser kaleme alınmıştır (geniş bilgi için **bk. ESMÂ-i HÜSNÂ**). Ayrıca tevhid, münâcât, ilâhi, zikir, tesbih ve **şathiye*** gibi müstakil nevilerin yanında Türk edebiyatının manzum-mensur çeşitli örneklerinde Allah ile ilgili pek çok mazmun bulunmaktadır (**bk. meselâ ELİF, HÛ, VAHDET**).

Tevhid ve münâcâtlar muhtevaları bakımından konu ile doğrudan ilgili eserler olup bunların bütün edebiyatımızda çok zengin örnekleri vardır. Tevhidler Cenâb-ı Hakk'ın varlığını, birliğini, kudretini, isim ve sıfatlarını anlatan, O'nu övüp yücelten eserlerdir. Muhtevaları bakımından tasavvufî olan ve olmayan diye ikiye ayrılan tevhidler umumiyetle Allah'a hitap şeklinde, bazan da tahkiye üslûbunda genellikle kaside, terkibibend, terciibend, mesnevi ve gazel tarzında yazılmıştır. Klasik tertibe riayet edilerek düzenlenen divanların baş taraflarında önce tevhid, sonra münâcât yer alır. Mesnevilerle diğer manzum-mensur birçok eserde de rastlanan bu türün en meşhur örnekleri arasında, XV. yüzyıl şairlerinden Şeyhî'nin manzumesi zikredilebilir. Fuzûlî, Niyâzî-i Mısrî, Seyyid Nizamoğlu, Nâbî, Yenişehirli Avni'nin tevhidleri de başarılı örneklerdir. Ayrıca Sinan Paşa'nın nesir ve nazımla karışık olarak kaleme aldığı *Tazarru'nâme*'si, tevhid ve münâcât türleri için nesir alanında en mükemmel eser kabul edilir (geniş bilgi için **bk. TEVHİD**).

Münâcâtlar ise insanoğlunun aczini idrak ile beşeriyet icabı vâki olan hatalarının bağışlanmasını Allah'tan dileyerek O'na karşı samimi yalvarışlarını içine alan eserlerdir. Birçok şair tarafından işlenen Hz. Mûsâ'nın münâcâtı meşhurdur. Ayrıca Mevlânâ, Yûnus Emre ve Fuzûlî'nin münâcâtları ilk akla gelen örnekler arasındadır (geniş bilgi için **bk. MÜNÂCÂT**).

Ayrıca bir grup eser daha vardır ki bunlarda sadece Cenâb-ı Hak'la ilgili konular genellikle mesnevi şeklinde, bazan da mensur olarak ele alınıp işlenmiştir. Abdürrahim Karahisârî'nin *Vahdetnâme*'si ile Rûşenî'nin *Kalemnâme*'si bu tür eserlere örnek olarak zikredilebilir.

Yenileşme devri Türk edebiyatında da aynı konular işlenmiştir. Ancak bunlar divan edebiyatı şekilleri içinde ele alındığı halde yeni bir ifade ve üslûpla ortaya konulmuştur. Bu eserler muhteva bakımından geleneksel çerçeveden ve mazmunlardan ayrılarak konular daha serbest bir şekilde ve daha yeni bir takım unsurlarla birlikte işlenmiştir. Âkif Paşa'nın "Adem Kasidesi"yle başlayan bu yeni dönem Şinâsi'nin tahmid, münâcât, ilâhi, tehlil, tevekkül, beyt-i murassa ve müfredinde, Ziyâ Paşa'nın Harâbât mukaddimesindeki tevhidi ile "Sübhâne men tahayyere fî sun'ihi'l-ukûl / Sübhâne men bi-kudretihî yu'cizü'l-fuhûl" nakaratlı terciibendi ve ayrıca terkibibendinde, Abdülhak Hâmid ve Recâizâde Ekrem'in münâcâtlarında, Mehmed Âkif'in tevhidinde en değişik ve güzel örneklerini ortaya koymuştur. Yenileşme devri Türk Edebiyatı sahasında Allah inancının ele alınması ve bunun felsefî bakımdan incelenmesi hususunda iki önemli çalışmayı burada belirtmek gerekir. Abdülhak Hâmid'in şiirleri üzerinde yapılan bu çalışmalardan ilki Rıza Tevfik'in *Abdülhak Hamid ve Mülâhazât-ı Felsefiyesi* adlı incelemesi, diğeri ise M. Kaya Bilgegil'in *Abdülhak Hâmid'in Şiirlerinde Ledünnî Meselelerden Allah* isimli eseridir.

Sonuç olarak, Türk kültür ve edebiyatında Allah'ın varlığını, birliğini, isim ve sıfatlarını, bunların çeşitli tecellilerini, O'nun yüceliğini ve övgüsünü konu edinen çeşitli edebî türler meydana gelmiş ve bu alanda çok zengin örnekler edebiyat tarihindeki müstesna yerini almıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Yunus Emre Divanı (haz. Faruk K. Timurtaş), Ankara 1986, tür.yer.; Abdurrahim Karahisârî, *Vahdetnâme*, Süleymaniye Ktp., Düğümlü Baba, nr. 384 (ayrıca bk. İsmail E. Erünsal, *Abdurrahim Karahisârî: Hayatı ve Vahdetnâmesi* (mezuniyet tezi, 1970), İÜ Ed. Fak., İÜ Ktp., nr. 6156); Süleyman Çelebi, *Vesîletü'n-necât* (Mevlid) (haz. Faruk K. Timurtaş), İstanbul 1972, s. 7; Yazıcıoğlu Mehmed, *Muhammediye* (haz. Amil Çelebioğlu), İstanbul 1975, III, 717 vd.; IV, 769-770, 803-805; Sinan Paşa, *Tazarru'nâme* (haz. Mertol Tulum), İstanbul 1971; Erzurumlu İbrâhim Hakkı, *Mârifetnâme*, İstanbul 1310, s. 385; Şinâsi, *Müntehâbât-ı Eş'âr* (*Külliyât I*, haz. Süheyl Beken), Ankara 1960, s. 3-11; Ziya Paşa, *Harâbât*, İstanbul 1291, Mukaddime; S. Nüzhet [Ergun], "Kuşların Hak Virdi", *XVII. Asır Saz Şairlerinden Kâtibî*, İstanbul 1933, s. 26; Ali Nihad Tarlan, *Divan Edebiyatında Tevhidler*, İstanbul 1936, fas. I-IV; M. Kaya Bilgegil, *Abdülhak Hâmid'in Şiirlerinde Ledünnî Meselelerden Allah*, İstanbul 1959; Fevziye Abdullah Tansel, *Tanzimat Devri Edebiyatı'nda Dinî Şiirler*, Ankara 1962; a.mlf., *Servet-i Fünun ve Son Devir Edebiyatı'nda Dinî Şiirler*, Ankara 1962; Abdülbâki Gölpınarlı, *Gülşen-i Raz Şerhi*, İstanbul 1972; *Nesîmî Divanı'ndan Seçmeler* (haz. Kemal Edib Kürkçüoğlu), İstanbul 1973, s. 1-7; diğer Tevhid örnekleri için bk. Neclâ Pekolcay v.dğr., *İslâmî Türk Edebiyatı: Giriş*, İstanbul 1981, s. 135-156, 286-292; Mehmet Kaplan, *Şiir Tahlilleri I: Tanzimattan Cumhuriyete Kadar*, İstanbul 1981, s. 15-36, 44-67; Amil Çelebioğlu, *Türk Ninniler Hazinesi*, İstanbul 1982; a.mlf., "Türk Edebiyatında Manzum Dînî Eserler", *Şükrü Elçin Armağanı*, Ankara 1983, s. 153-166; Rıza Tevfik, *Abdülhak Hâmid ve Mülâhazât-ı Felsefiyesi* (Haz. Abdullah Uçman), İstanbul 1984; Halil İbrahim Şener, *Türk Edebiyatında Manzum Esmaü'l-Hüsnalar* (doktora tezi, 1985), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

 DİA

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

□ MÛSİKİ. Türk kültür ve edebiyatında Allah'ın büyüklüğü, yüceliği, kudreti, isim ve sıfatları ile O'na yapılan dua ve niyazları içine alan manzum ve mensur metinler Türk dinî mûsikisinde bazı formların ortaya çıkmasına vesile olmuş ve bu eserler dinî mûsiki repertuarının seçkin ve zengin örnekleri arasında yerini almıştır. Farklı özellikleri bakımından cami ve tekke mûsikisi olmak üzere iki kısımda incelenen Türk dinî mûsikisinde Cenâb-ı Hak'la ilgili her iki türde de pek çok eser mevcuttur. Bunların başında, namaz vakitlerini bildirmek için çeşitli makamlarda irticâlen okunan ve Allah'ın yüceliğini ifade eden cümlelerle başlayıp biten ezan gelmektedir. Cuma hutbesinden önce okunan iç ezan ile her farz namazdan evvel, imamı kıldıracağı namazda okuyacağı makama hazırlayacak şekilde ve bu makamın karakteristik seslerini vermesine dikkat edilerek getirilen kâmeti de bu grupta saymak gerekir. Ramazan aylarında sahurdan sonra minarede müezzinler tarafından okunan temcidler Allah'a dua ve niyazı ifade eden eserlerdir. Bunların arasında, Allah'tan af ve mağfiret dileklerini terennüm maksadıyla okunan Türkçe ve Arapça münâcâtlarla Allah'a şükür ve hamd için okunan tesbihler de yer alır. Cami mûsikisini tamamlayan benzer örnekler içinde bulunan ve daha çok cumhur müezzinliğine ait sanatlı icralar olarak namaz sonlarındaki tesbihlerle, dua sırasında "âmin çekmek" tabir edilen bazı ibarelerin okunmasından meydana gelen mahfel sürmesi de konu ile ilgili eserlerdendir.

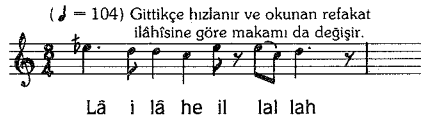
Tekkedeki icraatta ise ana tema zikir olduğundan, bu sırada okunan pek çok eserde Cenâb-ı Hak'la ilgili konular işlenmiştir. Tarikatlara göre farklı isim ve şekillerde yapılan zikirleri, genel olarak Mevlevîler'in icra ettikleri âyîn-i şeriflerle, diğer büyük tarikatlara ait tekkelerde kelime-i tevhîd, ism-i a'zam, ism-i celâl gibi adlarla anılan, çeşitli isim ve sıfatların tekrar edilmesi suretiyle yapılan zikirler olmak üzere iki kısımda ele almak mümkündür. Mevlevî âyinlerinin çoğu Farsça olan ve Hz. Mevlânâ'nın şiirlerinden seçilen güftelerinde, başta Allah aşkı olmak üzere ele alınan konuların hemen hepsi Cenâb-ı Hak'la ilgilidir. Az sayıdaki Arapça ve daha da az rastlanan Türkçe güftelerde de aynı konular işlenir. Birkaç âyinin birinci selâmında yer alan "illâ hû" redifli "Âteş ne zened der dil-i mâ illâ hû / Kûteh ne küned menzil-i mâ illâ hû / Ger âlemiyân cümle tabîbân bâşed / Halli ne küned müşkil-i mâ illâ hû" kıtası ile, yine birkaç âyinin çeşitli selâmlarında tekrarlanan, "Ben bilmez idim gizli ayân hep sen imişsin / Tenlerde vü canlarda nihân hep sen imişsin / Senden bu cihan içre nişân ister idim ben / Âhir bunu bildim ki cihan hep sen imişsin" kıtası buna örnek gösterilebilir. Mevlevîlik dışında kalan tarikatlarda yapılan zikirlerde ise, cami ve tekke mûsikisinin ortak formlarından olup zikir sırasında okunan ve Allah'ın yüceliği, kudreti, sıfatları ve bunların tecellilerinden bahseden ilâhiler bu vadideki en önemli ve zengin eserler grubunu meydana getirmektedir. Ayrıca zikir aralarında okunan duraklar, aynı konuları Arapça olarak işleyen ve daha çok kıyam zikri esnasında okunan şuğuller de bu sahada anılması gereken başlıca eserlerdendir.

BİBLİYOGRAFYA :
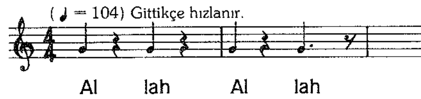
Türk Mûsikîsi Klasiklerinden Mevlevî Âyinleri (İstanbul Konservatuarı neşriyatı), İstanbul 1934, VI, 276, 300; VII, 365; VIII, 395, 412; IX (1935), s. 464; XI (1936), s. 579; XII, 615; Ezgi, *Türk Musikisi*, III, 60-76; a.mlf., *Türk Musikisi Klasiklerinden Temcit-Na't-Salât-Durak*, İstanbul 1945; Ergun, *Antoloji*, I-II, tür.yer.; Nuri Özcan, *XVIII. Asırda Osmanlılarda Dinî Mûsıkî* (doktora tezi, 1982), s. 1-46; H. Sıtkı Köker, "Tefsirî Mevlâna Mustafa ve Vakıfları", *VD*, III (1956), resim 15.


MUSTAFA UZUN

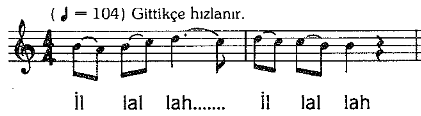
Kelime-i Tevhîd Zikri



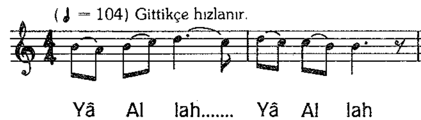
İsm-i Celâl Zikri
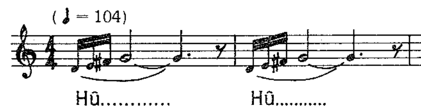


İllallah Zikri



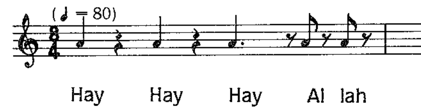
Yâ Allah Zikri



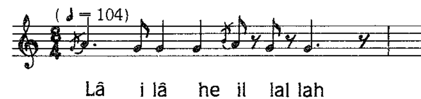
İsm-i Hû
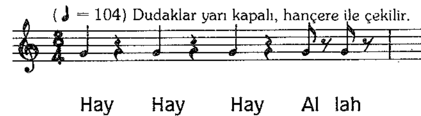


İsm-i Hay



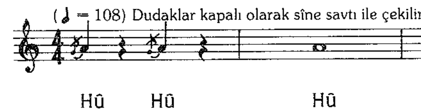
Kıyamda Kelime-i Tevhîd Zikri



İsm-i Hay



İsm-i Hû

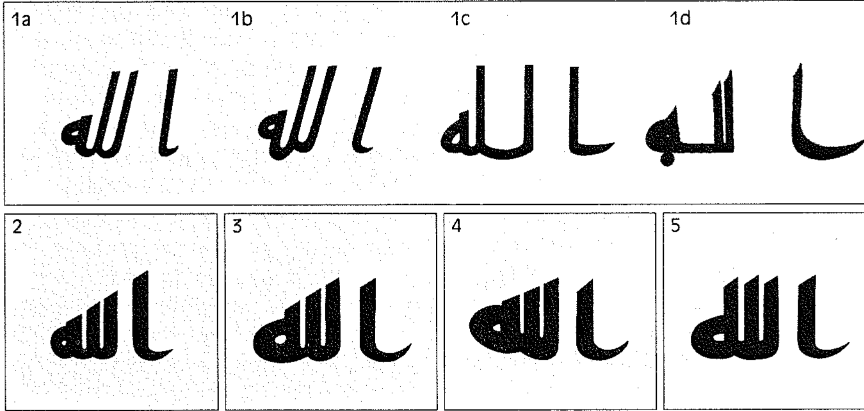


Notaya alınmış çeşitli zikir örnekleri

□ HAT. Arap yazısının Arap dilini her bakımdan tesbite yeterli bir yazı sistemi hüviyetini kazanmaya başlaması İslâmiyet'le olduğu gibi sanat hususiyetlerini de İslâmiyet sayesinde elde etmiştir. Bunda İslâm dininin hattı ve kitâbeti zaruri kılan, kullanma sahasını genişleten hususiyetleri beraberinde getirmesinin büyük rolü vardır. Arap yazısını bu iki noktadan geliştiren ilk ve en mühim âmil şüphesiz Kur'ân-ı Kerîm'in yazıya geçirilmesi olmuştur.

Allah (الله) kelimesinin başlangıçta el-ilâh (الاله) şeklinde olduğu, daha sonra harf-i ta'rifin kelimeye bitişmesiyle (الله) imlâsının vücut bulduğu ve Nabat imlâsı hususiyetleri taşıdığı anlaşılmaktaysa da bu bitişmenin ne zaman meydana geldiği bilinmemektedir. Ancak İslâm öncesi devre ait milâdî VI. asra çıkan ve Arap yazısının çok iptidai bir devresini

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.



Lafza-i celâl yazımının bugünkü şeklini alıncaya kadar geçirdiği değişme ve gelişmeler

temsil eden Ümmü'l-Cimâl kitâbesi lafza-i celâl ile başlamaktadır.

Arap yazısının Kur'ân-ı Kerîm'in yazılışına bağlı olarak geçirdiği ilk mühim merhalede aldığı sıfat "hicâzî"dir. Bu üslûbu İbnü'n-Nedîm'in verdiği bir açıklama ve misal olarak naklettiği bir besmele yardımı ile tanımaktayız (el-Müneccid, *Dirâsât fî târîḫi'l-ḫaṭṭi'l-ʿArabî*, s. 24). Ancak bu besmelede yer alan lafza-i celâl tam olarak hicâzî üslûpta değildir. Anlaşıldığına göre müstensih yalnız eliflerdeki meyle ve kıvrıma dikkat etmiş, kelimenin şeklinde zamanının tarz ve üslûbunun tesirinden kurtulamamıştır. Fakat hicâzî hatla yazılmış ve günümüze intikal etmiş mushaflar veya mushaf parçalarında (krş. el-Müneccid, *a.e.*, s. 25; *Meṣâḥifü Şanʿâʾ*, s. 42-45 [58-61], nr. 3, 4, 11; ayrıca bk. **ARAP YAZISI**) lâmların iki sütun halinde ve elif boyunda olduğu görülmektedir. Hicrî I. (VII.) asra ait taş kitâbelerde de vaziyet aynıdır. Kahire'de İslâmî Eserler Müzesi'nde bulunan 32 (652) tarihli mezar taşında, 64 (684) tarihli Hafnetü'l-ebyaz kitâbesinde (bk. el-Müneccid, *a.e.*, s. 105), Kubbetü's-sahrâ'nın 74 (693) tarihli kitâbesinde, 125 (743) tarihli Emevî sarayı kitâbelerinde (bk. el-Müneccid, *a.e.*, s. 105, 107, 109; ayrıca bk. s. 112), Abdülmelik b. Mervân tarafından 170'te (786) yazdırılan mesafe taşlarında (bk. **ARAP YAZISI**) lafza-i celâlin lâmları uzun yazılmıştır; meskûkâtta da ekseriya bu şekil tercih edilmiştir. Bu tarzda kelimenin son harfi olan henin boyu bitişik bulunduğu ikinci lâmın bazan yarısına veya bazan üçte birine kadar yükselebilmektedir. Yazının seyrek olması istenildiği zaman iki lâmın, bazan lâmların, bazan da ikinci lâm ile henin arasının açık (keşîdeli) yazıldığı görülmektedir (bk. şekil 1a-d).

Kelimenin yazılmasında en büyük hususiyet lâmların normalden kısa oluşudur. Nitekim bu harfin uzun yazılışı göze hoş gelmemiş ve kelimenin lâmlarından ilk kısaltılanı ikincisi olmuştur. Birinci lâm elif uzunluğunda yazılıyor, diğeri birinci lâmın tepe noktasından son harfin yani henin çemberinin üst kenarına uzatılan meyilli bir hattı geçmiyordu (bk. şekil 2). Daha sonraki bir merhalede meyilli hattın başlangıcı, ilk harf olan elifin tepe noktası kabul edildi. Böylece birinci lâmda elife nisbetle kısalmış oldu (bk. şekil 3).

Hicâzî hattın hususiyetlerinden olan sağ üstten sol alt köşeye doğru dik harflerin meyilli oluşu bir tarafa bırakılırsa kelimenin umumi heyeti, dik açının uzun kenarı üzerine oturtulmuş bir dik kenar üçgeni andırıyordu.

Lafza-i celâlin yazılışı için daha başka şekiller de aranmıştır (meselâ şekil 4, 5), fakat bugün mevcut şeklini -herhalde- mensup hat devrinde İbn Mukle'ler ile (III/IX. asır başları) almıştır. İbn Mukle'lerden günümüze yazı gelmemişse de aynı üslûbun gelişmiş şeklini temsil eden İbnü'l-Bevvâb'ın (ö. 413/1022) yazısından nümunelere sahibiz. İbnü'l-Bevvâb, selefi İbn Mukle'lerin tesbit ettiği nisbetleri çok daha hassas hale getirmiştir. Onun tarzının bâriz hususiyetlerinden biri, kelimenin başındaki eliflerin çok uzun olması idi.

Netice olarak lafzatullahta elif daima normal uzunlukta yazılmış, diğer kelimelerde elif boyunda olan lâmlar ise kısaltılmış ve bu şekil daha sonra mensup hat devrinde gelişen hemen hemen bütün hat nevilerinde değişmeyen bir hususiyet halini almıştır.

Yâkūt (ö. 698/1298) gibi büyük sanatkârların kelimeyi hususi bir dikkat ve itina ile işledikleri muhakkaktır. Bununla beraber lafza-i celâl, bilinen şeklini ve ideal nisbetlerini Osmanlı hattatları eliyle Türk hat sanatında kazanmıştır.

İstifli yazılarda riayet edilen bir husus, "Allah" kelimesinin istifin üst ve ortasında yer almasıdır (bk. şekil: 6, 7).

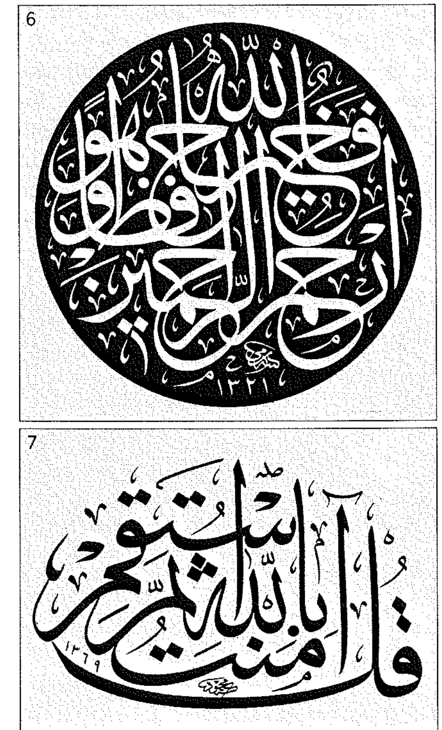
BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 9; Hussa Sabâh es-Sâlim es-Sabâh v.dğr., *Meṣâḥifü Şanʿâʾ*, Küveyt 1405 (Methafü'l-Küveyt el-vatanî, Dârü'l-Âsâri'l-İslâmiyye), s. 42-45 (58-61); Selâhaddin el-Müneccid, *Dirâsât fî târîḫi'l-ḫaṭṭi'l-ʿArabî münẕü bidâyetih ilâ nihâyeti'l-ʿaṣri'l-Emevî*, Beyrut 1972, s. 24-25, 105, 107, 109, 112; a.mlf., *el-Kitâbü'l-ʿArabî el-maḫṭûṭ ilâ ḳarni'l-ʿâşiri'l-hicrî I*, Kahire 1960.



NİHAD M. ÇETİN

İstifli yazılarda lafza-i celâlin üstte yer alışına Sâmi Efendi'den, ortada yer alışına da Mahmut Yazır'dan birer örnek



Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

ALLÂH

(الله)

Abbas Mahmûd el-Akkād'ın
(1889-1964)
çeşitli din ve felsefelerin Allah hakkındaki görüşlerini inceleyen ve İslâmiyet'teki Allah inancının mükemmelliğini savunan eseri.

Başlangıçtan günümüze kadar insanlığın tanrı anlayışı ile insandaki din duygusunu ele alan eser bir giriş, üç bölüm ve bir sonuç kısmından oluşur. Birinci bölümde akîdenin menşei ve mahiyeti ele alınarak bu konuda Taylor, Max Müller, Freud gibi araştırıcıların görüşleri ile totemizmin insanlığın ilk dini olduğu şeklindeki görüş tenkit edilir. Daha sonra tanrı inancının tarih boyunca geçirdiği merhaleler üzerinde durularak "Kevnî Şuur" başlığı altında varlık, varlığın niteliği, zaman mefhumu, insandaki din duygusu gibi konulara temas edilir. Telepati, telerji, ipnotizma, psikometri, ruh çağırma, tecrübî psikoloji gibi ruh bilimlerinin uzmanlarına ait görüşler ve bunların değerlendirilmesine yer verilir. "Allah Zâttır" başlığı altında da Allah'ın varlığının "zât"tan başka bir kelime ile ifade edilemeyeceği belirtilerek bu konudaki Eski Mısır, Hint, Çin, Japon, İran, Bâbil ve Yunan telakkilerinden bahsedilir.

"Dinde Yeni Dönem" adını taşıyan ikinci bölümde kitâbî dinlerle felsefedeki ilâh anlayışı üzerinde durulur. Bu bölümde Yahudiliğin Yehova ve mesih telakkisi, Sokrat öncesi ve sonrası İlkçağ filozoflarının tanrı ve âlem anlayışları, Hıristiyanlığın teslîs ve mesih inancı, İslâmiyet'teki Allah akîdesi kısmında da Allah'ın zâtı ve sıfatları ile diğer din ve felsefelerdeki ilâh telakkilerinden ayrıldığı hususlar açıklanır.

"Felsefeden Sonra Dinler" adlı üçüncü bölümde öncelikle felsefenin gelişmesinden sonra semavî dinlerin durumu incelenir. İlk olarak Yahudiliğin durumu, yahudi filozof Philon ile Mûsâ b. Meymûn'un felsefe ile yahudi itikadını telif etme çabaları anlatılır. Daha sonra Hıristiyanlığın durumuna, hıristiyan ilâhiyatçı Origène, Arius, Nestûr (Nestorius), Saint Augustin ve Saint Thomas'nın fikirlerine temas edilir. Son olarak da İslâm'ın durumu ele alınır. İmâmet, kazâ-kader, Allah'ın sıfatları konusunda ortaya çıkan görüşler incelenir. Daha sonraki kısımda kitâbî dinlerden sonra felsefenin durumu anlatılırken, Descartes, Berkeley, Spinoza, Leibnitz, David Hume, Stuart Mill, Kant, Hegel gibi Yeni ve Yakınçağ filozoflarının tanrı-âlem ilişkisi hakkındaki görüşleri ele alınır. Bu konuda tasavvufî düşünceye ayrılan kısımda ise sûfiyyenin Allah-âlem telakkisi açıklanır. Allah'ın varlığının delilleri bahsinde, filozofların Allah'ın varlığını ispat etmek için kullandıkları delillerin en meşhurları olan burhân-ı kevnî (kozmolojik delil), burhân-ı gâî (teleolojik delil), ekmel varlık delili ve ahlâk delili ile bunlara yöneltilen itirazlar ve cevapları belirtilerek materyalizmin dayandığı tesadüf prensibi reddedilir. Kur'ânî deliller kısmında, **isbât-ı vâcib***e temas eden bazı âyetler zikredilerek bu âyetlerin ikna yönünden en kuvvetli deliller olduğu belirtilir. Çağdaş filozofların görüşlerinin ele alındığı kısımda Stuart Mill, William James, Spengler, Nietzsche ve Hartmann'ın fikirleri aktarılıp bunların tahlil ve tenkitleri yapılır. Tabii ilimler ve ilâhiyat bahisleri konusunda Arthur Stanley Eddington, James Hopwood Jeans, Albert Einstein, Cressy Morrison gibi pozitif bilimlerde meşhur olan âlimlerin Allah'ın varlığına dair görüşleri açıklanır.

Sonuçta ise tevhid akîdesinin inançların en üstünü, insanın akıl ve fıtratına en uygunu olduğu, aklın iman konusunda büyük role sahip bulunmakla birlikte temel unsur teşkil etmediği, hissin, şuurun ve apaçık hakikatlerin de akıl gibi imanda etkili olduğu belirtilir.

Akkād eserinde, dinleri ve felsefî cereyanları çok iyi bilen bir düşünür olarak bunların inanç konusundaki görüşlerini tenkit ve tahlile tâbi tutabilmiştir. Bu yönüyle kitap, ilim-felsefe-akîde arasındaki ilişkileri inceleyen ve Allah'ın varlığını ispat etmek için kaleme alınan yeni ilm-i kelâm devrine ait bir eser mahiyetindedir. İlk defa 1947 yılında Kahire'de yayımlanan eserin birkaç baskısı yapılmıştır. Eser ayrıca "Mevsûatü Abbâs Mahmûd el-Akkād" adlı külliyatın I. cildi (15-316) içinde neşredilmiştir (Beyrut 1970).

BİBLİYOGRAFYA :

Akkād, *Allāh*, Kahire 1947; "ʿAkkād, ʿAbbâs Mahmûd", *Mv.A*, II, 1229; *el-Ḳāmûsü'l-İslâmî*, V. 425.



Ahmet Saim Kılavuz

ALLAHÂBÂD

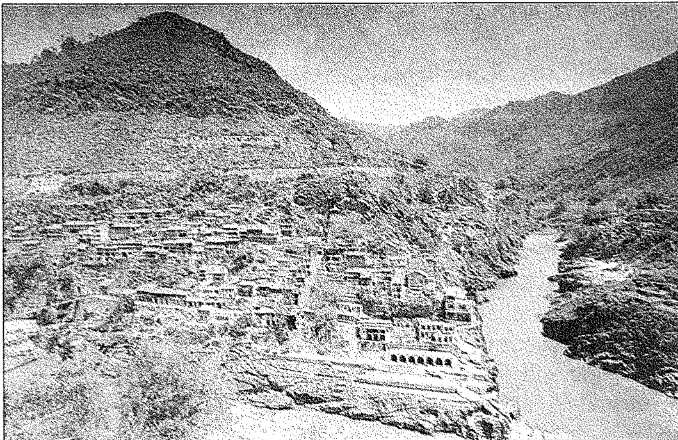
(الله آباد)

Hindistan'ın Utar Pradeş eyaletinde, aynı adı taşıyan yönetim bölgesinin idare merkezi.

Ganj ve Yamuna nehirlerinin birleştiği yerde, Kalküta'yı Delhi ve Amritsar'a bağlayan ana yol üzerindedir. Delhi-Kalküta demiryolu Bombay'dan gelen demiryolu ile burada kesişir.

Efsaneye göre şehir milâttan önce 1000 yıllarında, muhtemelen Pencap'ta Balhi taraflarından gelen İda adlı bir kral tarafından kurulmuştur. Eski Hintliler buraya Prayaga (kurban yeri) veya Pratişsana (tutunacak yer) derlerdi. Budistler her on iki yılda bir, aralık-ocak veya ocak-şubat arasında ayın ilk göründüğü gece iki nehrin birleştiği yerde yıkanmaktadırlar. Buna bağlı bir inanış ve âdetin Ârîler'in Hindistan'ı istilâsından önce de yerliler arasında var olduğu bilinmektedir. Şehrin milâttan sonra X-XVI. yüzyıllar arasındaki tarihi hakkında yeterli bilgi yoktur.

Allahâbâd'ın esas gelişmesi, Ekber Şah'ın (1556-1605) stratejik öneminden dolayı şehirde sarp bir hisar yaptırması ve buraya İlâhâbâs adını vermesiyle başlamıştır. Zamanla, şehrin adı İlâhâbâd ve Allahâbâd halini almıştır. Şehir 1736-



Allahâbâd şehrinden bir görünüş - Hindistan

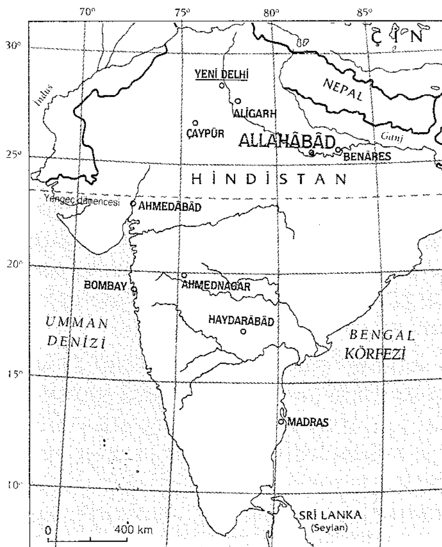
Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

1739 yılları arasında güneydeki Maratalar'ca yağmalanmış, uzun yıllar Udh ve Ferruhâbâd Navabları arasında el değiştirdikten sonra 1801'de Udh Navabları tarafından İngilizler'e terkedilmiştir. 1857'de İngilizler'e karşı yapılan ayaklanmada Allahâbâd büyük bir katliama sahne olmuştur. Şehir 1947'den önce Hindistan Millî Hareketi'nin merkezi ve Nehru ailesinin yurdu, 1901'den 1949'a kadar da bulunduğu eyaletin başşehri idi.

Allahâbâd'da pek çok müslüman âlim, edip ve mutasavvıf yetişmiştir. Bunlardan Şeyh Muhammed Efzal İlâhâbâdî (ö. 1713) ve Mevlânâ Gayrüddin Muhammed İlâhâbâdî (ö. 1827) sayılabilir. 1887'de kurulan Allahâbâd Üniversitesi temel öğretim birimleri ve birçok enstitüleriyle 10.000 civarında öğrenciye hizmet etmektedir. Şehir genelde bir eğitim, idare ve hukuk merkezidir.

Allahâbâd mimari ve eski eserler bakımından pek zengin sayılmaz. Ekber'in yaptırdığı hisardan pek az kalıntı bulunmaktadır. Yaklaşık milâttan önce 247'de ölen İmparator Asuka'nın yaptırdığı 10 m. yüksekliğindeki kitâbeli sütunda daha sonraki birçok hükümdarın da kitâbeleri yer almaktadır. Halen mevcut, fakat artık iyice harap olmuş Huldâbâd Sarayı'nın kuzeyine doğru uzanan ve İran-Timur bahçe geleneğine göre inşa edilmiş olan Hüsrev Bağ adlı bahçede annesi, kız kardeşi ve kimliği bilinmeyen dördüncü bir kişinin türbesiyle birlikte Cihangir'in oğlu Hüsrev'in türbeleri bulunmaktadır. Bu dört türbe Ortaçağ Hindistan mimarisinin başlıca örneklerindendir. Hükümet binası, Anglikan ve Romen katedralleri, Cuma Camii, İngiliz genel valisi hâtırasına XIX. yüzyılda yapılmış olan Mayo Hall adlı bina ile müze şehrin belli başlı yapıları arasındadır. Bugünkü şehir esas itibariyle demiryolu tarafından ikiye bölünmüştür. Kuzeye doğru askerî iskân bölgesi ile iş ve idare merkezi, güneye doğru ise şehrin esas yerleşim alanları uzanır.

Allahâbâd



Daha çok bir pamuk ve şeker merkezi olan Allahâbâd'da 1958'den beri bilhassa Yamuna'nın güneyinde bir sanayileşme görülmektedir. Şehirde demir kütüğü ve gıda ürünleri üretimi ile konservecilik yapılmaktadır. Nüfusu 1981'de % 30'u müslüman olmak üzere yaklaşık 616.051 kişi idi.

BİBLİYOGRAFYA :

J. B. Tavernier, *Travels in India,* Lahor 1976, I, 116; R. Nath, *History of Mughal Architecture,* New Delhi 1985, II, 276-277; S. Israel — B. Grewal, *India,* Singapore 1985, s. 112; "Allahabâd", *EAm.,* I, 586; "Allahâbâd", *İA,* I, 375; Nurul Hasan, "Allāhābād", *EI²* (İng.), I, 417-418; Mohammed Naseer Khan, "Allahabad", *EBr.,* I, 640; W. Crooke, "Allâhâbâd", *ERE,* I, 327; Z. A. Desai, "Allahabad", *EIr.,* I, 889-890.

 KUDRET BÜYÜKCOŞKUN

ALLAHSIZLIK

(bk. İLHÂD).

ALLAHÜEKBER

(bk. TEKBİR).

ALLAHÜMME

(اللهم)

"Allahım!" mânasına gelen Arapça bir dua sözü.

Hem Câhiliye döneminde hem de İslâmî devirde kullanılan bu duaya başlama sözünün aslı "yâ Allah" olup çok kullanıldığı için nida harfi olan "yâ" hazfedilmiş, buna karşılık kelimenin sonuna şeddeli bir "mim" getirilmiştir. Bu sözün kısaltılarak kullanılan "lâhümme" şekline de rastlanır. Kur'ân-ı Kerîm'de (bk. Âl-i İmrân 3/26; el-Mâide 5/114; el-Enfâl 8/32; Yûnus 10/10; ez-Zümer 39/46) ve hadislerde de (bk. Wensinck, *Mu'cem,* "Allāhümme" md.) geçen bu kelime genellikle üç şekilde kullanılır. Bunlardan en yaygın olanı, dua esnasında kulun Allah'a yakarışını ifade etmek üzere "Allahım!" anlamında nida maksadıyla kullanılanıdır. Bir soruya verilen cevabın doğruluğu konusunda muhatabı ikna etmek ve buna Allah'ı şahit tuttuğunu göstermek için pekiştirme edatı olarak "allahümme neam" veya "allahümme lâ" şeklinde söylendiği gibi, bir şeyin pek nâdir meydana geldiğini belirtmek için istisna edatı olan "illâ" ile "allahümme illâ..." tarzında da kullanılır.

Her ne kadar F. Buhl, ilk defa Ümeyye b. Ebü's-Salt tarafından muahedelerin başında kullanıldığı rivayet edilen (bk. Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, III, 187) "Bismikellahümme" tabirinin yerine, Hz. Peygamber'in Câhiliye döneminden kalmış bir söz olması dolayısıyla başka tabirler koyduğunu iddia etmişse de (bk. *İA,* I, 375) bu iddia yanlıştır. Çünkü Hz. Peygamber sırf Câhiliye geleneğine karşı çıkmak düşüncesiyle bunu terketmiş değildir. Bu tabirin yerine "Bismillâhirrahmânirrahîm" cümlesini kullanmasının asıl sebebi, Kur'ân-ı Kerîm sûrelerinin bu cümle ile başlamasıdır. Bunun için Kur'ân-ı Kerîm kıraatine besmeleden başka bir sözle başlamaya izin verilmemiş, ayrıca müslümanların her hayırlı işe besmele ile başlamaları tavsiye edilmiştir. Fakat bu husus, "Bismikellahümme" tabirinin nâdiren de olsa kullanılmasının menedildiğine delil teşkil etmez. Nitekim Hz. Peygamber Kureyş ile yaptığı Hudeybiye Antlaşması'na, "Bismillâhirrahmânirrahîm" diye başlanmasını Kureyş temsilcisinin kabul etmemesi üzerine "Bismikellahümme" sözünün yazılmasını emretmiştir (bk. İbn Hişâm, III, 317).

İbrânîce'de de buna benzer bir terkip bulunmaktadır. Yahudiler Allah'a şirk koşup birçok ilâha taptıkları dönemde bu kelimeyi, taptıkları ilâhları toptan ifade etmek üzere çoğul olarak kullanıyor ve "elohîm" diyorlardı. Elohîm kelimesini Hz. Mûsâ'dan sonra da Allah hakkında kullanmaya devam ettiler.

BİBLİYOGRAFYA :

Lisânü'l-'Arab, "elh" md.; Wensinck, *Mu'cem,* "Allāhümme" md.; İbn Hişâm, *es-Sîre,* III, 317; Taberî, *Târîḫ* (Ebü'l-Fazl), III, 124; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Eġānî,* Kahire 1927, III, 187; Aynî, *'Umdetü'l-ḳārî,* Kahire 1392/1972, I, 396; Şevkânî, *Fetḥu'l-ḳadîr,* Kahire 1383/1964, I, 329; Muhammed Altuncî, *Mu'cemü'l-edevâti'n-naḥviyye,* Dımaşk 1979, s. 21; F. Buhl, "Allâhümme", *İA,* I, 375-376; a.mlf., "Allāhümme", *DMİ,* II, 592; a.mlf., "Allāhumma", *EI²* (İng.), I, 418; Ferid Vecdî, *DM,* I, 481; *UDMİ,* III, 187-188.

 FUAT GÜNEL

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

ALLÂL el-FÂSÎ

(علال الفاسي)

Muhammed Allâl el-Fâsî
(1910-1974)

Faslı devlet ve fikir adamı.

Fas'ta doğdu. Tahsilini Karaviyyin Üniversitesi'nde tamamladı. Aynı üniversitede ve üniversite sonrası İslâmî eğitim veren Rabat'taki Dârülhadîsi'l-haseniyye'de görev yaptı. Selefiyye hareketi içinde yer aldı ve Fransız sömürge yönetimine karşı baş gösteren siyasî mücadelelere katıldı. Bu faaliyetlerinden dolayı bir süre Tâzâ'da göz hapsinde tutuldu; 1931 yılında serbest bırakıldı. Diğer genç Faslı milliyetçilerle birlikte 1934'te Kütletü'l-ameli'l-vatanî'yi kurdu. Liderler arasındaki görüş ayrılıkları üzerine bu teşkilât 1937 yılında, Allâl el-Fâsî'nin önderlik ettiği el-Hizbü'l-vatanî ve Vezzânî'nin başında bulunduğu el-Hareketü'l-kavmiyye adlarıyla ikiye bölündü. Sömürge yönetimine karşı sürdürülen faaliyetler ve ortaya çıkan gelişmeler üzerine liderlerin birçoğu tutuklanarak hapse atıldı veya sürgüne gönderildi. Allâl el-Fâsî de 1937-1946 yılları arasında Gabon'da sürgünde yaşadı. Fas'taki arkadaşları tarafından 1943'te kurulan İstiklâl Partisi'nin (Hizbü'l-istiklâl) liderliğine getirildi ve 1946 yılında Gabon dönüşü fiilen partinin başına geçti. Ancak 1947'de Kahire'ye kaçmak zorunda kaldı ve orada kurduğu Mektebü'l-Mağribi'l-Arabî adlı merkezden İspanyol ve Fransızlar'a karşı geliştirilen direniş ve bağımsızlık hareketlerini yönlendirdi. Kuzey Afrika bağımsızlık hareketleri liderlerinden Abdülkerîm el-Hattâbî başkanlığında Kahire'de kurulan Kuzey Afrika Kurtuluş Komitesi'nin (Lecnetü tahrîri'l-Mağribi'l-Arabî) genel sekreterliğine getirildi (1955). Fas'ın 1956'da bağımsızlığını kazanması üzerine ülkesine döndü ve Rabat'ta İmam V. Muhammed Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nde öğretim görevine başladı. Bir süre yalnız parti çalışmaları ve neşir faaliyetiyle meşgul olarak hükümette görev almaktan uzak durdu. 1957'de çıkarmaya başladığı haftalık *Le Sahara Marocain* gazetesinin yayımını sürdürdü; 1962'de de aylık *el-Beyyine* dergisini çıkardı. Bu yayın organlarında, savunduğu Arap birliği ve panislâmizm hareketi hakkındaki görüşlerini ortaya koydu. 1960'ta tekrar İstiklâl Partisi liderliğine getirildi. 1961'de kurulan hükümette vakıflar ve dinî işlerle görevli devlet bakanı oldu. On sekiz ay bu görevde kaldıktan sonra partili diğer iki bakanla birlikte hükümetten ayrıldı (1963). Siyasî ve kültürel faaliyetlerle dolu hareketli bir ömür geçiren Allâl el-Fâsî, bir davet üzerine gittiği Romanya'da devlet başkanı ile Filistin ve Batı Sahra meseleleriyle ilgili olarak yaptığı görüşme sırasında öldü (13 Mayıs 1974).

Eserleri. 1. *Maķāṣıdü'ş-şerî ͑ati'l-İslâmiyye ve mekârimuhâ.* Hukuk Fakültesi'nde verdiği derslerin kitap haline getirilmiş şeklidir. Eser Kazablanka'da (Dârülbeyzâ, ts.) neşredilmiştir. **2.** *Difâ ͑ ͑ani'ş-şerî ͑a.* Bu eser de Hukuk Fakültesi'nde verdiği derslerden oluşmaktadır. **3.** *el-Ḥimâye fî Merrâküş mine'l-vicheti't-târîḫiyye ve'l-ķānûniyye.* Fransız ve İspanyollar'ın Fas'taki himaye rejimlerini eleştirmektedir. **4.** *Ḥimâyetü İspanya mine'l-vicheti't-târîḫiyye ve'l-ķānûniyye* (Kahire 1947). Himaye rejimlerini eleştirdiği bir başka eseridir. **5.** *el-Mağribü'l- ͑Arabî mine'l-ḥarbi'l- ͑âlemiyyeti'l-ûlâ ile'l-yevm* (1955). Tarihî olaylardan bahseden eserde I. Dünya Savaşı'nda Mağrib'in içinde bulunduğu durum incelenmektedir. **6.** *el-Ḥarekâtü'l-istiķlâliyye fi'l-Mağribi'l- ͑Arabî* (Kahire 1948, 1956). Fas'taki Arap milliyetçilik hareketini anlatmaktadır. **7.** *Nehcü'l-istiķlâliyye.* Konusu bir önceki eserle aynıdır. **8.** *Ḥadîsü'l-Mağrib fi'l-Meşrıķ* (1956). Çeşitli Arap ülkelerinde verdiği konferanslardan meydana gelen bu eser Allâl el-Fâsî'nin politik görüşlerini ihtiva etmektedir. **9.** *Nidâ ͗ü'l-Ķāhire* (1959). Müellifin politik görüşlerini ihtiva eden bir başka önemli eseridir. **10.** *en-Naķdü'z-ẕâtî* (Kahire 1952). Bu eserinde, Arap milliyetçilik hareketinin esasları ve sonuçları üzerinde durarak modern dünyada gerçek Arap kimliğini kaybetmeden yükselebilmenin yollarını göstermekte ve otokritik yapmaktadır. Böylece, mücadelesinde XX. yüzyılın modernist İslâmcı fikirlerini oluşturan (Muhammed Abduh ve Reşîd Rızâ gibi) liderlerin yolunda gittiğini göstermektedir. Eser Çince'ye ve kısmen Fransızca'ya da tercüme edilmiştir.

Allâl el-Fâsî'nin ayrıca İslâm âlemindeki maddî ve mânevî kalkınma ile ilgili şu eserleri vardır: *͑Aķīde ve cihâd; Ma ͑reketü'l-yevm ve'l-ġad; Mühimmetü ͑ulemâ ͗i'l-İslâm; Difâ ͑an ͑an vaḥdeti'l-bilâd.* Aynı zamanda şair olan Allâl el-Fâsî'nin bazı şiirleri Abdülalî el-Vedgîrî tarafından *Dîvânü ͑Allâl el-Fâsî* adıyla neşredilmiştir (Rabat 1984).

BİBLİYOGRAFYA :

Dîvânü ͑Allâl el-Fâsî (nşr. Abdülalî el-Vedgîrî), Rabat 1984, c. I; Muhammed el-Alemî, *͑Allâl el-Fâsî,* Rabat 1980; Anouar Abdel-Malek, *Anthologie de la littérature arabe contemporaine,* Paris 1965, II, 190-196; Ebû Bekir el-Kādirî, *Ricâlün ͑areftühüm fi'l-Mağrib ve'l-Meşrıķ,* Dârülbeyzâ 1403/1983, s. 59-120; *el-Mevsû ͑atü'l-ḥarekiyye* (nşr. Müessesetü'l-Buhûs ve'l-meşârîu'l-İslâmiyye), Amman 1403/1983, I, 186; Hasan el-Verâgılî, *el-Mażmûnü'l-İslâmî fî şi ͑ri ͑Allâl el-Fâsî,* Rabat 1405/1985; *Oriente Moderno,* sy. XVII, Roma 1937, s. 595; XIX (1939), s. 429-430; XXXII (1952), s. 1-31; U. Rizzitano, "͑Allāl al-Fāsī", *EI*[2] *Suppl.* (İng.), s. 63-64.

 MUSTAFA L. BİLGE

ALLÂM

(bk. ALÎM).

ALLÂME el-HİLLÎ

(bk. HİLLÎ, İbnü'l-Mutahhar).

ALLÂMEK el-BOSNEVÎ

(bk. BOSNEVÎ).

ALLÂMÎ, Ebü'l-Fazl

(bk. EBÜ'l-FAZL el-ALLÂMÎ).

ALLÂMÎ, Sâdullah Han

(bk. SÂDULLAH HAN).

ALLÂN el-VERRÂK

(علان الوراق)

Allân b. el-Hasen el-Verrâk eş-Şuûbî
(ö. 218/833'ten sonra)

Arap kabileleri hakkında kaleme aldığı eserleriyle tanınan tarihçi.

İran asıllıdır. Bermekîler'e yakınlığı ile tanınan Allân, Hizânetülhikme'de Hârûnürreşîd'e, Beytülhikme'de Me'mûn'a ve Bermekîler'e kâtiplik yaptı. Hârûnürreşîd'in oğulları Emîn ile Me'mûn arasındaki iktidar mücadelesinde Me'mûn'u destekledi. Me'mûn'un ölümünden sonra hayatının sonuna kadar Bağdat'ta Bâbüşşâm yakınında bir yerde kitap istinsah ederek geçimini sağladı.

İstinsah ettiği kitaplar ve Abbâsî ileri gelenleriyle olan münasebetleri sayesinde bazı Arap kabilelerini yakından tanıma imkânı buldu. Buna dayanarak **mesâlib** (kabilelerin kötü ve noksan yönleri) ile **münâferât** (üstün yönleri) konularında bazı kitaplar kaleme aldı. *Kitâbü'l-Meydân*

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

fi'l-meşâlib adlı eserinde İbnü'l-Kelbî'nin *Cemheretü'l-ensâb*'ındaki sıraya bağlı kalarak Benî Hâşim'den Yemen kabilelerine kadar bütün Arap kabilelerini ele aldı, onların kötü ve sevilmeyen taraflarını ortaya koydu. Ayrıca acemleri (Arap olmayanlar) Araplar'a tercih etti. Allân'ın *el-Ḥilye* (İbnü'n-Nedîm'e göre *el-Ḥalbe*) adlı ancak bir kısmını tamamlayabildiği bir kitap daha kaleme aldığı rivayet edilirse de İbnü'n-Nedîm ve Yâkūt el-Hamevî onun bu eserini bulamadıklarını belirtirler. Kaynaklarda Allân'ın ayrıca, bazı Arap kabilerinin faziletlerine ve neseplerine dair *Kitâbü Feżâʾili Kinâne, Kitâbü Nesebi'n-Nemr b. Ḳāsıṭ, Kitâbü Nesebi Taġlib b. Vâʾil, Kitâbü Feżâʾili Rebîʿa* ve *Kitâbü'l-Münâfere* adlarıyla beş risâle daha kaleme aldığı kaydedilmişse de bunlar da günümüze ulaşmamıştır. Aynı zamanda şair olan Allân, **Şuûbiyye*** hareketini destekleyerek Araplar'ı yeren, buna karşılık acemlerle Me'mûn'u öven bazı şiirler yazmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, Kahire 1348, s. 159-160; Yâkūt, *Muʿcemü'l-üdebâʾ*, XII, 191-196; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, IV, 187; *Hediyyetü'l-ʿârifîn*, I, 666; Brockelmann, *GAL*, I, 146; Sezgin, *GAS*, I, 271; II, 61; Kehhâle, *Muʿcemü'l-müʾellifîn*, VI, 293-294.



MUSTAFA FAYDA

ALLOM, Thomas

(1804-1872)

XIX. yüzyılda İstanbul ile diğer bazı şehir ve kasabaların resimlerini yapan bir İngiliz mimar ve ressam.

13 Şubat 1804'te Londra'da dünyaya geldi. Önceleri manzara ressamı olarak çalışmalar yaptı; İngiltere, Fransa ve Osmanlı ülkelerinde resimler çizdi. Fransa'da bulunduğu sırada Kral Louis Philippe'in Dreux'deki şatosunun manzaralarını yaptı; mimar olarak da Highburg'ta İsâ (1850), Nottinghill'de Saint Peter (1856) kiliselerini inşa etti. 1827-1871 yılları arasında Royal Academy'de projelerini teşhir eden Allom, aynı zamanda İngiliz Mimarlar Enstitüsü'nün (Institute of British Architects) kurucularından biridir. 21 Ağustos 1872'de Barnes'de öldü.

Thomas Allom'un XIX. yüzyıl'da Süleymaniye Camii dış avlusunu gösteren bir gravürü (*Constantinople and the Scenery of the Seven Churches of Asia Minor*, London 1840, I, 7)

Allom'un İngiltere, Fransa, Belçika gibi Avrupa ülkelerinin dışında Çin'e dair resimleri de vardır. XIX. yüzyılda Osmanlı Devleti'nin bazı yerlerini dolaşan ve bu arada İstanbul'da uzunca bir süre kalan ressam pek çok desen yapmış ve bunlar çelik gravür olarak ünlü İngiliz hakkâkları tarafından işlenip İstanbul'da İngiliz elçiliği rahibi Robert Walsh'ın kaleme aldığı açıklamalı bir metinle birlikte *Constantinople and the Scenery of The Seven Churches of Asia Minor* (İstanbul ve Küçük Asya'nın yedi kilisesinden manzaralar) adıyla iki cilt halinde Londra'da yayımlanmıştır (1838). Aynı gravürler L. Galibert ile C. Pellé'nin hazırladıkları açıklama metniyle üç cilt halinde *Constantinople ancienne et moderne, comprenant aussi les Sept Eglises de l'Asie Mineure* adı altında Paris'te neşredilmiş, metinlerde farklar olmakla beraber resimler aynı klişeler kullanılarak basılmıştır. Bu kitaplardaki resimler arasında Allom'un İstanbul'dan başka Bursa, Manisa, Bergama, Efes, Pamukkale ve Güzelhisar'la ilgili gravürleri de yer alır.

Allom gördüklerini en güzel, en canlı şekilleriyle ve ayrıntılarına önem vererek tasvir etmeye çalışan bir sanatkârdır. Bazı gravürleri arasındaki işleniş ve üslûp farkı, ressamın yerinde çizdiği orijinal resimlerin, bu yerleri hiç görmemiş ve şaşılacak derecede çok sayıda hakkâk tarafından işlenmesinden dolayı olmalıdır. Kitabın içindeki resimlerin hepsi Allom'un değildir; bunlardan tamamen uydurma olduğu hissini veren Silivri Kalesi gravürü F. Hervé adlı bir ressama aittir. Aynı şekilde Rumeli ve bilhassa Arnavutluk'u tasvir eden gravürler de başka ressamlarındır. Fotoğrafın henüz bulunmadığı bir dönemde, Osmanlı Devleti'nin başşehri İstanbul'u ve buradaki hayatı zarif bir üslûpla Batı'ya tanıtan Allom'un gravürlerinin birçoğu bugün birer belge niteliğindedir.

BİBLİYOGRAFYA :

The Art Journal, sy. 300, 1872; Thieme-Becker, "Allom, Thomas", *Künstlerlexikon*, I, 1907, s. 319; R. Ekrem Koçu, "Allom, Thomas", *İst. A*, II, 725-727.

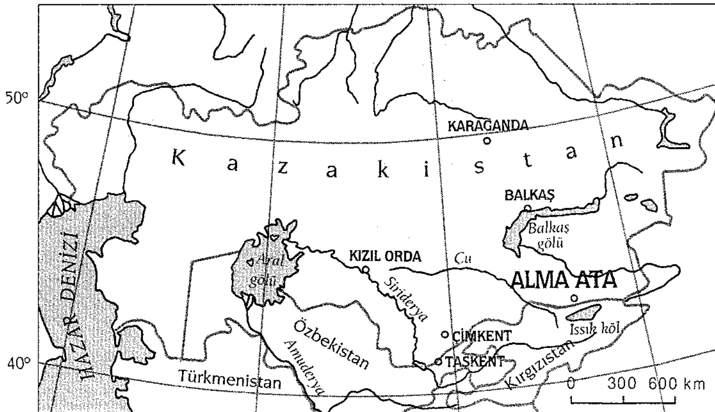


SEMAVİ EYİCE

ALMA ATA

Kazak Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti'nin başşehri ve Alma Ata eyaletinin idare merkezi.

Kazakça'da Almatı diye söylenen Alma Ata, Aladağ dizisinin kuzey eteklerinde, 650-950 m. yükseklikte kurulmuş olup nüfusu 1.068.000'dir (1985). Şimdiki yerleşim merkezi, Almatı denilen eski Kazak yerleşim yeri üzerinde bulunmaktadır. 1854'te Verniy adıyla bir Rus



Alma Ata

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. -- Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

askerî kalesi olarak inşa edildi. 1867'de bölgede yeniden teşekkül eden Semireh askerî bölgesinin idare merkezi oldu. 1908'lerde Alma Ata'yı gezen Kazanlı Abdürreşid İbrâhim buranın Yedi Su vilâyetinin merkezi olduğunu, halkının tamamının müslümanlardan oluştuğunu yazmakta ve Slavlar'ı buraya yerleşmeye zorlayan Rusya'nın bölgede yaşayan göçebe Kazaklar'a da yerleşik hayata geçmeleri için baskı yaptığını belirtmektedir. 1917'ye kadar devam eden iç savaşlar sırasında da eski statüsünü korudu. 1927'de resmen Alma Ata adını alan şehir, Mayıs 1929'da Kazakistan'ın başşehri oldu.

1887 ve 1911'deki depremlerde büyük ölçüde hasar gören Alma Ata sonradan modern bir şekilde yeniden inşa edilmiş, 1930'da Türkistan-Sibirya demiryolunun bir istasyonu olduktan sonra endüstri merkezi haline gelmiştir. Aynı zamanda Kazakistan'ın kültür merkezi durumundaki Alma Ata'da 1934'te Kirov Devlet Üniversitesi, 1945'te Kazak İlimler Akademisi kurulmuştur. Kültür kurumları arasında, 2.600.000 kitap ihtiva eden Puşkin Devlet Kütüphanesi ile 145 ihtisas kütüphanesi ve altı müze bulunmaktadır. Aynı adı taşıyan Alma Ata eyaleti ise 10 Mart 1932'de Kazak Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti'ne bağlı olarak kurulmuş olup yüzölçümü 104.700 km², nüfusu ise 1982'de 1.866.000 idi. Müslümanlar bu nüfusun yaklaşık % 50'sini teşkil etmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

I. Pronchenkov, *Alma-Ata* (Stolitsa Sovetskogo Kazakhstana), Alma-Ata 1955; O. R. Nazarevski, *Alma-Ata: Ekonomiko-geograficheskii ocerk*, Moskova 1961; E. Duisenov, *Alma-Ata* (Stolitsa Kazakhstana), Alma-Ata 1968; Abdürreşid İbrahim, *Âlem-i İslâm ve Japonya'da İntişâr-ı İslâmiyyet*, İstanbul 1328-31, s. 29-32; "Müslim riot in Alma Ata: «Kazakhstan for Kazakhs»", *Arabia*, VI/66, London 1987, s. 13-15; N. T. Ivanova, "Alma-Ata", *GSE*, I, 284 vd.; *Özbek Sovyet Entsiklopediyası*, Taşkent 1976, VIII, 216-217; G. E. Wheeler, "Alma Ata", *EI²* (İng.), I, 418.

 MUSTAFA L. BİLGE

ALMALIĞ

Türkistan'da bugünkü Kulca'nın kuzeybatısında bulunan tarihî bir şehir.

Tarihî kaynaklarda Almalık olarak da geçen şehir XIII. yüzyıl başlarından itibaren bilinmektedir. Araştırmacıların çoğu, şehrin Cungar Aladağ silsilesinin güney eteklerinde, karlı zirvelerden inen Korguz çağlayanının İla ırmağına karıştığı Mezâr adını taşıyan harabelerde bulunduğunu ve adını da Cungar Aladağ'da, çam ve ak kayınlar arasında biten yabani elma ağaçlarından aldığını kabul ederler. Surlarla çevrili müstahkem bir şehir olan Almalığ, XIII. yüzyıl başlarında Hâkānî Türk (Karahanlı) sülâlesine mensup olduğu belirtilen ve Almalığ'ın kuzeyindeki Karluk ilini idare eden Muhammed Arslan Han'a bağlı idi. Bir ara Bozar adlı bir Karluk Türk beyinin idaresine geçen Almalığ daha sonra Moğol devletinin sınırlarına dahil edilmiş, 1227'de Cengiz'in ölümü üzerine oğulları ülkeyi paylaşırken Almalığ ikinci oğlu Çağatay'a ve sülâlesine verilmiştir. Almalığ böylece Çağatay soyunun ikinci başşehri oldu. Moğol devrinde çeşitli başşehirler arasında yeni açılan yol Almalığ'dan da geçiyordu. Etil ırmağının denize karıştığı yerde bulunan Altın Orda başşehrinden ve Yakındoğu'daki İlhanlı merkezlerinden Uygur iline gidip gelen müslüman, hıristiyan, Çinli tüccar ve yolcular Almalığ'da konaklıyorlardı. Bunlardan biri olan Anadolulu Bedreddîn-i Rûmî'nin coğrafyacı İbn Fazlullah el-Ömerî'ye verdiği bilgilerden, o tarihte Almalığ'ın çok gelişmiş, çevresinde kasabalar, köyler, bağlar, hatta ona bağlı başka şehirler teşekkül etmiş mâmur bir yerleşim merkezi olduğu anlaşılmaktadır.

Çağatay sülâlesinin başşehri olarak Almalığ, Türkistan'da "İslâm'ın kalbi"nde bulunmakta idi. Bu tabiri kullanan Cemâleddîn-i Karşî 628'de (1230-31) Almalığ'da doğmuş bir tarihçi idi ve Kâsân'dan (Fergana) Almalığ'a gelen âlim Zâhirüddin Eşref b. Necîb'in (ö. 659/1261) yanında Kur'ân-ı Kerîm'i tercüme etmeye başlamıştı. Bu kayıt, Hâkānî devrinden beri bilinen satır arası Türkçe tercümeli mushafların bazılarının Almalığ'da yazıldığına işaret etmektedir. Gerek Almalığ'da doğmuş, gerekse bu merkeze yerleşmiş nice "takî, nakî" ulemâ adı, Karşî'nin eserinde geçmektedir. Almalığ'ın Türkistan'ın İslâmî merkezi olması, Çağatay soyunun ihtidasına yol açmış görünmektedir. Müslüman Çağatay oğullarından Tuğluk Temür'ün (ö. 760/1359) mezarı Almalığ âbideleri arasındadır. Burkan dinî tesirleri altında karışık mahiyetteki bir tarikat olan Kalenderiyye'nin faaliyetleri yanında Almalığ'da Nestûrî piskoposluğu da vardı. Moğol beylerinin kendi aralarındaki savaşlar ve Timurlenk'in Doğu Türkistan'ı ele geçirmesiyle sonuçlanan savaşlarda çarpışmaların merkezi olan Almalığ, zamanla tamamen harap olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlikü'l-ebṣâr* (nşr. Fr. Taeschner), Wiesbaden 1968, s. 8, 13, 48; Haydar Duğlat, *Târîḫ-i Reşîdî* (trc. E. D. Ross), London 1895, s. 236; W. Barthold, *Turkestan v epoxu Mongol'skago Turkestan, Teksti* (Metinler), Petrograd 1898, s. 35-36, 107, 140, 142, 144; E. Bretschneider, *Mediaeval Researches from Eastern Asiatic Sources*, London 1969, I, 17; P. Kokovtzov, "Xristiansko - siriykskıe nadgrobnıe nadpisi iz Almalika", *Zapiski Vostochnago Otdyeleniya Imperatorskago Russkago Arkheologicheskago obshchestva*, XVI, Petrograd 1906; N. Pantusov, "Gorod Almalık", *Kaufmanskiy Sbornik*, Moskva 1910, s. 161 vd.; Emel Esin, "Muhammed Siyah-qalam and the Inner-Asian Turkish tradition", *Islamic Art*, I, New York 1983; a.mlf., "Mushaf Hattatlığı ve Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meâli Hakkında Türklerce Yapılan İlk Çalışmalara dair", *İTED*, VIII/1-4 (1984), s. 1-4; W. Barthold, "Kulca", *İA*, VI, 976-977; W. Barthold [B. Spuler — O. Pritsak], "Almaligh", *EI²* (İng.), I, 418-419.

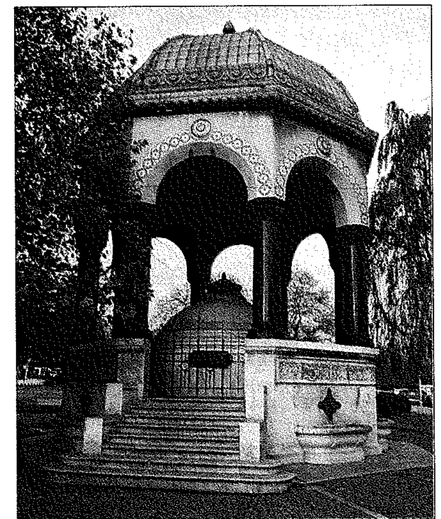
 EMEL ESİN

ALMAN ÇEŞMESİ

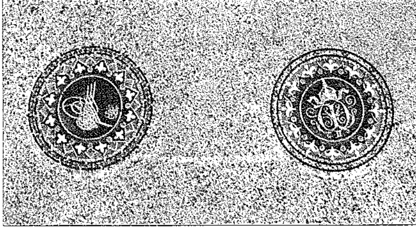
İstanbul'da Sultanahmet Meydanı'nda XIX. yüzyıla ait çeşme.

Alman İmparatoru Kaiser II. Wilhelm'in 19 Kasım 1898'de Osmanlı Sultanı II. Abdülhamid'i ikinci ziyaretinin hâtırası olarak Bizans'ın vaktiyle hipodromu olan

Alman Çeşmesi - Sultanahmet / İstanbul



Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.



Alman Çeşmesi'nin kubbesinde II. Abdülhamid'in tuğrası ile Alman İmparatoru Wilhelm'in markası

eski Atmeydanı'nda inşa ettirilmiştir. Mimarı M. Spitta'dır. Söylentilere göre çeşmenin bütün parçaları Almanya'da hazırlanmış, daha sonra İstanbul'a getirilerek burada birleştirilmiştir. Kubbeyi taşıyan kemerlerin iç tarafında Mehmed İzzet Efendi'nin sülüs hattıyla ziyaret yılını (1316) gösteren, Ahmed Muhtar Efendi'nin sekiz beyitlik manzum tarihi yer almaktadır. Çeşmenin açılış töreni 27 Ocak 1901'de yapılmıştır. Su haznesinin ortasında bulunan tunç bir levha üzerine kabartma harflerle Almanca olarak, çeşmenin Kaiser II. Wilhelm'in 1898 yılı sonbaharında Osmanlılar'ın hükümdarını ziyaretinin "şükran hâtırası" olarak yaptırıldığı ifade edilmektedir.

Alman Çeşmesi çok değerli malzeme ile zengin bir biçimde yapılmış olmakla beraber Türk çeşme mimarisine aykırı bir görünüşte, tamamen Neo-Bizans üslûbunda inşa edilmiştir. Sekizgen biçiminde olup sekiz yeşil sütunun taşıdığı sekiz kemerin üstüne bakır kaplı bir kubbe oturur. Batı tarafından mermer merdivenle çıkılan bir dehliz, ortadaki mermer haznenin etrafını dolanır. Mermer kaidenin her bir yüzünde tunç oymaları olan musluklarla suların aktığı geniş yalaklar bulunmaktadır. Kubbenin iç sathı altın mozaiklerle kaplanmış, burada ayrıca dört madalyon içine II. Abdülhamid'in tuğrası, diğer dördünün içlerinde taçlı "W" markası ile "II" sayısı yine mozaikle işlenmiştir. Kemerlerin dış kenarları ile hazne etrafındaki dehlizin döşemesinde de yine mozaik süsleme vardır.

Çok değişik üslûbuna rağmen İstanbul'un yoğun tarihî eserlerinin arasında Sultanahmet Meydanı'na ayrı bir renk katan Alman Çeşmesi, aynı zamanda yakın tarihin bir hâtırasını yaşatması bakımından da ilgi çekici bir anıttır.

BİBLİYOGRAFYA :

İbnülemin, *Son Hattatlar,* s. 163-167; C. Gurlitt, *Die Baukunst Konstantinopels,* Berlin 1909-12, I, 90; İ. H. Konyalı, "Alman Çeşmesi", *Tarih Hazinesi,* I/8, İstanbul 1951, s. 383-387; Reşat Ekrem Koçu, "Alman Çeşmesi", *İstA,* II, 727-728.



SEMAVİ EYİCE

ALMANYA

Orta Avrupa'da bugün doğu ve batı olmak üzere ikiye ayrılmış bulunan ülke.

6°-15° doğu boylamları ile 47°-55° kuzey enlemleri arasında yer alır; yüzölçümü 356.000 km²'dir. Kuzeyden Danimarka, doğudan Polonya ve Çekoslovakya, güneyden Avusturya ve İsviçre, batıdan da Fransa, Lüksemburg, Belçika ve Hollanda ile komşudur. II. Dünya Savaşı sonrasında Batı ve Doğu Almanya olarak ikiye bölünmüştür.

Almanya Federal Cumhuriyeti (Bundesrepublik Deutschland: BRD, Batı Almanya). 248.000 km² yüzölçümüne ve 60.852.000 nüfusa (1986) sahip olan on bir eyaletten kurulu bir federasyondur. Başşehri Bonn (nüfusu 285.100), önemli şehirleri Hamburg, Münih, Frankfurt, Köln, Düsseldorf, Essen, Dortmund, Stuttgart, Bremen, Hannover ve Duisburg'dur. Dünyanın endüstride en ileri gitmiş memleketlerinden biridir. Ülkede demir çelik, makine, otomotiv, metalurji ve ağır sanayi kolları çok gelişmiştir.

Alman Demokratik Cumhuriyeti (Deutsche Demokratische Republik: DDR, Doğu Almanya). 108.000 km² yüzölçümüne ve 16.640.000 nüfusa (1986) sahiptir. Başşehri Doğu Berlin (nüfusu 1.196.900),



önemli şehirleri Dresden, Leipzig, Magdeburg, Halle, Erfurt, Rostock, Jena, Chemnitz ve Zwickau'dur. Ülkenin güneyinde demir çelik, kimya, makine, motor ve optik kolları başta olmak üzere sanayi hızla gelişmektedir. Toprakların yarıdan çoğunda buğday, patates, şeker pancarı ve arpa tarımı yapılır. Tamamı Doğu Almanya sınırları içinde kalan Berlin şehri Doğu Berlin ve Batı Berlin adlarıyla ikiye ayrılmış durumdadır. 1 milyondan fazla nüfusa sahip olan Doğu Berlin Alman Demokratik Cumhuriyeti'ne, yaklaşık 2 milyon nüfusu bulunan Batı Berlin ise Almanya Federal Cumhuriyeti'ne aittir; ancak Batı Berlin İngiltere, Fransa ve Amerika Birleşik Devletleri'nin kontrolleri altındadır.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

1. Yüzey Şekilleri. Almanya yüzey şekilleri bakımından kuzeyden güneye doğru üç büyük bölgeye ayrılabilir.

Kuzey Almanya Ovası. Kuzey Avrupa ovalarının devamı niteliğindedir. Yükseltiler 180 metrenin üzerine çıkmaz. Bu ova dördüncü zaman buzulları tarafından taşınmış eski buzultaş tortularından ve kıyıda önlerine birikmiş kumlardan meydana gelmiştir. Weser, Elbe, Oder gibi akarsuların denize ulaştıkları ağız kesimlerinde haliçlere rastlanır. Eriyen buzulların sularını akıtmış olan nehirlerin yataklarında bugün birçok bataklık ve göl yer almaktadır.

Merkezî Yüksek Kütle. Batıda Ren vadisi ile doğuda Bohemya kütlesi arasında yer alır ve Orta Almanya'yı oluşturur. Genelde yüksekliği fazla olmayan ve Ren, Weser, Main nehirleri tarafından oldukça parçalanmış bulunan bir plato görünümündedir. Plato üzerinde Suab Jüraları, Frankoni Jüraları, Karaormanlar, Erzgebirge, Thüringerwald, Frankenwald gibi aşınıma uğramış, jeolojik geçmişleri nisbeten karmaşık olan dağ sıraları görülür.

Bavyera Yüksek Alanı. Yüksekliği 3000 metrenin altındaki Alp dağları ile onun kuzey eteğindeki ortalama yüksekliği 500 m. olan Bavyera yaylasından meydana gelir ve Avusturya-İsviçre sınırındaki Konstanz gölüne kadar Almanya'nın güney kesimini oluşturur. Bundan önceki iki tabii bölge Batı Almanya'da başlayıp Doğu Almanya'da da devam ettiği halde, güneydeki bu bölge sadece Batı Almanya sınırları içinde kalır. Zira Doğu Almanya bu kadar güneye inmemektedir. Genel olarak doğu-batı yönünde uzanan ve genç kıvrımlardan oluşan bu dağların en yüksek noktası, Almanya-Avusturya sınırı üzerinde bulunan Zugspitze'dir (2963 m.).

2. İklim ve Bitki Örtüsü. Almanya'nın iklimi deniz ve kara iklimleri arasında bir geçiş tipi teşkil eder. Kuzey kıyılarında ılık ve yağışlı bir iklim görülmesine karşılık iç kesimlerle güneyde az yağışlı, soğuk bir kara iklimi hüküm sürer ve bu iklim Doğu Almanya'da daha belirgin bir hale gelir; ancak kıyı ile iç kesimler arasındaki sıcaklık farkı pek fazla değildir. Güneydeki dağlık alanların yüksek kesimlerinde irtifa sebebiyle değişikliğe uğramış bir okyanus iklimi görülür. Yazların serin, kışların sisli ve çok karlı geçtiği bu bölgede zaman zaman donlara da rastlanır. Genel olarak Batı Almanya Doğu Almanya'ya göre daha ılıman bir iklime sahiptir.

Doğal bitki örtüsünü, çoğunlukla kışın yapraklarını döken ağaçların dökmeyenlerden daha fazla olduğu karışık ormanlar meydana getirir ve yükseldikçe yapraklarını dökmeyen ağaçların oranı artar. Alp dağlarında, orman katının üzerinde otlak ve çayırlara rastlanır. Kıyı kesimlerinde, tuzlu toprakları seven tuzcul bitki türü çoğunluktadır; nehir boylarında ise söğüt ve kızılağaçlar bulunur. Ülkedeki başlıca av hayvanları, ormanlarda yaşayan kızılgeyik ve karacanın yanı sıra sonradan buraya getirilen alageyik ile kuzeydeki ovalarda yaşayan tavşan ve yaban domuzudur.

3. Akarsular ve Göller. Almanya akarsularının hepsi ya kuzeydeki denizlere (Kuzey denizi ve Baltık) ya da doğuda Karadeniz'e ulaşmaktadır. Kuzeye yönelen ırmaklardan Ems, Wesel, Ren ve Elbe Kuzey denizine, Oder ise Baltık denizine dökülür. Başlangıç kısmı Almanya'da bulunan Tuna, Bavyera bölgesinin sularını Karadeniz'e taşır. Önemli akarsulardan olan Ren'in büyük kısmı Almanya topraklarında olduğu halde ağız kısmı Hollanda'dadır. Ren ve Tuna, kaynaklarını Alpler'den aldıkları için bu dağların kar ve buzullarıyla beslenirler; dolayısıyla buharlaşma mevsiminde dahi suları azalmaz ve bu yüzden de nehir ulaşımında önemli rol oynarlar. Kısa boylu akarsular ise yataklarında kış ve ilkbahar mevsimlerinde çok su bulunmasına rağmen yazın ve sonbaharda sularının çekilmesi sebebiyle ulaşımda Ren ve Tuna kadar önemli değildirler. Almanya'da güneydeki Konstanz gölü (Batı Almanya-İsviçre-Avusturya sınırında) dışında önemli göl yoktur; ancak turizm bakımından değer taşıyan küçük göllere her bölgede rastlanır.

4. Nüfus. 1986 yılı rakamlarına göre bölgede 77.492.000 nüfus (60.852.000'i Batı, 16.640.000'i Doğu Almanya'da) yaşamaktadır. Kilometrekareye 218 kişinin düştüğü Almanya'da (Batı'da 245, Doğu'da 154), nüfus yoğunluğu 500'ün üstünde olan fazla kalabalık alanlar da göze çarpar ve özellikle bunlardan ikisi dikkati çeker. Bu yüksek yoğunluktaki alanların biri batıda Ren vadisi boyunca Hollanda sınırından Karlsruhe'ye kadar uzanır; öteki kalabalık alan ise Ruhr havzasından başlayarak Hannover'e kadar uzanan kesif sanayi bölgesidir. Dünyanın en canlı sanayi bölgelerinden olan bu kesimde nüfus yoğunluğu yer yer 3000'i aşmakta, buna karşılık ülkenin doğu ve güneydoğusunda ise 100'ün altına düştüğü yerler de bulunmaktadır. Almanya'da nüfusun büyük çoğunluğu şehirlerde yaşar ve bu çoğunluğun Doğu Almanya'da bütün ülke nüfusunun dörtte üçünü, Batı Almanya'da ise beşte dördünü geçtiği görülür. Nüfusu 100.000'i aşan şehirlerin sayısının 100'den fazla olduğu Almanya'da yalnız Berlin (3.050.000), Hamburg (1.600.000) ve Münih'in (1.266.000) nüfusları 1 milyonun üzerindedir. Bunların dışında, altısı Batı Almanya'da (Köln, Essen, Frankfurt, Dortmund, Düsseldorf, Stuttgart) ve ikisi Doğu Almanya'da (Leipzig ve Dresden) olmak üzere sekiz şehrin nüfusları da 500.000 ile 1 milyon arasındadır. Hızlı şehirleşmenin en fazla görüldüğü yer, en önemli sanayi bölgesi olan Ren-Ruhr havzasıdır. Buradaki büyük ve orta büyüklükteki şehirler birleşerek (Köln-Düsseldorf-Duisburg-Essen-Gelsenkirchen-Bchum-Dortmund) nüfusu 10 milyonu bulan bir şehirler topluluğu meydana getirmiştir ve Batı Almanya nüfusunun altıda biri tek bir şehir görünümü almış olan bu megalopoliste yaşamaktadır.

5. Dil ve Din. Her iki Almanya'da da resmî dil Almanca'dır ve bu ülkelerde yaşayan yabancılar dışında bütün vatandaşlar Almanca konuşur. Din grupları bakımından Doğu ve Batı Almanya'nın durumu birbirine benzemez. Doğu Almanya'da birinci sırada Protestanlar (% 47), ikinci sırada herhangi bir kiliseye bağlı olmayanlarla öteki dinlerin mensupları (% 46), üçüncü sırada da çok az bir yekün tutan Katolikler (% 7) bulunur. Batı Almanya'da ise birinci sırayı yine Protestanlar (% 46.7), ikinci sırayı sa-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

yıları Protestanlar'a yakın olan Katolikler (% 44.6) ve üçüncü sırayı da müslümanlar alır. Müslümanların oranı % 2.9'dur ve bunun % 2.3 ünü Türkler oluşturur. Ülkede büyük gruplar dışında çok az miktarda da ateist (binde 9), Ortodoks (binde 6) ve Mûsevî (binde 1) yaşamaktadır.

6. Ekonomi. Avrupa'da tarımın en modern ve en ileri usullerle yapıldığı yer olmasına rağmen Almanya'da ekonomi büyük ölçüde sanayie ve dünya çapındaki ticaret faaliyetine dayanır. 1870 Fransa-Prusya Savaşı'ndan hemen önce ekonomisi büyük miktarda tarıma dayanan Almanya, I. Dünya Savaşı'nın yaklaştığı yıllarda Avrupa'nın en büyük sanayi gücü haline gelmişti. Bu hızlı gelişmenin başlıca sebeplerinden biri sanayinin temelinin kömüre dayandığı bir dönemde Almanya'da çok büyük bir kömür rezervinin bulunması ve kömür üretiminin büyük bir hızla artmasıydı. Bu sanayii besleyen kömür yataklarının başında Ruhr kömür havzası gelir. İlk işletme faaliyetlerinin XIII. yüzyılda başlamış olduğu bu havza sadece Almanya'nın değil bütün Avrupa'nın en büyük maden kömürü havzasıdır. Bu havzada üretilen kömür Ruhr sanayi bölgesinin ihtiyacını tamamıyla karşıladıktan başka ayrıca Ren nehri yolu ile Hollanda ve İsviçre'ye, Dortmund-Ems Kanalı ile Almanya'nın kıyılarındaki limanlara, demiryolları ile de Fransa ve Belçika'ya gönderilmektedir. Ruhr havzası Almanya'nın en büyük ve en yoğun sanayi bölgesidir. Çok çeşitli kuruluşların yer aldığı bölgede, başlıca merkezleri Ren ve Ruhr nehirleri çevresindeki Essen, Haggen, Mülheim, Dortmund, Gelsenkirchen, Solingen, Düsseldorf ve Duisburg olan ağır ve hafif metalürji, yine başlıca merkezleri Elberfeld (Wuppertal), Krefeld ve Solingen olan dokuma sanayii ve çeşitli merkezlere dağılmış bulunan kimya sanayii bölgede faaliyet gösteren başlıca sanayi kollarıdır. Bütün bu çeşitli sanayi, Ruhr havzasındaki maden kömürü sayesinde doğmuş ve gelişmiştir. Almanya'nın diğer maden kömürü havzaları Saksonya'dadır. Almanya maden kömürü dışında linyiti de bol olan bir bölgedir ve halen dünyanın en fazla linyit üretimi burada gerçekleştirilmektedir.

Almanya enerji kaynakları konusunda, maden kömürü ve linyit dışında petrol üretiminde de söz sahibidir ve Batı Avrupa'nın en büyük petrol üreticisi Batı Almanya'dır. Bu ülkenin başlıca petrol sahaları Elbe ile Weser arasında, Ems havzasında, Ems-Weser havzasında ve Elbe nehrinin kuzeyinde Hamburg civarında olmak üzere dört bölgede toplanmıştır. Elbe ile Weser arasında Hannover civarındaki petrol yatakları 1875 yılından beri işletilmektedir.

Ağır sanayinin temelini oluşturan demir cevheri Almanya'da bol değildir. İhtiyacın büyük bir bölümünü sağlayan Lorraine yataklarının I. Dünya Savaşı sonrasında Fransa'ya geçmesi ve II. Dünya Savaşı'ndan sonra da bu statünün devam etmesi ağır sanayi kolunu dışa bağımlı duruma getirmiştir. Halen Almanya'nın en önemli demir yatakları, aşağı Saksonya'da Braunschweig civarındaki Salzgitter'de ve Köln'ün güneydoğusunda toplanmış vaziyettedir. Demir cevheri üretimi eskiden 1 milyon ton civarında iken son yıllarda bu rakamın altına düşmüştür. Almanya'da çıkarılan öteki madenler arasında çinko, kurşun, mağnezyum ve potasyum önem taşımaktadır. Doğal kaynakların ve onların işlenmesine yardımcı olan enerji kaynaklarının bolluğu, ülkenin Ruhr sanayi bölgesi dışında kalan birçok yöresinde de çeşitli sanayi kollarının gelişmesine âmil olmuştur. Almanya, demir çelik ve otomotiv sanayiinden başka hassas optik aletler, fotograf makinesi ve fotograf malzemesi, yazı ve hesap makineleri, elektronik alet, kimya ve ilâç sanayii dallarında da dünya çapında söz sahibidir ve ayrıca bu sanayi çeşitliliğine dokuma, kâğıt, cam ve seramik sanayilerinin de muhtelif kolları katılmaktadır.

Ülke topraklarının yarıya yakın bir kısmını ekili alanların kapladığı ve çalışan nüfusun dörtte birinin tarımla uğraştığı Almanya'da tarım ürünlerinin ihtiyacı tam olarak karşılamadığı ve bir miktar gıda maddesinin ithal edildiği dikkati çeker. Ekim yapılan alanların yarıdan çoğunu tahıl tarlaları teşkil eder. Tahıl türleri arasında buğday, arpa, çavdar ve yulaf üretimi önemli yer tutar. Çavdar ve yulaf kuzeyde, buğday güneyde daha yaygındır. Almanlar'ın temel gıda maddeleri içinde önemli bir yeri olan patates ise her tarafta bol miktarda ekilir. Endüstri bitkileri arasında şeker pancarı ile bira üretiminde kullanılan şerbetçi otu en önde gelenlerdir. Şeker pancarı özellikle Ren vadisinde, şerbetçi otu Main vadisinin güneş alan yamaçlarında yetiştirilir. Eskiden Almanya'da endüstri bitkileri arasında önemli bir yeri olan ketenin ekimi, sentetik elyaf üretimindeki ilerlemeler sebebiyle günümüzde çok gerilemiştir. Bağcılık pek yaygın olmamakla birlikte Ren ve Moselle vadilerinin güneş gören yamaçları gibi bazı yörelerde kaliteli üzüm yetiştirilir. Fakat bağ alanları genellikle ılıman iklimin sınırında yer aldığından yetiştirilen üzümün kalitesinde yıllara göre farklılıklar gözlenir. Sebze ve meyve yetiştiriciliği Güney Almanya'da daha yaygındır.

Hayvancılık modern usullerle yapılır. Savaş sırasında çok azalan evcil hayvanların sayısı, son yıllarda yeniden savaş öncesi duruma ulaşmıştır (1985 rakamlarına göre 36 milyon domuz, 21 milyon sığır). Hayvancılık, güneydeki dağlık bölgelerle kuzeyin kıyı kesimlerinde tarla ziraatından daha önde gelen bir ekonomik faaliyettir. Almanya'da domuz ve sığır sayısının çokluğuna karşılık küçükbaş hayvanların sayısı çok azdır ve gittikçe de azalmaktadır. Bunun başlıca sebepleri koyun etinin fazla sevilmemesi ve dışarıdan alınan yünün daha ucuza mal olmasıdır.

Açık deniz balıkçılığı Almanya'nın iktisadî hayatında önemli bir yer tutar. İç ve kıyı sularında önemsiz olan balıkçılık açık denizde çok ilerlemiştir. Almanya'nın son derecede modern balıkçı filoları vardır ve Kuzey denizinde bol bol avlanmalarının yanı sıra İzlanda çevresindeki denizlerle Barentz denizine ve Newfoundland'ın balığı bol sığ sularına kadar yayılırlar. Tutulan balıkların üçte bir kadarı ringa, geri kalanı morina ve diğerleridir. Bremerhaven, Cuxhaven, Hamburg ve Kiel limanları aynı zamanda önemli balıkçılık limanlarıdır.

Almanya, ulaşım ağının sıklığı bakımından Avrupa'nın önde gelen bölgelerinden biridir. Demiryolu ulaşımına ilk defa 1835 yılında inşa edilen Nürnberg-Fürth hattıyla başlanan Almanya'da günümüzdeki demiryolu ağının ana hatları XIX. yüzyılın sonunda tamamlanmıştır. Önemli sanayi bölgelerini birbirine bağlayan batı-doğu doğrultulu hat ile bunun Ruhr sanayi bölgesinde kesiştiği Ren vadisini izleyen güney-kuzey doğrultulu hat, demiryolu şebekesinin esasını teşkil eder. Sonradan bunlara eklenen ve bu eklenenleri de birbirine bağlayan hatlarla sık bir demiryolu ağı oluşturulmuştur. Bugün toplam uzunluğu 82.738 km. tutan bu şebekenin 68.512 kilometresi Batı Almanya'da, 14.256 kilometresi Doğu Almanya'da bulunmaktadır. Bu rakam Sovyetler Birliği dışındaki herhan-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

gi bir Avrupa ülkesinde rastlanmayan bir demiryolu uzunluğunu ifade eder. Avrupa'da en fazla modern otoyola sahip olan bölge de yine Almanya'dır ve otoyol yapımına ilk defa burada başlanmıştır. II. Dünya Savaşı'ndan önce Berlin'den Hamburg, Saarbrücken ve Münih'e doğru inşa edilen otoyollara savaştan sonra yenileri eklenerek uzunlukları bugün yalnız Batı Almanya'da 8000 kilometreye ulaştırılmıştır. Havayolu ulaşımında Alman hava yolları (Lufthansa) milletlerarası bir üne sahiptir ve bu şirket Almanya içinde taşıdığı yolcu sayısından çok daha fazlasını ülkeler arası ve Atlantik aşırı hatlarda taşımaktadır. Almanya'da tarifeli sefer yapılan otuz iki havaalanı bulunmakta olup (dört tanesi Doğu Almanya'da) bunlar arasında en çok trafiğe sahip olanı Frankfurt ve Münih havaalanlarıdır. Sadece kuzey yönünde denize açılabilen Almanya, Elbe nehri ağzındaki haliçte kurulmuş bulunan Hamburg Limanı ile deniz ulaşımında önemli bir rol oynamakta ve bu liman Avrupa'daki limanlar arasında yükleme ve boşaltma faaliyetleri bakımından Rotterdam, Marsilya ve Anwers'ten sonra dördüncü sırada gelmektedir. Deniz ulaşımında Jütland yarımadasını keserek Kiel körfezinden Elbe ağzına kadar uzanan Kiel Kanalı da önemli rol oynar. Baltık denizi ile Kuzey denizi arasında yer alan 99 km. uzunluğundaki bu kanal 1895 yılında açılmış ve 1907-1914 tarihleri arasında genişletilerek büyük savaş gemilerinin geçebileceği bir duruma getirilmiştir. Başlangıçta sadece stratejik bakımdan önemli olan Kiel Kanalı, sonradan ticarî ve endüstriyel eşya taşınmasında önemli rol oynamaya başlamıştır. Halen bu kanaldan daha çok kömür, demir, kimyevî gübre ve petrol ürünleri taşımacılığında faydalanılmaktadır. Ulaşım sisteminde bunlardan başka akarsu ve kanallar üzerindeki ulaşımın da rolü önemlidir.

Dış ticaret, işlenmiş çeşitli sanayi ürünleri ve kömür satımı ile besin maddeleri alımı şeklinde özetlenebilir. Doğu ve Batı Almanya'nın ticaret yaptığı ülkeler birbirinden çok farklıdır. Doğu Almanya, başta Sovyetler Birliği olmak üzere öteki Doğu Avrupa ülkeleriyle ve biraz da Batı Almanya ile ticarî ilişkide bulunurken Batı Almanya'nın ihracat ve ithalat yaptığı ülkeleri daha ziyade Batı ve Orta Avrupa ülkeleriyle Amerika Birleşik Devletleri teşkil etmektedir. Türkiye'nin ihracat (% 19) ve ithalâtında (% 16) daima Batı Almanya önde gelmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

E. de Martonne, "Allemagne", *Géographie Universelle* (nşr. P. Vidal de la Blache — L. Gallois), Paris 1930, IV, 131-369; Erol Tümertekin, *Ağır Demir Sanayii ve Türkiyedeki Durumu*, İstanbul 1954, s. 104-110; a.mlf., *Ekonomik Coğrafya*, İstanbul 1984, s. 218, 291; a.mlf., *Ulaşım Coğrafyası*, İstanbul 1987, s. 174, 203, 245, 314, 320, 356, 363; Ali Tanoğlu, *Enerji Kaynakları*, İstanbul 1958, s. 47-50, 288; Sami Öngör, *Devletler ve Ülkeler Ansiklopedisi*, Ankara 1967, s. 6, 43, 49-51; Besim Darkot, *Avrupa Coğrafyası*, İstanbul 1969, s. 12, 57, 58, 60, 75, 91, 105; Selami Gözenç, *Avrupa Ülkeler Coğrafyası*, İstanbul 1983, II, 143-188; S. D. Brunn — J. F. Williams, *Cities of the World*, New York 1983, s. 109, 491; *The Times Atlas of the World*, London 1985, s. 62,63.



AHMET ERTEK

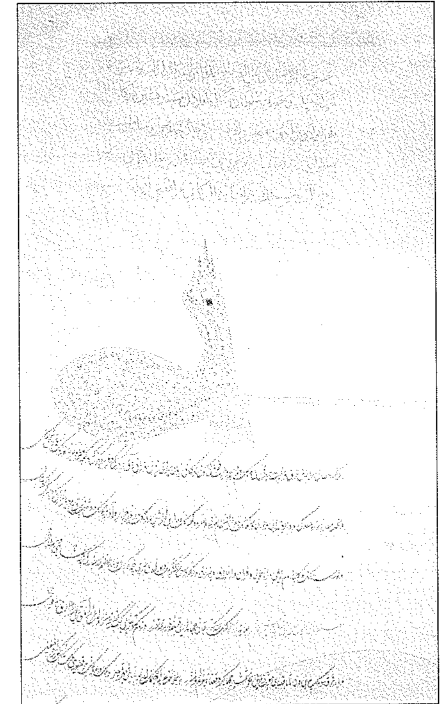
II. TARİH

Almanya'nın tarihi, Batı Roma İmparatorluğu'nun dağılmasından sonra Avrupa'ya hâkim olan Franklar'ın Karolenj hânedanı döneminde (751-911) Ren nehrinin doğu yakasında ortaya çıkan Germen prenslikleriyle başlamış ve Germenler IX. yüzyıldan itibaren Avrupa'nın şekillenmesinde en önemli gücü oluşturmuşlardır. Germen prensliklerini Roma'ya bağlamak ve IV. yüzyılda Avrupa'ya ulaşan Hıristiyanlığı yaymak için Frank yöneticilerin kuzeye doğru düzenledikleri seferler dinî amaçların yanında ekonomik hedeflere de yönelikti. Franklar'ın iktidar çatısı altına giren Germenler bu dönemde Hıristiyanlığı kabul ettilerse de daha kuzeyde bulunan halklar putperestlik inançlarını uzun süre korudular. Germenler'in yaşadığı bölgelerde ilk kiliseyi kuran kişinin Banifas (ö. 754) adlı bir Anglosakson misyoneri olduğu kabul edilir. Karolenj hânedanının en ünlü temsilcisi Charlemagne'ın (ö. 814) Frank Krallığı ve Roma İmparatorluğu dönemlerinde Hıristiyanlık, Bavyera ve Saksonya gibi güçlü Alman prensliklerinde yayılma imkânı bulmuştur. Charlemagne'dan sonra parçalanan imparatorluğun yerinde kurulan devletlerden Almanya'yı da içine alan Doğu Frank Krallığı'nın tahtına I. Konrad'ın çıkarıldığı 911 yılı ise Almanya'nın kurulduğu tarih olarak kabul edilmektedir.

IX. yüzyılda doğmuş olan ve başlarında geniş yetkilere sahip dukaların bulunduğu pek çok Alman dukalıklarını I. Konrad'ın birleştirmesi zor oldu. Buna rağmen Macar ve diğer kavimlerin saldırıları dukalıkların geçici olarak birleşmelerini sağladı. I. Konrad'dan (ö. 918) sonra yönetimin Saksonlar'a geçmesiyle Almanya genişlemeye başladı. X. yüzyılın ortasında Roma'yı da ele geçiren (951) Almanlar, Kutsal Roma-Germen İmparatorluğu'nu kurdular. Sırasıyla Saksonlar, Frankonya ve Hohenstaufen hânedanları imparatorluğun başına geçerek Almanlar'ı yönettiler. Kilisenin giderek güçlenmesi krallıklarla iktidar paylaşmasında çatışmaların ortaya çıkmasına sebep oldu. XII ve XIII. yüzyıllarda doğuya ve güneye doğru genişlemeye başlayan Almanya Slavlar üzerinde egemenlik kurdu ve Silezya kolonileştirilerek Germenleştirildi. İtalya'ya doğru genişleme Almanya'yı papa ile çatışma noktasına getirdi.

XIII. yüzyılda Almanya'da hiçbir merkezî otorite kalmadı ve ülke karışıklıklar içinde çeşitli siyasî birimlere bölündü. Karışıklıklar sonunda güçsüz düşen ülkede çok sayıda prenslik doğdu. II. Friedrich (ö. 1250) ile son bulan Hohenstaufen hânedanından sonra karışıklıklar içerisinde öne çıkan Habsburg hânedanı iktidarı ele geçirdi. Papa X. Gregorius'un yardımıyla Almanya krallığına seçilen Habsburglu I. Otto (1273-1291), kısa za-

Kanûnî Sultan Süleyman'ın Roma - Germen İmparatoru I. Ferdinand'a verdiği ahidnâme (*Die Schreiben Süleymans...* [nşr. A. C. Schandlinger], Wien 1983, belge nr. 25)



Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

manda Avrupa'daki bazı yerleri ve prenslikleri krallığa katarak güçlü bir imparatorluk meydana getirdi. XIV. yüzyılın ortalarında doğuya ve güneye doğru genişlemeye yönelen Habsburglar'ın yönetimindeki Almanya en geniş sınırlarına ulaşırken papa ile çatışmalar da su yüzüne çıktı. III. Friedrich (1440-1493) papanın taç giydirdiği son imparator oldu. I. Maximilian (1493-1519) dağılma noktasına gelen imparatorluğu giriştiği bazı ıslahatlarla ayakta tutmaya çalıştı, fakat kendi yönetimi döneminde başlayan reform hareketleri karışıklıklara ve Protestan kilisesinin doğmasına sebep oldu.

XV. yüzyılda başlayan kiliseye yönelik eleştirileri Martin Luther (ö. 1549) ciddi bir akım haline dönüştürdü ve yayımladığı "Doksanbeş Tez"i toplumda geniş ilgi gördü. Papa tarafından aforoz edilmesine rağmen ünü giderek artan Luther'in taraftarları her türlü baskıya rağmen bağımsız olarak teşkilâtlanmayı başardılar. Kuzeydeki bazı Alman derebeylerin Luther'den yana tavır koymaları Protestanlar'ın güçlenmesinde etkili oldu. İmparator V. Karl döneminde (1519-1556) ortaya çıkan Luthercilik (Protestanlık) Alman prensliklerinin Katolik ve Protestan diye ikiye ayrılmalarına sebep oldu. İmparatorun Almanya'nın kuzey ve batı taraflarındaki Protestan hükümdarları ezme politikası imparatorlukta oldukça ciddi siyasî ve dinî karışıklıklara sebep olurken 1555'te imzalanan Augusburg Din Barışı ile Protestanlığa eşit haklar tanındı ve hükümdarların kilise üzerindeki yetkileri kabul edildi.

İmparator V. Karl, bir yandan içte reform hareketleriyle ve dinî-siyasî bölünmelerle uğraşırken öte yandan dıştan gelen Osmanlı tehdidine karşı koymaya çalıştı. Aslında Türkler'le Almanlar arasında ilk doğrudan ilişkiler Haçlı seferleri ve Niğbolu Savaşı (1396) ile gerçekleşmişse de Alman İmparatorluğu'nun Türkler üzerindeki asıl ilgisi Fâtih Sultan Mehmed'in İstanbul'u alarak Bizans İmparatorluğu'na son vermesi ve bu tarihten itibaren Türkler'in Avrupa'da devamlı ilerlemeleriyle başlar. Önceleri pek ciddiye alınmayan Türk ilerlemesinin 1476-1477'de İtalya sahillerine kadar ulaşması ve Almanlar'ın Türkler'le doğrudan temas haline gelmeleri endişe ve şüphe ile karşılanmıştır. Ardından Türkler'le yapılan savaşlarda alınan yenilgiler ve bölünmeler, dinî motiflerle süslenen bir Türk düşmanlığının gelişmesinde etkili olmuş ve Luther bile Türkler'den "Tanrı'nın gazabı bir millet" olarak sözetmiştir.

XVI. yüzyılda Türk ilerlemesi reform hareketlerinin yanında en önemli ikinci mesele haline geldi. Mohaç Savaşı'nda (1526) Macaristan ve Bohemya Kralı II. Lüdwing, savaşı ve hayatını kaybederken Kanûnî'nin ordusu ilk defa Viyana'ya ulaştı (1529) ve I. Ferdinand'ı zor durumda bıraktı. Habsburglular'ın elindeki Orta Macaristan'ın Kanûnî döneminde fethedilerek bir Osmanlı eyaleti (Erdel) haline getirilmesi ve yeni yayılmalarda buranın bir üs halinde kullanılabileceği hususu Almanya'da büyük bir endişe yarattı.

Hükümdarlara kendi vatandaşlarının dinini belirleme hakkını tanıyan Augusburg Din Barışı'nı imzalamak zorunda kalan V. Karl, Osmanlı-Türk yayılması ve reform hareketlerinin yol açtığı sıkıntılara dayanamayarak 1556'da imparatorluk tahtından çekilmek zorunda kalınca imparatorluk ikiye bölündü. İspanya kısmı oğlu II. Philipp'e, Almanya kısmı da kardeşi I. Ferdinand'a kaldı. I. Ferdinand (1556-1564) ve oğlu II. Maximilian (1564-1576) Avrupada'ki Türk yayılmasını durdurmaya çalıştılar. İslâmiyet'e ve Protestanlığa karşı şiddetli bir mücadele sürdüren I. Ferdinand, 1562'de Osmanlı Devleti ile, padişaha yıllık haraç ödemek ve Transilvanya'da rakip Janos Szapolyai hânedanını tanımak şartıyla sekiz yıllık bir mütareke imzaladı.

İmparator II. Rudolf'un (1576-1612) Protestanlığa karşı tavır alarak Katolikliği güçlendirmeye çalışması Almanya'yı yeniden iç çatışmalara sürükledi. XVI. yüzyılda Almanya'da Protestanlar'a karşı sindirme ve kıyım devam ederken Osmanlı Devleti sınırları içerisinde yer alan Macaristan'da Protestanlar büyük bir serbestlik içinde ve hür ortamda yaşama ve dinlerini yayma imkânı buluyorlardı. Dinî çatışmalar imparatorlukta Protestan Birliği (1608) ile Katolik Birliği'nin (1609) kurulmasına yol açtı. II. Rudolf Bohemyalılar'a yeniden din serbestliği verdiyse de (1609) kendisinden sonra imparator olan Matthias'ın (1612-1619) bu hakkı geri almak istemesi Otuzyıl savaşlarının (1618-1648) çıkmasına sebep oldu. Bohemyalı Protestanlar'ı ezmek için başlatılan Otuzyıl savaşları, Almanya'yı baştan sona harabeye çevirdi, ülkenin her yanı maddî ve fikrî bakımdan zayıf düştü, neredeyse imparatorluk dağılma noktasına geldi. Savaşları sona erdiren Vestfalya Barışı (1648) ile Protestanlar'a dinî haklar tanınırken toprak bakımından 1618'deki sınırlara dönüldü ve Almanya 300'e yakın bölge devletine bölündü. Otuzyıl savaşlarını takip eden yıllarda, Kutsal Roma-Germen İmparatorluğu'nun etkisinin azalması ve özellikle Ren nehrinin batı yakasında bağımsız hareket eden çok sayıda prensliğin ortaya çıkması sebebiyle imparatorluk şekilden ibaret bir hal aldı.

XVII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Almanya'da siyasî hayatı ele alan bölge devletleri arasında Bandenburg - Prusya Prensliği ile Habsburglar'ın elindeki Avusturya sivrilmeye başladılar ve zamanla Avrupa'nın en güçlü devletleri haline geldiler. Alman devletleri içinde tacın sahibi Avusturya'ya karşı bir rakip olarak gelişecek olan Brandenburg-Prusya Prensliği, Hohenzollern hânedanı yönetiminde bir Protestan güç olarak kuvvetlendi ve genişledi.

Osmanlı yayılmasını durdurmayı ve Macaristan yönünde genişlemeyi en önemli mesele olarak gören Habsburglar, Viyana'ya kadar gelen (1683) Türk yayılmasını durdurmak için Avrupa devletleriyle ittifak yapmayı başardılar. Kutsal Roma-Germen İmparatorluğu, Lehistan, Rusya ve Venedik Cumhuriyeti papanın teşvikiyle Kutsal İttifak'ı (Heilige Liga) kurdular (1684). Osmanlı Devleti'nin ağır yenilgisiyle neticelenen savaşlar sonunda imzalanan Karlofça Antlaşması (1699) ve Macaristan'ın boşaltılması Kutsal İttifak'ın başarıları oldu. Habsburg Almanyası XVIII. yüzyılda genişlemesini sürdürerek Rastatt Antlaşması (1714) ile Belçika, Milano ve Napoli'yi kazanarak Avrupa'nın en güçlü devleti haline geldiyse de kuzeydeki Brandenburg-Prusya da giderek güçlendi ve Hohenzollernler'le Habsburglar çatışma durumuna geldiler. Müttefiki Venedik Cumhuriyeti ile birlikte Osmanlı Devleti'yle savaşan Habsburglu imparator VI. Karl (1711-1740), Pasarofça Antlaşması'yla (1718) Macaristan ve Sırbistan'ın büyük bir kısmını ele geçirdiyse de Belgrad Antlaşması (1739) ile geri vermek zorunda kaldı.

XVIII. yüzyılın başında Brandenburg elektör prensi III. Friedrich von Brandenburg kendini I. Friedrich adıyla Prusya kralı olarak ilân etmekle (1701), Alman dünyasında bir dönüm noktası olarak Avusturya-Prusya rekabeti başladı. Roma-Germen İmparatorluğu'ndan giderek uzaklaşan Prusya, askerî bakımdan hızla güçlenerek Habsburglar'ın nüfuz alanın-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

daki Macaristan ile münasebetlerini geliştirmenin yanında Avusturya'nın düşmanlarıyla yakınlaşmaya gayret etti. I. Friedrich Wilhelm'in (1713-1740), Osmanlı Sultanı III. Ahmed ve Sadrazam Nevşehirli Damad İbrâhim Paşa'ya bir mektup göndererek diplomatik ilişki kurmanın yollarını araması Avusturya'ya karşı Osmanlı Devleti'ni kazanma amacına yönelik bir politika idi. İmparator VI. Karl'ın ölümü üzerine taç giyen Maria Theresia (1740-1780) ile aynı tarihte Prusya Krallığı'na gelen II. Friedrich (1740-1786) zamanında patlak veren Yediyıl savaşları (1756-1763) Prusya'nın üstünlüğünü ortaya koydu ve bu savaşlar sonunda Prusya Avrupa'nın büyük devletleri arasına katıldı. Alman birliğinin kurulduğu tarihe kadar Avusturya ve Prusya'nın Alman dünyası üzerinde egemenlik kurma rekabeti devam etti. Her iki devlet de mevcut milletlerarası sistem çerçevesinde ittifaklar kurmaya çalıştılar. Theresia Prusya'yı kıskaca almak amacıyla Rusya ve Fransa ile ilişkilerini geliştirirken II. Friedrich de (Büyük Friedrich) İngiltere ve Osmanlı Devleti'yle ittifak yapma imkânlarını aradı. İstanbul ile ilişkileri geliştirmek isteyen II. Friedrich, ilk Prusya elçisinin gönderilmesine kadar (1755) bu politikasını gizli tuttu. 1756-1762 yılları arasında Osmanlı Devleti ile Prusya arasında görülen yoğun ilişkiler Prusya'nın şiddetle istemesine rağmen bir savunma ittifakına dönüşmemişse de 22 Mart 1761'de iki devlet arasında imzalanan sekiz maddelik bir dostluk ve ticaret antlaşması ile Osmanlı-Prusya ilişkileri resmen başlamış oldu. Bu antlaşmanın gerçekleştirilmesinde II. Friedrich adına görüşmeleri yürüten Karl Adolf von Rexin (Gottfried Fabian Haude) "orta elçi" olarak İstanbul'a tayin edilirken Ahmed Resmî Efendi de ilk elçi olarak Berlin'e gönderildi (1763).

1765 yılına kadar Prusya'nın Osmanlı Devleti ile bir ittifak antlaşması imzalama arzusu gerçekleşmedi ve biraz da Yediyıl savaşlarının sona ermesi sebebiyle bu teşebbüs unutuldu. 1774'te Küçük Kaynarca Antlaşması ile son bulan Osmanlı-Rus savaşında Osmanlı Devleti'nin yenilmesi ve Rusya'nın yükselmesi, Prusya'yı Rusya ile ilişkileri geliştirmeye götürürken diğer yandan Osmanlı Devleti'ni Avusturya ve Rusya ile olan savaşlarda Prusya'nın ittifakını aramaya itmiştir. Daha önce Prusya Osmanlı Devleti ile bir ittifak peşinde koşarken şimdi Osmanlı Devleti Prusya ile ittifak yapmanın yollarını arıyordu. II. Friedrich'in yerine geçen II. Friedrich Wilhelm'in (1786-1797) Osmanlı Devleti ile ittifaka olumlu bakması ve 1789'da iktidara gelen III. Selim'in bizzat ittifak taraftarı olması, 1790'da Osmanlı-Prusya İttifakı'nın imzalanmasında etkili oldu. Osmanlı Devleti'nin bir hıristiyan devletle imzaladığı ilk savunma ittifakı olan bu antlaşma ile tarafların yüklendikleri sorumluluklar gerçekçi olmadığından ittifak işlememiş ve olumlu sonuçlar vermemiştir.

XVIII. yüzyılın sonlarına doğru Fransa'da patlak veren ve bütün Avrupa'yı ciddi şekilde etkileyen ihtilâl Almanya'ya fazlasıyla tesir etti. Fransa'da kral ve kraliçenin idamı ile ihtilâl bütün Avrupa krallarını, hânedanları ve yerleşik düzeni tehdit ederek kıtada savaşların başlamasına yol açtı. Napolyon'un Avrupa'nın siyasî haritasını yeniden çizmek için giriştiği faaliyetler Almanya'yı da etkiledi. Ren nehrinin batı yakası Fransa'nın eline geçerken (1793) Prusya ve Avusturya Napolyon'un başarılarını tanımaya mecbur oldular. Fransa'nın desteği ile on altı Alman prensliği Ren Konfederasyonu'nu oluşturdu (1806) ve Napolyon'un koruyuculuğunu üstlendiği bu konfederasyon Kutsal Roma-Germen İmparatorluğu'ndan ayrılınca İmparator II. Franz (1792-1806) tacı bırakmak zorunda kaldı. Böylece 1000 yıllık Kutsal Roma-Germen İmparatorluğu tarihe karışmış oldu. Ren Konfederasyonu dışında kalan Prusya, bölgedeki nüfuzunu giderek arttıran Fransa'ya savaş açmak zorunda kaldı, fakat yenilmekten de kurtulamadı. Fransa ile Rusya arasında imzalanan Tilsit Antlaşması (9 Temmuz 1807) ile Prusya topraklarının yarısını kaybetti.

Üst üste yenilgiler ve on yıl kadar devam eden Fransız nüfuzu, Prusya'da milliyetçi duyguların uyanıp gelişmesine ve toplumun derlenip toparlanmasına vesile oldu. Napolyon'un Büyük Rus Sefe-



III. Selim'in II. Friedrich Wilhelm'e gönderdiği nâme-i hümâyun (TSMA, nr. 4055)

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

ri'nde ağır bir hezimete uğraması (1812), Almanlar'ın bağımsızlık çabalarını kamçıladı ve başta Prusya olmak üzere bütün Almanya'nın ayaklanarak başlattığı kurtuluş savaşı (1813-1815) başarı ile sonuçlanarak Almanya bağımsızlığını kazandı. Fransa'nın Ren nehrine kadar gerilemesi ile Ren Konfederasyonu çöktü (1813). Napolyon'un Waterloo'da kesin yenilgiye uğratılması (1814) ile de Avrupa'daki Fransız hegemonyası son buldu. 1815'te toplanan Viyana Kongresi Avusturya ve Prusya'nın yanı sıra büyüklükleri farklı otuz dokuz devletten ibaret bir Almanya Konfederasyonu'nu kurarak bu birliğin anayasasını da belirledi. Buna göre tam bağımsızlıkları ayrı ayrı tanınmış olan Alman devletleri zayıf bir bağla birbirine bağlı bulundukları konfederasyon içinde toplanmışlardı.

Alman Konfederasyonu'nda Fransız İhtilâli'nin getirdiği hürriyetçi ve milliyetçi akımları önlemek ve etkisiz hale getirmek için, birliğin lideri rolünü oynayan Avusturya Başbakanı Metternich'in (ö. 1859) uyguladığı sıkı sansür ve baskıya dayalı politikası, liberal düşüncelerin gelişmesini önlemeye yetmemiş ve konfederasyon içerisindeki devletlerin çoğunda meşrutî yönetimlerin kurulması mümkün olmuştur. Liberal akımlar karşısında mevcut durumu ve monarşi sistemlerini korumak amacıyla kurulan Kutsal İttifak'a (Eylül 1815) hem Prusya hem de Avusturya katılmışlardır.

1834'te Alman Konfederasyonu devletleri arasında Prusya'nın önderliğinde bir gümrük birliğinin (Zollverein) kurulması, Alman millî birliği yönünde atılmış en önemli adım olmanın yanında ekonomik entegrasyonun ilk örneği ve Avusturya-Prusya rekabetini hızlandıran bir gelişme oldu. 1848-1849 yıllarında Avrupa'da ve Alman Konfederasyonu'nda patlak veren liberal ayaklanma ve ihtilâller konfederasyona bağlı devletlerdeki yönetimleri zor durumda bırakırken Alman millî birliğinin kurulmasını da geciktirdi. Zollverein devletlerinde gümrük birliği sayesinde hızlı bir ekonomik kalkınmanın gerçekleştirilmesiyle Prusya, konfederasyon içerisinde sivrildi ve Avusturya'dan giderek uzaklaştı. 1862'de Prusya'da iktidara gelen Otto von Bismarck (1862-1889), İtalya'da olduğu gibi Almanya'da da bir siyasî birliğin kurulması yönünde ciddi gayretler gösterdi ve bir asırdır devam eden Viyana-Berlin rekabeti Bismarck yönetimindeki Prusya'nın Avusturya'yı yenilgiye uğratmasıyla son bularak (1866) Alman Konfederasyonu dağıldı. Böylece Avusturya'nın Alman dünyasında söz sahibi olmasına son verilerek Prusya'nın liderliğinde bir Kuzey Almanya Konfederasyonu (1866-1878) doğdu ve Alman devletleri arasında Prusya iyice güçlendi. Fransa'yı 1870-1871 savaşında yenilgiye uğratarak Paris'e kadar ilerleyen güçlü Prusya, Alman birliğinin kurulmasına engel teşkil eden bütün unsurları ortadan kaldırmış oldu. Güneydeki devletlerin de Kuzey Almanya Konfederasyonu'na katılmalarıyla Hohenzollern'lerin liderliğinde güçlü bir imparatorluğun teşekkülü için gerekli temel şartlar tamamlanarak Alman İmparatorluğu kuruldu ve Prusya Kralı I. Wilhelm (1861-1888) Alman imparatoru ilân edildi (18 Ocak 1871). Alman birliğinin kurulmasıyla Avrupa'da altüst olan siyasî dengeler yeni şekiller kazandı. Prusya karşısında yarışı kaybeden Avusturya Alman dünyasından uzaklaştı ve Macarlar'la uzlaşarak "çifte monarşi" adı verilen yeni bir sistemle Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'nu kurdu (1867-1918). Artık Alman dünyasının temsilciliğini tek başına üstlenen Alman İmparatorluğu için yeni bir dönem başlamış oldu.

Alman birliğinin kurulmasına kadar Osmanlı Devleti ile Alman devletleri arasında siyasî, ticarî ve kültürel alanlarda çeşitli düzeylerde ilişkiler kurulmuş ve sürdürülmüştür. Prusya ile XVIII. yüzyılda kurulan ve yüzyılın sonlarında bir ittifak anlaşmasına kadar varan ilişkiler XIX. yüzyılda da devam etti. 1761'de imzalanan dostluk ve ticaret anlaşması 1790'da elli yıllık bir süre için uzatıldı. 1840 yılında Zollverein adına Prusya ile, 1838'de İngiltere ile yapılan ticaret anlaşmasını örnek alan yeni bir muahede yapıldı ve bununla Zollverein'e dahil tüccarlar da "en çok müsaadeye mazhar yerli tüccar" niteliği kazandılar. Fakat bunun Osmanlı-Alman ticaret ilişkilerinin gelişmesinde fazla bir etkisi olmadı. Zira bu yıllarda Osmanlı limanları ile Almanya arasında doğrudan ticarî eşya taşıyacak şirketler yoktu. Ayrıca hem Prusya Yakındoğu'ya fazla ilgi göstermiyordu, hem de İngiliz ve Fransız mâmulleriyle rekabet şansına sahip değildi. XIX. yüzyılın son çeyreğinde Osmanlı ve Alman limanları arasında iş yapan taşımacılık şirketlerinin kurulmasıyla ticarî ilişkilerde önemli bir gelişme görüldü. 20 Mart 1862'de Zollverein'e bağlı Alman devletleriyle Osmanlı Devleti arasında yapılan ve 1840 tarihli muahedeyi tâdil ederek yenileyen yeni ticaret anlaşmasının etkisi 1880'den itibaren Alman ticaret kurumlarının Osmanlı Devleti'nde görülmeye başlamasıyla ortaya çıktı. 1870'lere kadar Osmanlı-Alman ticaret hacmi düşük kalmış olup Osmanlı pazarları İngiltere, Fransa ve Avusturya-Macaristan mallarının etkisi altında idi ve Alman mallarının bu ülkelerin mallarıyla rekabet imkânı yoktu. Alman devletlerinden dolaylı yollarla kumaş, porselen eşya, oyuncak ve hırdavat ithal edilirken pamuk, ipek, yün, deri ve mâmulleri, halı, kıymetli taşlar, boya ve yağlı tohumlar gibi ürünler de ihraç ediliyordu.

XVIII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Prusya militarizmine hayranlıkla bakan Osmanlı Devleti, askerî alanda bu ülke ile ilişkileri geliştirmek istemiş ve bununla ilgili olarak 1790 Osmanlı-Prusya İttifakı imzalanmıştı. 1870 yılına kadar Osmanlı ordusunun eğitimi ve donatımı konusunda Fransızlar'ın büyük bir nüfuzu bulunmakla birlikte, III. Selim'in arzusu üzerine 1798'de Prusyalı Albay von Goetze ordu birliklerini denetledi. Osmanlı-Alman ilişkilerinin gelişmesinde büyük bir yere sahip olan Helmuth von Moltke ve heyetinde bulunan subaylar Osmanlı ordusunda görev yaptılar (1835-1839). Moltke, Osmanlı ülkesini sadece bir asker olarak değil bir iktisatçı olarak da inceledi ve Alman milletinin ilgisini Yakındoğu'ya çekmeyi başardı.

Yunanistan'ın XIX. yüzyılın başında Osmanlı Devleti'nden ayrılmasından sonra Prusya ve Avusturya'da Türkler'i ve Osmanlı Devleti'ni konu alan çeşitli yayınların yapılması Türk-Alman ilişkilerinin gelişmesinde etkili olmuştur. Doğuya açılmada Prusya'ya göre daha atak davranan Avusturya'nın üç temsilcisi Türk-Alman ilişkilerinde önemli yere sahiptiler. İstanbul'a diplomatik bir görevle gelen Josef von Hammer-Purgstall (ö. 1856), yazdığı Osmanlı tarihi ve diğer kitaplarıyla, Türkiye'yi ve Levant'ı (Doğu Akdeniz) dolaşan diplomat Anton von Prokesch-Osten (ö. 1876), altı ciltlik gezi hâtıralarıyla (*Denkwürdigkeiten und Erinnerungen aus dem Orient*, Wien 1830-1832) ve Seyyah Jacob Philipp Fallmerayer (ö. 1861) Anadolu seyahat tasvirleriyle (*Anatolische Reisebilder*, Wien 1845) Alman kamuoyunun Yakındoğu hakkında bilgi edinmelerinde önemli rol oynamışlardır.

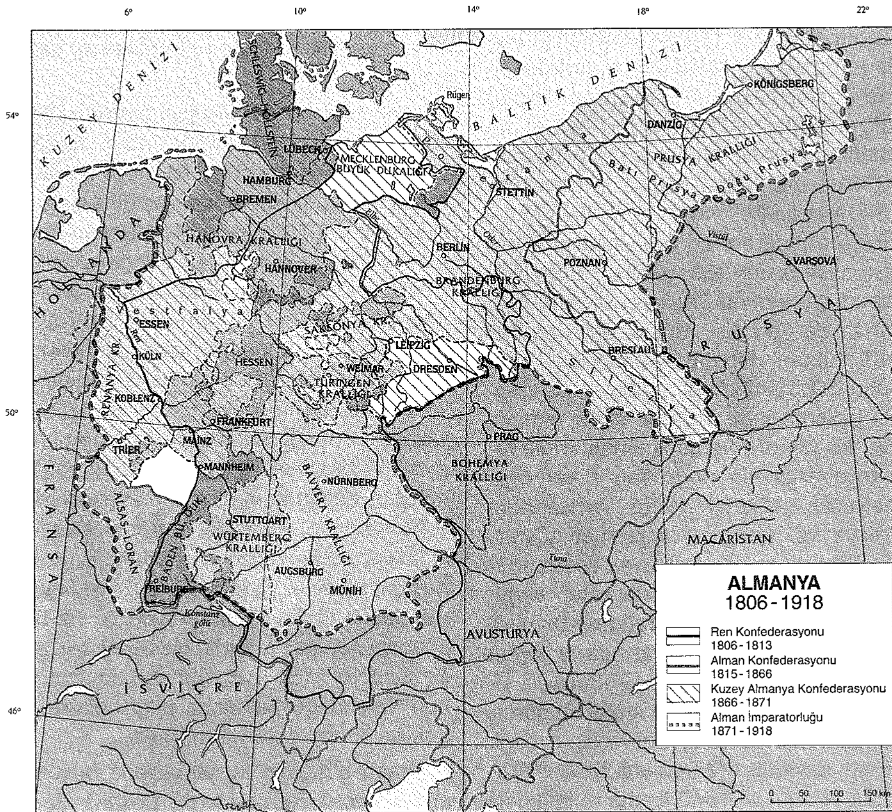
Alman birliğinin kurulmasında büyük emeği geçen Bismarck, dış politika ala-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

nında yenilgiye uğrattığı Fransa'nın intikam almasını önlemek amacıyla bu ülkeyi yanlız bırakmak için Avrupa devletleriyle ittifaklara yöneldi. 1872'de Rusya ve Avusturya-Macaristan ile I. Üç İmparatorlar İttifakı'nı kurdu. Bu ittifak 1877-78 Osmanlı-Rus Savaşı'na kadar devam etti. Savaştan sonra toplanan Berlin Kongresi'nde Rusya'nın savaşta Balkanlar'da kazandığı üstünlüğün belgelenmemesi ve Osmanlı topraklarının paylaşılması konusunda Avusturya-Macaristan ile Rusya arasında baş gösteren anlaşmazlık bu ittifakın sonunu getirdi. Avrupa'da Almanya'yı güvenli bir ortam içerisinde üstün duruma getirmeye çalışan Bismarck, Avusturya-Macaristan ile yeni bir savunma ittifakı yaptı (1879) ve Rusya'nın bu ikili savunma ittifakına yeniden dahil olmasıyla II. Üç İmparatorlar İttifakı kuruldu (1881). İmzalanan ittifak antlaşmasına göre Avrupa'da barışın sağlanması amaçlanıyordu. Bu ittifak da Balkanlar ve özellikle Bulgaristan üzerinde Rusya ve Avusturya-Macaristan'ın nüfuz kurma yarışı ve rekabetleri sebebiyle uzun ömürlü olamadı ve 1886'da dağıldı. Bismarck bir yandan II. Üç İmparatorlar İttifakı'nı kurarken diğer taraftan Avusturya-Macaristan ve İtalya ile Üçlü İttifak'ı imzalayarak (1882) Almanya'yı Avrupa'da üstün duruma getirmeye çalıştı. Bu yıllarda Fransa ve İngiltere'nin Afrika ve Asya'da sömürgeler sebebiyle çatışma halinde olmaları, Almanya'nın rahat hareket etmesine imkân veriyordu. İttifaklarla Avusturya - Macaristan, Rusya ve İtalya'yı kendi yanına çekmeyi başaran Bismarck Almanyası Avrupa'da hızla güçlendi. Rusya'yı kendi yanında tutmak için 1887'de imzalanan Alman-Rus Garanti Antlaşması ile Osmanlı Devleti'ni feda eden Bismarck, Rusya'nın Boğazlar'da üstünlük kurmasını kabul etti. İmparatorluğun güvenliği ve Avrupa'da barışın sağlanması için bir ittifaklar zinciri meydana getiren Bismarck, genç imparator II. Wilhelm'in (1888-1918) takip etmek istediği dünyaya açılma politikasına ters düştüğü için görevinden ayrılmak zorunda kaldığı 1890'da Almanya Avrupa'da artık kesin bir üstünlük kazanmış bulunuyordu.

Bismarck'ın ayrılmasından sonra iktidarın dizginlerini ele geçiren II. Wilhelm, bir dünya politikası (Weltpolitik) takip etmek gerektiğine inanıyordu. Bu sebeple Almanya'nın Avrupa'da kazandığı üstünlüğün yanı sıra dünyada da üstünlük için çalıştı. İngiltere ve Fransa gibi emperyalist (yayılmacı), sömürgeci bir politikaya yönelerek Afrika ve Asya'da sömürgeler edindi. Çin'de Kiao Çeu ele geçirildi (1897), Karoline ve Mariana adaları İspanya'dan satın alındı (1899). Afrika'da Togo, Kamerun ve Güneybatı Afrika'ya yerleşildi. Özellikle denizlerde büyük bir üstünlük kazanıldı. II. Wilhelm'in takip ettiği politika İngiltere, Fransa ve Üçlü İttifak'tan ayrılan Rusya'nın Üçlü İtilâf'ı kurmalarına sebep oldu ve böylece bir yandan Alman üstünlüğü dengelenirken diğer yandan Avrupa'da oluşan iki blok arasında başlayan mücadele I. Dünya Savaşı'na giden yolu araladı. Ülkesini hızla sanayileştiren II. Wilhelm, Alman yayılma alanı olarak Osmanlı Devleti'ni ve Anadolu'yu görüyordu. Hızlı bir gelişme içerisinde bulunan Alman sanayiine ham madde temin etmek ve yeni pazarlar bulmak için henüz sömürgeleştirilmemiş zengin ham madde ve kalabalık bir nüfusa sahip Osmanlı Devleti en uygun bir ülke idi. Ayrıca Osmanlı Devleti açısından da Almanya ile iş birliğine gitmek mâkul ve mantıklı bir politika olarak görünüyordu. II. Abdülhamid ise İngiltere, Fransa ve Rusya'nın Osmanlı Devleti üzerindeki taleplerini Almanya ile dengelemek istiyordu. İdeolojik ortam ve siyasî yapılarla beklentiler arasındaki paralellikler de Osmanlı Alman ilişkilerinin gelişmesinde olumlu rol oynadı.

Berlin Konferansı'ndan sonra Osmanlı Devleti üzerinde giderek ağırlığını hissettiren Almanya'dan askerî ve mülkî memurlar getirilerek Osmanlı ordusunda ve yönetiminde ıslahat teşebbüsleri çerçevesinde istihdam edildi. İlki 1883'te Türkiye'ye gelen Alman görevlilerin sayısı her geçen gün artarak 1919'da ülkelerine döndüklerinde 25.000'e ulaşmıştır. Bismarck zamanında Alman-Rus ilişkilerinin gölgesinde kalan Osmanlı-Alman ilişkileri, II. Wilhelm'le birlikte hızla gelişti. 1889'da II. Wilhelm'in İstanbul'u ziyareti, ilişkilerin gelişmesi yönünde etkili oldu. Osmanlı ordusunda istihdam edilen Alman subayları, ordunun Alman silâhlarıyla donatılması için Krupp, Mauser ve Löwe gibi fabrikalara çok miktarda silâh siparişinin yapılmasını sağladılar. Özellikle Cormer von der Goltz Paşa silah siparişleri konusunda çok etkili oldu.



XIX. yüzyılın başından I. Dünya Savaşı sonuna kadar Almanya'daki siyasî gelişmeleri gösteren harita

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.



Alman İmparatoru II. Wilhelm'in İstanbul'u ziyareti sırasında Sultan II. Abdülhamid ile birlikte çizilmiş bir resmi (*L'Illustration*, 22 Octobre 1898)

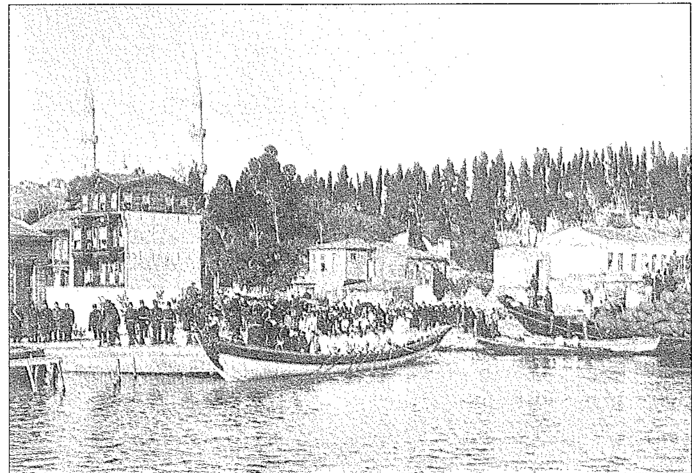
Osmanlı-Alman ticaretinin gelişmesi, iki ülke arasında doğrudan taşımacılık yapacak Deutsche Levante Linie (1889), Export-Verband (1890), Deutsche-Orientalische Exportgesellschaft (1899) ve Deutsche Palaestina Bank (1899) gibi şirketlerin kurulması ile sağlandı. Alman hükümeti ve ticaret çevrelerinin desteğini kazanan bu şirketler kısa zamanda faaliyetlerini geniş bir alana yaydılar ve Yakındoğu'da pek çok limana doğrudan seferler düzenlediler. Hamburg üzerinden Osmanlı Devleti'ne yapılan ithâlat ve ihracatta önemli artışlar sağlandı. Osmanlı Devleti'nin ithal ettiği mallar arasında, Anadolu demiryollarının inşa ve işletme imtiyazını alan Deutsche Bank'ın demiryolu inşaat malzemesi ile silâh önemli yer tutuyordu.

1888 yılına kadar Osmanlı Devleti'nin Avrupa ve Asya topraklarındaki demiryolları Fransız, İngiliz ve bir ölçüde Avusturya-Macaristan sermayesinin hâkimiyetinde iken, bu tarihten itibaren Deutsche Bank'ın Osmanlı hükümetinden kopardığı imtiyazlar ve yaptığı hamle ile Alman finans çevrelerinin eline geçti. 4 Ekim 1888'de imzalanan imtiyaz sözleşmesiyle Deutsche Bank, işletmeye açılmış bulunan Haydarpaşa-İzmit hattının işletme hakkını, Eskişehir üzerinden Ankara'ya ulaşacak İzmit-Ankara hattının inşa ve işletme imtiyazını, Bursa ve Kütahya yan hatlarının inşa hakkını, Haydarpaşa-Ankara hattı boyunca 20 km. enindeki bir şerit dahilinde kalan toprak altı zenginliklerin çıkarılması ve orman kesme imtiyazlarını elde etti. Bu tarihten itibaren Alman emperyalizminin ve sömürge politikasının Anadolu'da ve Yakındoğu'daki uygulama aracı, Alman yönetiminin tamamen desteklediği Deutsche Bank oldu.

Yakındoğu'nun hâkimi olmak isteyen Alman İmparatoru II. Wilhelm'in 1898 sonbaharındaki İstanbul-Kudüs ziyareti Osmanlı-Alman siyasî yakınlaşmasında önemli bir dönüm noktası teşkil etti. Osmanlı Devleti üzerinde Alman nüfuzunun daha da ağırlaşmasına sebep oldu. 18 Ekim'de İstanbul'a varan kayser, 25 Ekim'de Hayfa'da, 29 Ekim'de de Kudüs'teydi. Burada Katolik ve Protestan ruhanî reisleri ve misyon şefleriyle görüştü. Ağlama duvarını, Rum kilisesini ve Mecsid-i Aksâ'yı ziyaret etti. Zeytindağı'nda bir Alman kilisesini açtıktan sonra Beyrut ve Şam'a geçti. Burada yaptığı bir konuşmada kendini "300 milyon müslümanın dostu" ilân etti. Bu, milletlerarası sistem içerisinde en çok müslüman sömürgelere sahip İngiltere'ye karşı bir tavrın ifadesi anlamını taşıyordu. Kayser II. Wilhelm, sömürgelerdeki müslümanlara sempatiyle bakıyor ve İngiliz emperyalizmi karşısında ciddi bir güç olduğunu duyuruyordu. II. Wilhelm, Osmanlı Protestanları'nın koruyucusu rolünü bu gezi sonunda üstlendi. Özellikle Filistin'de Alman kolonilerinin kurulması ve sosyal tesislerin giderek artması kayserin bu gezisinden sonra oldu. Kudüs'te faaliyet gösteren Kudüs Birliği (Jerusalem-Verein), Protestan Birliği (Evangelischer Bund), Alman Doğu Misyonerleri Birliği (Deutsche Orient Mission) gibi cemiyetler Alman dışişlerinin desteğiyle bilhassa 1890'dan itibaren Protestanlığı ve Alman nüfuzunu bölgede yaymaya hız verdiler.

II. Wilhelm'in bu gezisinin en önemli sonucu, Alman iş adamları ile tüccarlarına yarattığı yeni iş imkânları ve bu çerçevede Anadolu demiryollarının Bağdat'a ve oradan da Basra'ya kadar uzatılması ve Köstence-İstanbul telgraf hattının inşaat imtiyazı ile ticarî ilişkilerin daha da arttırılmasını elde etmesidir. 5 Mart 1903 tarihinde imzalanan Bağdat Demiryolu Antlaşması ile Almanya'nın Ankara'dan Bağdat-Basra'ya kadar uzanacak bir demiryolunun inşa ve işletme imtiyazını alması, milletlerarası sistem içerisinde İngiltere ile ciddi bir bunalıma yol açtı. İngiltere bu yolun Basra'ya kadar uzanmasını Hindistan sömürgesi için ciddi bir tehlike olarak görüyor ve Almanya'nın Basra körfezinde üstünlük kurmasından endişe ediyordu. Bunun üzerine Almanya İngiltere'ye Bağdat demiryolunun Basra'ya kadar uzatılmayacağı garantisini vermek zorunda kaldı. Bu yol sayesinde Osmanlı ürünlerinin Avrupa'ya daha kolay ulaşması hususu Rusya'nın da tepkisine sebep oldu.

XIX. yüzyılın sonlarına doğru Almanya'da gelişen pancermenizm akımı Alman emperyalizminin Yakındoğu'daki yayılmasında etkili oldu. 1890'da kurulan Alldeutsche Verband (Pancermen Birliği) taraftarları Türkiye'yi kendi hayat sahalarında görüyor ve Anadolu'ya Alman göçmenlerinin yerleştirilmesini savunuyorlardı. Bu yıllarda Almanya'da hızla artan nüfusun Anadolu ve Mezopotamya'ya yerleştirilerek koloniler kurulması ve bu yolla Osmanlı Devleti'nin sömürgeleştirilmesi amacına yönelik faaliyetler Almanya'nın emperyalist ve sö-



Alman İmparatoru II. Wilhelm'in Eyüp Sultan'ı ziyareti (İÜ Ktp., nr. 90483)

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

mürgeci politikalarını ortaya koyuyordu. Kısa zamanda Filistin, vakıflar, okullar, yardım dernekleri, tarım kooperatifleri ve kolonilerle Almanlar'ın hâkim oldukları bir ülke haline geldi. XIX. yüzyılın sonlarında Filistin'deki Alman kolonilerinin sayısı otuz ikiye yükselmiştir. Buraya yerleşenlerin çoğunun Alman yahudisi olmaları, XX. yüzyılda Filistin meselesinin ortaya çıkmasına sebep olmuştur.

II. Meşrutiyet'e (1908) kadar iyi giden Alman-Osmanlı ilişkileri, İttihat ve Terakki yönetiminin İngiltere ve Fransa'ya yanaşması, Almanya'nın Bosna ve Hersek'i işgal eden Avusturya-Macaristan'ın yanında yer alması sebebiyle kısa süre bir duraklama dönemine girdi. İngiltere ve Fransa'nın İttihat ve Terakki yönetiminin taleplerine olumlu cevap vermemesi üzerine de kısa bir zaman sonra eskisinden daha hızlı bir şekilde gelişme kaydetti. Deutsche Bank, hazinenin ihtiyacı olan parayı Osmanlı yönetimine vermekte tereddüt etmedi. Orduda görev verilmek üzere General Liman von Sanders başkanlığında bir Alman subay grubu getirildi ve ordunun en üst makamlarında görevlendirildi. Kültürel bakımdan ilişkiler arttırıldı. Bu dönemde pantürkist fikirlerin gelişmesinde Almanya'nın önemli bir katkısı oldu. İttihat ve Terakki yönetimine hâkim olan Enver, Cemal ve Talât Paşa üçlüsü sayesinde Almanya'nın Osmanlı Devleti üzerindeki nüfuzu iyice arttı ve 1914'te patlak veren I. Dünya Savaşı'nda Almanya Osmanlı Devleti'nin kendi saflarında savaşa girmesini sağladı. 2 Ağustos 1914'te iki devlet arasında imzalanan gizli bir antlaşma ile Osmanlı Devleti savaşa girdi. Savaştaki silâh arkadaşlığı eğitim, kültür ve ticaret alanına da yansıdı. Savaş yıllarında Berlin'de çok sayıda Türk öğrencisi olduğu gibi pek çok ünlü kişi de bu şehri ziyaret etmiştir. İstiklâl Marşı şairi Mehmed Âkif de Mart 1915'te Berlin'i ziyaret etmiş ve burada gördüklerini "Berlin Hâtıraları" adlı şiirinde anlatmıştır.

I. Dünya Savaşı, aynı cephede savaşa katılan Avusturya-Macaristan İmparatorluğu, Alman İmparatorluğu ve Osmanlı İmparatorluğu'nun sonu oldu. 3 Mart 1918'de Ruslar'la Brest-Litovsk Antlaşması'nı imzalayarak Batı'ya yönelen Almanya, Amerika Birleşik Devletleri'nin de İtilâf devletleri safında savaşa girmesi üzerine, giriştiği büyük bir taarruzda başarısız olunca barış istemek zorunda kaldı ve 11 Kasım 1918'de oldukça ağır şartlar ihtiva eden Campiegne Mütarekesi'ni imzalayarak savaşı bitirdi. Müttefikleri Osmanlı Devleti Mondros Mütarekesi (30 Ekim 1918), Avusturya-Macaristan da Villa Giusti Mütarekesi (3 Kasım 1918) ile savaşa son vermişlerdir.

Almanya'nın savaşta yenilmesi ülke içinde çeşitli siyasî karışıklıkların çıkmasına yol açarken tahttan feragat etmek zorunda kalan (9 Kasım 1918) Kayser II. Wilhelm Hollanda'ya sığındı ve böylece Almanya'da imparatorluk rejimi son buldu. Aynı gün Alman Cumhuriyeti ilân edildi. Savaştan sonra Almanya'da yaşanan karışıklıklar ve ihtilâl teşebbüsleri arasında 6 Ocak 1919 tarihinde Weimar'da toplanan ve çoğunluğunu sosyal demokratların teşkil ettiği Millî Meclis, Friedrich Ebert'i cumhurbaşkanı seçti (11 Şubat 1919). Almanya'nın İtilâf devletleriyle imzaladığı Versailles Barış Antlaşması (28 Haziran 1919) meclis tarafından onaylandı (9 Temmuz 1919). Bu meclisin en önemli işi olarak hazırlanan yeni anayasa (Weimar Anayasası) 31 Temmuz'da kabul edilip 11 Ağustos'ta yayımlanarak yürürlüğe girdi ve böylece Hitler'in iktidarı ele aldığı 1933'e kadar sürecek olan Weimar dönemi başlamış oldu.



Alman İmparatoru II. Wilhelm'in Kudüs'ü ziyareti sırasında Zeytindağı'ndaki Alman Kilisesi'ni (Erlöserkirche) açış merasimi (İÜ Ktp., Albüm, nr. 90652)

İki dünya savaşı arasındaki dönemde Almanya'daki siyasî gelişmeleri, bir bakıma Versailles Barış Antlaşması'nın Almanya'nın aleyhine ve İtilâf devletlerinin lehine olan ağır hükümleri belirlemiştir. Bu antlaşma ile Almanya, elindeki sömürgelerin hepsini ve Avrupa'daki bazı topraklarını kaybetmesi yanında ağır savaş tazminatı ödemek zorunda bırakılmıştır. Ayrıca Ren bölgesi tamamen askerden arındırıldığı gibi Almanya ciddi bir şekilde silâhsızlandırılmış, malî, ticarî ve ekonomik sınırlamalar getirilmiştir. Versailles Barış Antlaşması'nın fevkalâde ağır hükümlerini hiçbir Alman haklı bulmadı. Özellikle sağcı partiler, antlaşmanın ağır şartlarının kabulünü sosyal demokratlara yüklüyor ve hızla gelişen ekonomik kriz sebebiyle taraftar buluyorlardı.

Savaştan sonra ekonomik buhranın kaygı verici noktalara varması, savaş tazminatı ödemelerindeki zorluklar Almanya'da gidişi günden güne daha da zorlaştırdı. Fransa'nın Ruhr bölgesini işgal etmesi (1923), Almanya'yı Versailles düzenini bozma yönünde cesaretlendirdi. Ebert'in ölümünden sonra cumhurbaşkanlığına Mareşal von Hindenburg'un getirilmesi (1925) Versailles düzenine yöneltilen eleştirileri daha da arttırdı. 1920'li yılların sonlarında görülen yüksek enflasyon toplumda bütün dengeleri altüst etti. Ekonomik durumun giderek kötüleşmesi, işsizliğin toplumu tehdit edecek sınırlara ulaşmasına yol açtı. Ülkede sosyal, ekonomik ve siyasî karışıklıkların yaşandığı bir ortamda, 1920 yılında kurulan ve kısa zamanda başarılar kazanarak halkı etrafında toplayan Adolf Hitler'in Nasyonal Sosyalist İşçi Partisi (NAZİ) iktidar oldu (1933) ve Almanya'da yeni bir dönem başladı. Nazi Partisi'nin ana hedefleri şunlardı: Versailles Barış Antlaşması'nın yok edilmesi, komünist düşmanlığı, Alman ırkının üstünlüğü ve yahudi aleyhtarlığı.

Hitler iktidarı ele geçirdikten sonra Nazi Partisi'nin ana hedeflerine ulaşmak için önce muhalefeti zecrî tedbirlerle ezerek ülkede tam bir diktatörlük kurdu. Sosyalist, komünist, Katolik ve yahudileri şiddetle susturdu ve karşı gelenleri ağır şekilde cezalandırdı. Kurduğu siyasî polis teşkilâtı ile toplumu denetimine aldı. Hindenburg'un ölümü üzerine dev-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

letin başına geçen Hitler (1934) bütün dizginleri ele alarak "Führer" oldu. Versailles'ın Almanya'yı küçük düşürücü hükümlerinden kurtulmak için ülkesini hızla silâhlandırdı. Diplomatik alanda önemli başarılar kazandı. Mart 1936'da İtalyan diktatörü Mussolini ile bir ittifak yaparak Roma-Berlin Mihveri'ni oluşturdu ve ülkesini hızla savaşa sürükledi. İtalya'nın Habeşistan'ı işgal etmesi (1935) üzerine Almanya, Versailles Barış Antlaşması'nın askerden arındırdığı Ren bölgesine, Milletler Cemiyeti'nin güvenliği sağlayamayacağını ileri sürerek asker soktu.

Versailles Barış Antlaşması'nın Almanya'ya getirdiği kısıtlamaları bir bir kıran Hitler, dış politika alanında bütün Almanlar'ı tek siyasî çatı altında toplamak (tek millet, tek devlet: ein Volk, ein Reich) ve Alman devletinin refahını en üste çıkarmak (hayat sahası-Lebensraum) amaçlarına yöneldi. Hitler'in Germen ırkının üstünlüğü şeklindeki ırkçı görüşleri yahudi düşmanlığıyla desteklenmiş ve halk katlarında kabul görmüştür. Saf Alman ırkı yaratmak amacıyla pek çok insan ya öldürüldü ya da yurttan sürüldü. 1938'e kadar Versailles'ın Almanya'yı bağlayan hükümlerinin hepsini kırıp atan Hitler, "bir millet bir devlet" ilkesini gerçekleştirmek üzere Avusturya'yı ilhak ederek (12 Mart 1938) haritadan sildi. Ardından Çekoslovakya'ya yönelerek (15 Mart 1939) Südetler bölgesini işgal etti. Avrupa devletlerinin Hitler'in bu yayılmacı ve bir oldu bittiye getirici politikası karşısında hareketsiz kalmaları, Almanya'nın hızla yeni maceralara atılmasına sebep oldu. Hitler'in 1 Eylül 1939'da Polonya'yı işgal etmesi ve Polonya'nın müttefiklerinin olaya fiilen el koymaları ile II. Dünya Savaşı başlamış oldu.

Almanya'nın Polonya işgali ile başlayan II. Dünya Savaşı, Avrupa'da Hitler ordularının çok hızlı hareket ederek önemli başarılar kazanmalarıyla büyük bir tırmanış gösterdi. Norveç ve Danimarka Nisan 1940'ta; Hollanda, Belçika ve Fransa Mayıs-Haziran 1940'ta; Yugoslavya ve Yunanistan 1941'de Alman ordularınca işgal edildikten sonra Hitler 22 Haziran 1941'de Sovyetler Birliği'ne savaş ilân etti. Hitler'in Sovyetler'e karşı başlattığı savaş, hem kendisinin hem de Almanya'nın sonunu hazırladı. Stalingrad Savaşı'ndaki (Ocak 1943) başarısızlığı müttefik kuvvetlerin 6 Haziran 1944'te Normandia çıkarması takip edince Almanya müttefiklerin işgaline uğradı ve Alman ordusu kayıtsız şartsız teslim olmak zorunda kaldı (7 Mayıs 1945).

Versailles Barış Antlaşması'nın bağlayıcı hükümleri sebebiyle Almanya'nın 1933 yılına kadar Avrupa ve dünya politikasında önemli bir rol oynayamaması Türk-Alman ilişkilerine de yansımıştır. Cumhuriyet döneminde Türk-Alman ilişkileri 1932 yılından sonra başladı. Hızla sanayileşen Almanya için Türkiye iyi bir pazar idiyse de Türkiye'nin İngiltere ve Fransa'nın ekonomik etkisi altında bulunması, Türk-Alman ticarî ve ekonomik ilişkilerinin gelişmesini olumsuz yönde etkilemiştir. Ancak 1934'ten itibaren Alman firmaları Türkiye'ye kredi açarak Türk-Alman ticaretinin geliştirilmesine gayret ettiler. Almanya'da Naziler'in iktidara gelmeleri üzerine üniversitelerinden ayrılmak zorunda kalan bir grup bilim adamının, 1933 üniversite reformu sonunda kurulan İstanbul Üniversitesi'nde ihtiyaç duyulan öğretim üyesi açığını kapatmak üzere Türkiye'ye davet edilmeleri ve seksen beş kadar bilim adamının üniversitelerde istihdam edilmesi Türk-Alman ilişkilerinin gelişmesinde önemli rol oynadı. 1936'dan başlayarak Almanya Türkiye üzerinde ekonomik hegemonya kurmaya yöneldi. Bu amaçla 1939'da Türkiye'ye 150 milyon marklık bir ticarî kredi verdi. 25 Temmuz 1938'de Berlin'de iki ülke arasında ticaret hacmini daha da arttırmak amacına yönelik bir ticaret antlaşması imzalandı. Türkiye, savaşa başladığında Almanya'dan endişe ediyor idiyse de bu ülke ile ticareti devam ettirdi. Almanya Türkiye'yi revizyonist ülkeler safına çekme teşebbüslerinde başarılı olamadı. Almanya'nın Balkanlar'ı ele geçirmesi Türkiye'de büyük bir endişe yarattıysa da iki ülke arasında bir saldırmazlık paktının imzalanması (18 Haziran 1941) ve Almanya'nın Sovyetler Birliği'ne savaş açması ile tehlike atlatıldı. Türkiye savaşta tarafsız kalmaya çalıştı. İngiltere'nin Türkiye'yi Almanya aleyhinde savaşa sokma gayretleri olumlu sonuç vermedi ve baskılar karşısında Almanya'ya krom ihracatını durdurmak zorunda kaldı (20 Nisan 1944). Yine İngiltere'nin baskısı ile Türkiye 2 Ağustos 1944'te Almanya ile diplomatik ilişkilerini kesti ve Birleşmiş Milletler Teşkilâtı'nın kuruluş çalışmalarına katılabilmek için 23 Şubat 1945'te Almanya'ya savaş ilân etti. Fakat bunun fazla bir anlamı yoktu.

Kayıtsız şartsız teslim olmasından sonra Almanya önce müttefiklerin askerî işgaline uğradı ve ardından Amerika Birleşik Devletleri, İngiltere ve Sovyetler Birliği temsilcilerinden oluşan bir Müttefik Denetim Komisyonu'nun yönetimine girdi. Yalta (4-11 Şubat 1945) ve Potsdam konferanslarında (17 Temmuz-1 Ağustos 1945) alınan kararlar doğrultusunda Almanya'nın doğu bölgesi Sovyetler Birliği'nin, kuzeybatısı İngiltere'nin, güneybatısı ise Amerika Birleşik Devletleri ile Fransa'nın denetimine geçti. Berlin şehri ise ayrıca işgal bölgelerine ayrıldı. Almanya'nın geleceği ile ilgili ciddi kararların alındığı Potsdam Konferansı'nda Naziler'in cezalandırılması ve ülkeden temizlenmesi için Nürnberg Mahkemesi kuruldu, Almanya'nın silâhsızlandırılmasına karar verildi. Ayrıca eğitim sisteminin tamamen değiştirilmesi, halkın

XX. yüzyıl başlarında Berlin'de Osmanlı Kulübü Heyeti (*Şehbâl*, III, sy. 61, s. 255)



Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

demokrasiye alıştırılması ve ülkenin bir federasyon şeklinde teşkilâtlandırılması kararlaştırıldı. Savaş tazminatı konusunda ısrarlı davranan Sovyetler Birliği kendi işgal bölgesindeki bütün sanayi tesislerini söküp ülkesine taşıdı. Potsdam Konferansı'nda Almanya'da demokratik bir siyasî rejimin kurulması kararı alınmışsa da müttefiklerin bunu farklı anlamaları, işgal bölgelerinin birleştirilerek yeni bir Almanya'nın kurulması amacıyla 1948'e kadar yapılan toplantılar olumlu sonuç vermedi. Mart 1948'de patlak veren Berlin buhranı tek Almanya'nın kurulması imkânının kalmadığını ortaya koyunca, Sovyetler Birliği'ne göre daha mutedil bir yol takip eden Batılı ülkelerin işgal bölgelerinin birleştirilmesiyle federal yapıda teşkilâtlandırılan Almanya Federal Cumhuriyeti (23 Mayıs 1949), buna karşılık Sovyetler Birliği'nin işgal bölgesinde ise Alman Demokratik Cumhuriyeti (7 Ekim 1949) doğdu ve böylece Almanya ikiye bölünmüş oldu.

Almanya Federal Cumhuriyeti. Amerika Birleşik Devletleri, İngiltere ve Fransa'nın işgali altında bulunan on bir eyaletin (länder) federal bir siyasî çatı altında teşkilâtlandırılması ile oluşan Almanya Federal Cumhuriyeti, merkeziyetçi yanı ağır basan federal bir devlettir. Württemberg-Baden, Württemberg-Hohenzollern ve Baden eyaletlerinin 1951'de birleştirilerek Baden-Württemberg eyaletinin oluşturulmasıyla eyalet sayısı dokuza inmişse de Fransa'nın elindeki Saar bölgesinin 1957'de Federal Almanya'ya geri verilmesi ve Saarland adıyla eyalet haline getirilmesiyle sayı ona yükselmiş bulunmaktadır. Günümüzde Federal Cumhuriyeti şu on eyalet oluşturmaktadır: Schleswig-Holstein, Bremen, Aşağı Saksonya, Hamburg, Rheinland-Pfalz, Hessen, Kuzey Ren-Vestfalya, Baden-Württemberg, Saarland ve Bavyera. 14 Ağustos 1949 tarihinde yapılan ilk Federal Meclis (Bundestag) seçimlerinde Hıristiyan Demokrat Birliği'nin (Christlich-Demokratische Union) lideri Konrad Adenauer başbakan (federal şansölye), Hür Demokrat Parti'den (Freie Demokratische Partei) Theodor Heuss de ilk devlet başkanı seçildi ve böylece "restorasyon dönemi" başladı. Adenauer bölünmüş Almanya'yı birleştirmek istiyordu, fakat bunun o günün soğuk savaş şartlarında mümkün olmadığını kısa zamanda anladı ve Batı ülkeleriyle ilişkileri geliştirmeye çalıştı. Batı Almanya'nın kömür ve çelik endüstrisinin bulunduğu Ruhr bölgesi, savaş sanayii açısından fevkalâde önemli olması ve Alman tekellerinin parçalanması amacıyla milletler üstü nitelikte bir organ olan Ruhr idaresinin yönetimine verildi. 1952'de bu idarenin yerini Avrupa Kömür ve Çelik Topluluğu aldı ve Avrupa'da iktisadî bütünleşmenin ilk örneğini oluşturdu. Federal Cumhuriyet 1951'de Avrupa Konseyi'ne üye oldu. 5 Mayıs 1955'te müttefiklerle imzalanan Paris Antlaşması ile tam bağımsızlığa kavuşan Almanya Federal Cumhuriyeti, 9 Mayıs'ta, Batı ülkelerinin savunma ittifakı teşkilâtı olan NATO'ya alındı. Daha önce Avrupa Kömür ve Çelik Topluluğu'nu kuran ülkeler ekonomilerinin diğer alanlarında da bütünleşmeye gitmek amacıyla Roma Antlaşması'nı imzaladılar (25 Mart 1957). Federal Cumhuriyet Roma Antlaşması'nın imzalanmasında en aktif rolü oynadı ve bu antlaşmayla Avrupa Ekonomik Topluluğu ile Avrupa Atom Enerjisi Topluluğu doğdu. Devlet başkanı Heuss'ün görev süresinin sona ermesi üzerine yerine 1959'da Heinrich Lübke seçildi. Özellikle İngiltere, Fransa ve Amerika Birleşik Devletleri'yle ilişkileri geliştirmeye çalışan Federal Cumhuriyet ekonomik kalkınmaya büyük bir önem verdi ve Amerika Birleşik Devletleri'nin de yardımlarıyla bu alanda süratli bir gelişme gösterdi. Hızlı sanayileşme Almanya'nın refah düzeyini ve teknolojik kapasitesini yükseltti. Adenauer yönetimi döneminde dışarıdan gelen Alman mültecilerin iskânı en ciddi iç mesele olarak ortaya çıktıysa da bunların başarılı bir şekilde kuzey ve kuzey-batı eyaletlerinde yer-

1945'ten sonra ikiye bölünen Almanya



Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

leştirilmeleri gerçekleştirildi. Ayrıca Nazi düşüncelerine karşı açılan savaşta da başarıya ulaşıldı.

Nisan 1958'de Sovyetler Birliği ve Fransa ile ticaret antlaşmaları imzalandı. Fakat bununla birlikte Sovyet lideri Kruşçev'in müttefik birliklerin altı ay içerisinde Berlin'den ayrılmalarını istemesiyle patlak veren Berlin krizi, Doğu-Batı ilişkilerini sekteye uğrattı ve 1961'de Doğu Almanya tarafından Berlin Duvarı'nın inşa edilmesine kadar vardı. "Utanç Duvarı" olarak da anılan ve Berlin'i boydan boya ikiye ayıran Berlin Duvarı 1989 Kasımına kadar tam yirmi sekiz yıl kalmış ve Doğu'dan Batı'ya geçişleri engellemiştir. 1989 yılında Doğu Avrupa ülkelerinde demokrasi isteğiyle başlayan hürriyetçi gösteriler karşısında Alman Demokratik Cumhuriyeti yöneticileri Berlin Duvarı'nı yıkmaya ve Batı'ya geçişleri serbest bırakmaya mecbur kalmışlardır.

1962'den itibaren Federal Cumhuriyet özellikle Fransa ile ilişkileri geliştirdi ve 22 Ocak 1962'de aralarında bir iş birliği anlaşması imzalandı, karşılıklı ziyaretler arttı, iki ülke arasındaki güvensizlik havasının ortadan kaldırılmasına çalışıldı. 1963'te Adenauer şansölyelikten ayrılmak zorunda kalınca yerine Ludwig Erhard başbakan seçildi ve 1967 yılına kadar ülkeyi idare etti. Hür Demokratlar'ın koalisyondan ayrılmaları ile doğan hükümet krizi Kurt Georg Kiesinger'in başbakanlığa seçilmesi ve Hıristiyan Demokratlar'la Sosyal Demokratlar'ın koalisyon yapmaları ile giderildi. Erhard döneminde NATO ve AET içerisindeki anlaşmazlıkların halledilmesiyle uğraşılırken Kiesinger Doğu ile ilişkileri geliştirmeye gayret etti. 21 Ekim 1969'da yapılan seçimlerde Sosyal Demokrat Parti (Sozialdemokratische Partei) büyük başarı gösterdi ve Hür Demokratlar'ın desteğiyle koalisyon hükümeti kuruldu. Willy Brandt, Almanya'nın ilk sosyal demokrat başbakanı oldu. H. Lübke'nin devlet başkanlığından ayrılması üzerine Sosyal Demokrat Parti'den Gustav Heinemann'ın 1969'da devlet başkanlığına seçilmesiyle iktidar sosyal demokratlara geçti. Brandt, Polonya, Sovyetler Birliği, Alman Demokratik Cumhuriyeti, Çekoslavakya ve diğer doğu ülkeleriyle siyasî ve ekonomik ilişkileri geliştirmeye yönelik bir politika (Ostpolitik) takip etti. Bonn ile Berlin'in yakınlaşmalarını sağladı. Polonya, Alman Demokratik Cumhuriyeti ve Sovyetler Birliği ile mevcut sınırların tanınmasını öngören anlaşmalar imzaladı. 1973'te her iki Almanya'nın da Birleşmiş Milletler'e alınmasında etkili oldu. 1974 yılında bir casusluk olayı sebebiyle görevinden ayrılmak zorunda kalan Brandt yerini Helmut Schmidt'e bıraktı. Aynı yıl görev süresini dolduran Heinemann'ın yerine Walter Scheel devlet başkanlığına getirildi. Schmidt de doğu ülkeleri, NATO, Fransa ve diğer ülkelerle ilişkileri geliştirmeye ve 1973 petrol krizi sebebiyle ülkesinde yaşanan ekonomik bunalımı daha az sıkıntılarla atlatmaya gayret etti. Devlet başkanı W. Scheel 1979'da görevini yeni seçilen Karl Carstens'e devretti. 1980'lerin başında ülkede giderek artan işsizlik ve ekonomik kriz iktidar partisini zor durumda bıraktı ve 1982 seçimleri sonunda Sosyal Demokratlar iktidarı kaybettiler. Schmidt yerini Hıristiyan Demokrat Helmuth Kohl'a bıraktı. Carstens'in görev süresinin dolması üzerine yerine 1983'te Richard von Weizsäcker devlet başkanlığına seçildi. Şansölye Kohl döneminde Amerika Birleşik Devletleri ve NATO planlarına göre Almanya Federal Cumhuriyeti'ne nükleer silâhların yerleştirilmesi, kamuoyunun tepkisine rağmen gerçekleştirildi ve bu sebeple Sovyetler Birliği ve Doğu bloku ülkeleriyle ilişkilerde bir soğuma dönemine girildi. 1989 yılının sonlarına doğru Doğu Avrupa ülkelerinde ve Alman Demokratik Cumhuriyeti'nde görülen hürriyetçi gösteriler ve serbestlik isteyen hareketler neticesinde bu ülkelerden pek çok kişi Batı Almanya'ya geçti. Berlin Duvarı'nın yıkılması ve Doğu Almanya'da muhalefetin güçlenmesi, Batı'ya geçişlerin serbest bırakılması, iki Almanya'nın birleşmeleri meselesini gündeme getirdi. Federal Cumhuriyet yönetimi iki Almanya'nın birleştirilmesi hususunda halkın oyuna gitmeyi savunurken Demokratik Cumhuriyet yönetimi Almanya'nın bölünmüşlüğünün bir realite olduğunu ve kaldırılmasının imkânsızlığını ileri sürmektedirler. Batı Almanya, Doğu Avrupa'daki muhalif ve hürriyetçi akımların yanı sıra demokrasiye geçme yönünde politika takip eden hükümetleri de desteklemekte ve onlara yardım sağlamaktadır. Kohl yönetimi, artan işsizlik sebebiyle ülkesinde bulunan yabancıların geri gönderilmesini özendirmeye, dışarıdan kaçak işçilerin gelmesini önlemeye büyük titizlik göstermektedir. Yabancı işçilerin geri gönderilmesi politikasından en çok etkilenen, bu ülkede bulunan yabancı işçiler içerisinde en büyük kitleyi oluşturan Türk işçileri olmuştur.

Almanya Federal Cumhuriyeti hızlı sanayileşme sebebiyle ortaya çıkan iş gücü açığını kapatmak için 1950'li yılların başında yabancı işçi alımına başvurmuştu. Bu çerçevede 1957 yılında Türkiye'den Batı Almanya'ya işçi göçü başladı ve 1974 yılına kadar hızlı bir tempo göstererek devam etti. Bu ülkede bulunan Yunan, İspanyol, Yugoslav, İtalyan, Portekiz ve Türkler'den müteşekkil yabancılar içerisinde Türkler'in oranı üçte bire yakındır. 1974 yılında Federal Cumhuriyet işçi alımını durdurup geri dönüşü özendirmeye başladı ise de işçilerin ailelerini yanlarına aldırmaları sebebiyle ülkede yabancıların sayısı artış göstermiştir. Nitekim Türkler'in sayısı 1980'li yılların başlarında 1.5 milyona varmıştır. Türkiye ile Almanya Federal Cumhuriyeti arasındaki ilişkiler çok yönlülük arzetmektedir. Bir yandan NATO, Avrupa Topluluğu, Avrupa Konseyi gibi milletlerarası kuruluşlar çerçevesinde siyasî ve askerî ilişkiler kurulmuşken diğer yandan ekonomik ve ticarî alandaki ikili ilişkiler ileri seviyeye ulaşmıştır. Türkiye'nin ithalât ve ihracatında Batı Almanya birinci sırada yer almaktadır. 1986 yılında Türkiye'nin ithalâtının % 16'sı bu ülkeden, ihracatının da % 19'u bu ülkeye yapılmıştır. NATO çerçevesinde işleyen askerî ilişkiler de önemli bir gelişme göstermiştir. Türk-Batı Alman ilişkilerinin gelişmesinde bu ülkede bulunan 1.5 milyon civarındaki Türk işçi kitlesinin önemli katkısı bulunmaktadır.

Alman Demokratik Cumhuriyeti. II. Dünya Savaşı sonunda Sovyetler Birliği tarafından işgal edilen Almanya'nın doğu bölgesinde 7 Ekim 1949 tarihinde bağımsız bir devlet olarak doğdu. Daha önce burada 9 Haziran 1945'te Sovyet askerî idaresi kurulmuştu. Amerika Birleşik Devletleri, İngiltere ve Fransa'nın işgali altında bulunan bölgelerin birleştirilmesiyle oluşan Almanya Federal Cumhuriyeti'nin bağımsız bir devlet olarak ilân edilmesi üzerine Sovyetler Birliği de kendi işgal bölgesinde Alman Demokratik Cumhuriyeti'ni kurdu. Savaştan sonra Doğu Avrupa'da Sovyetler Birliği'nin kendine bağlı devletler oluşturarak güvenliğini temin etme amacına yönelik politikasının bir sonucu olarak doğan Alman Demokratik Cumhuriyeti'nin ilk cumhurbaşkanı Wilhelm Pieck, devlet konseyi başkanı da Otto Grotewohl'dur.

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

Fakat yönetimde gerçek iktidar sahibi, Doğu Almanya'nın siyasî hayatında birinci güç olan Sosyalist Birlik Partisi (Sozialistische Einheitspartei Deutschlands: SED) birinci sekreteri Walter Ulbricht idi. Almanya Federal Cumhuriyeti Batı blokunda yer alırken Alman Demokratik Cumhuriyeti Sovyet blokunda ve Varşova Paktı içerisinde yer almıştır (1956). Doğu Almanya'nın sosyalist ülkelerle ve özellikle de Sovyetler Birliği ile ilişkileri gelişmiştir. Doğu bloku içerisinde sanayi bakımından en gelişmiş ülke Doğu Almanya'dır. 1960'ta Cumhurbaşkanı Pieck ölünce yerine kimse seçilmedi ve bu makam lağvedildi. Aynı yıl Ulbricht parti birinci sekreterliğinin yanında devlet konseyi başkanlığına da getirildi. 1964'te devlet konseyi başkanlığına Willy Stoph seçildi. Stoph ve Brandt'ın başlattıkları görüşmeler sonunda iki Almanya arasında karşılıklı sınırların tanınmasını öngeren bir antlaşma imzalandı (1972). Bir yıl sonra da ülke Birleşmiş Milletler Teşkilâtı'na üye oldu. 1971 yılında parti birinci sekreterliğine getirilen Erick Honecker, Stoph'un yerine 1976'da devlet konseyi başkanı seçildi. 1989 yılı sonlarına doğru başlayan demokrasi ve hürriyet yanlısı gösteriler sebebiyle Honecker görevden ayrılmak zorunda kaldı, aynı zamanda partiden de ihraç edildi. Yerine geçen Egon Krenz de kısa bir süre sonra (Aralık 1989) devlet konseyi başkanlığı ve parti birinci sekreterliği görevini bırakmak mecburiyetinde kaldı. 1990'ın başlarında Alman Demokratik Cumhuriyeti yönetime muhalif gösterilerin en yoğun şekilde sahnelendiği, iki Almanya'nın birleşmesi tartışmalarının yapıldığı istikrarsız bir ülke görünümünde idi. Yönetime karşı muhalif Yeni Forum'un düzenlediği hürriyetçi ve demokrasi yanlısı gösteriler karşısında komünist yöneticiler çok zor durumda kalmışlardır.

Doğu Almanya ile Türkiye arasındaki ilişkiler çok geri düzeyde bulunmaktadır. Genelde Doğu-Batı çerçevesinde değerlendirilebilecek Türkiye-Doğu Almanya ilişkileri, ideolojik ve siyasî sistem farklılığının yanı sıra birbirine karşıt bloklarda bulunulması ve Türkiye'ye yönelik bazı ideolojik faaliyetlere izin verilmesi sebebiyle gelişmemiş durumdadır. Ticarî ilişkilerin yumuşama ve demokratikleşme ile birlikte ileride gelişme göstermesi beklenmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Alman Dış İşleri Dairesi Belgeleri: Türkiye'deki Alman Politikası (1941-1943) (trc. Levent Konyar), İstanbul 1977 (SSCB Dış İşleri Bakanlığı arşiv bölümü yayınlarından); D. Trietsch, *Almanya ve İslâm*, İstanbul 1331; Ahmed Refik, *Prusya Nasıl Yükseldi*, İstanbul 1331; a.mlf., *Osmanlılar ve Büyük Fredirik (1133-1179)*, İstanbul 1333; Yusuf Akçuraoğlu, *Zamanımız Avrupa Siyasî Tarihi*, Ankara 1933, s. 44-47, 80-108, 191-214; Fahir H. Armaoğlu, *Siyasi Tarih Dersleri 1789-1919*, Ankara 1961, s. 1-4, 42-66, 216-275, 334-337, 632-643; a.mlf., *20. Yüzyıl Siyasi Tarihi 1914-1980*, Ankara 1983, s. 19-29, 140-148, 153-160, 237-249, 256-261, 277-303, 361-415; J. Rovan, *Allemagne*, Paris 1975, s. 5-143; *Ahmed Resmî Efendi'nin Viyana ve Berlin Sefaretnâmeleri* (haz. Bedriye Atsız), İstanbul 1980, s. 37-79; Kemal Beydilli, *1790 Osmanlı-Prusya İttifâkı*, İstanbul 1981; a.mlf., *Büyük Friedrich ve Osmanlılar-XVIII. Yüzyılda Osmanlı Prusya Münasebetleri*, İstanbul 1985; a.mlf., "II. Abdülhamit Devrinde Gelen İlk Alman Askeri Heyeti Hakkında", *TD*, sy. 32 (1979), s. 481-494; Rıfat Önsoy, *Türk - Alman İktisadi Münasebetleri (1871-1914)*, İstanbul 1982, s. 13-107; a.mlf., "19. Asrın İkinci Yarısından Alman İmparatorluğu'nun 1871'de Kuruluşuna Kadar Bavyera'nın Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Ticareti", *TTK Bildiriler*, II (1981), 1423-1427; L. Rathmann, *Berlin-Bağdat, Alman Emperyalizminin Türkiye'ye Girişi* (haz. Ragıp Zarakolu), İstanbul 1982, s. 17-134; Mehmet Gönlübol v.dğr., *Olaylarla Türk Dış Politikası*, Ankara 1982, I, 120-123, 143-194, 544-545; Burhan Oğuz, *Yüzyıllar Boyunca Alman Gerçeği ve Türkler*, İstanbul 1983, s. 5-335; İlber Ortaylı, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Alman Nüfuzu*, İstanbul 1983; Oral Sander, *Siyasi Tarih: Birinci Dünya Savaşının Sonundan 1980'e Kadar*, Ankara 1989, s. 4-9, 25-29, 35-36, 40-41, 90-129, 140-161, 171-175, 200-203, 248-253, 281-284; Selâhaddin Tansel, "Büyük Friedrich Devrinde Osmanlı Prusya Münasebetleri Hakkında", *TTK Belleten*, X/37 (1946), s. 133-165; a.mlf., "Osmanlı-Prusya Münasebetleri Hakkında", *a.e.*, X/38 (1946), s. 271-292; F. Sauer, "Hammer-Purgstall" (trc. Serer Duru), *a.e.*, XXXVI/141 (1972), s. 79-83; Selçuk Ünlü, "11.-18. Asırlarda Alman Edebiyatında Türk İmajının Değişmesi", *TDA*, sy. 15 (1981), s. 42-56; a.mlf., "19. Asır Alman Edebiyatında Türkiye", *a.e.*, sy. 22 (1983), s. 143-151; Gültekin Emre, "300 Yıllık Geçmiş: Berlin'de Türkler", *TT*, sy. 46 (1987), s. 201-205; K. Schwarz, "15. ve 16. Yüzyılda Berlin Branderburg ve Türkler" (trc. Erol Özbek), *a.e.*, sy. 49 (1988), s. 24-29; a.mlf., "Branderburg-Prusya'nın Türk ve Tatarlarla İlişkileri Üzerine" (trc. Erol Özbek), *a.e.*, sy. 55 (1988), s. 23-31; a.mlf., "16. Yüzyılın Ortalarında Protestanların Umudu: Türkler" (trc. Hayati Boyacıoğlu), *a.e.*, sy. 59 (1988), s. 9-13; Adnan Cemgil, "İlginç Bir Kitap [Berlin Bağdat]", *a.e.*, sy. 59 (1988), s. 9-61; "Germany", *EAm.*, XII, 505-546; "Germany", *EBr.*, X, 284-344; "Almanya", *TA*, II, 161-174; "Allemagne", *EUn.*, I, 698-761; "Almanya", *ABr.*, I, 433-459; "Almanya", *ML*, I, 349-356; "Almanya", *Büyük Larousse*, I, 415-423.

 DAVUT DURSUN

III. ÜLKEDE İSLÂMİYET

Almanlar'ın İslâmiyet'le ilk teması, Alman İmparatoru Charlemagne ile Abbâsî Halifesi Hârûnürreşîd'in iyi niyet içerisinde karşılıklı elçi ve hediye göndermeleriyle başladı. Daha sonraki Alman imparatorlarından Büyük Otto (936-973), yine diplomatik ilişkiler içinde Endülüs Emevî Halifesi III. Abdurrahman'a bir papazı, halife de ona bir âlimi elçi gönderdi (956). Bu arada hıristiyan rahiplerinin Arapça eserleri tercüme etmeye başlamalarıyla ilk ilmî ilişki de kurulmuş oldu. Almanlar'ın müslümanlar ve İslâmiyet'le daha yakın temasları II. Haçlı Seferi sırasında (1147-1149) meydana geldi. Kudüs'ten dönen hıristiyanlar İslâm medeniyeti hakkında öğrendikleri ve gördükleri şeyleri toplumlarına aktarmaya başladılar. Doğu'dan gelen bu bilgiler, Almanlar arasında İslâm ve İslâm sanatına ilgi duyanların dikkatini çekti. Fakat genel olarak Almanlar'ın İslâmiyet'e ve müslümanlara karşı duydukları ilgi kilisenin etkisiyle düşmanca duygular çerçevesinde kalmış, ancak bu durum geç dönemlerde bazı Protestan imparatorların yumuşak tutumlarıyla değişebilmiştir. I. Friedrich Wilhelm zamanında (1713-1740) yirmi Türk askerinden meydana gelen seçme bir birliğin imparatorun hizmetine girmesi (1731), müslümanlarla ilişkilerin düzelmesinde ilk adımı teşkil etti. Bundan bir yıl sonra kral, Potsdam Garnizonu'nda bu askerler için bir de mescid düzenletti. Daha sonra Prusya ordusuna giren müslüman Tatar, Boşnak ve Arnavutlar süvari olarak hizmet gördüler. 1763 yılında Prusya sarayına tayin edilen ilk Osmanlı elçisi Ahmed Resmî Efendi ile Osmanlı-Alman diplomatik ilişkileri resmiyet kazandı. Bu gelişmeler, II. Friedrich (1740-1786) üzerinde papaya karşı müslümanların tarafını tutacak kadar etkili olmuştur. 1798'de, Osmanlı Devleti'nin Berlin büyükelçisi Aziz Efendi'nin vefatı üzerine, III. Friedrich Wilhelm'in (1797-1840) emriyle Berlin Tempelhofer Feldmark'ta bir müslüman mezarlığı kuruldu ve bu mezarlık 1866'da yeniden düzenlenerek ortasına bir de dergâh inşa edildi. XVIII. yüzyılın sonlarına doğru Türk kızı ile evlenen bir Alman prensi tarafından Heidelberg yakınlarında Schwetzingen'de bir cami yaptırıldı. Bu cami halen müze olarak kullanılmakta ve bayram namazlarında ibadete açılmaktadır. Halk arasında Türk Camii (Türkische Moschee) denilen ve çökmeye yüz tutmuş olan bir

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

dergâh da 1920 yılında büyükelçilik imamı Hâfız Şükrü Efendi'nin gayretleriyle tamamen yenilendi. Bugün Federal Almanya'da tarihî değer taşıyan dört cami daha mevcut olup bunlar Berlin (1928), Hamburg, Münih ve Aachen şehirlerinde bulunmaktadır.

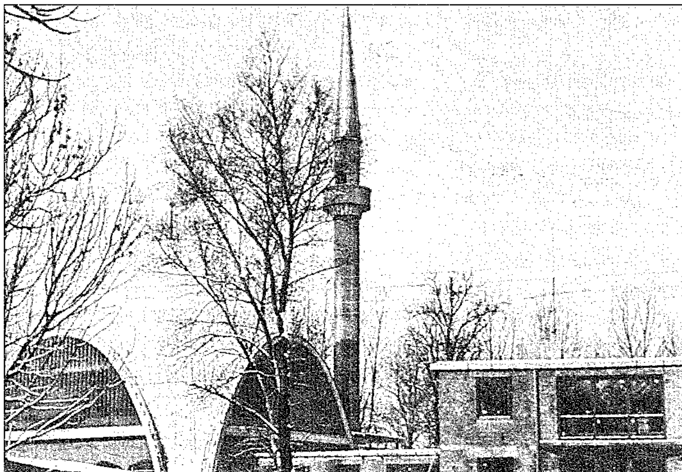
I. Dünya Savaşı'ndan sonra müttefiklerle beraber savaşan müslümanlardan Almanya'ya yerleşenler oldu; bu arada özellikle İran ve Afganistan'dan bir grup tüccar ve işçi Hamburg'a geldi. Savaştan sonra Sovyet ordusundan kaçan askerler, Almanya'ya toplu olarak yerleşen ilk müslümanları teşkil ettiler. Almanya, II. Dünya Savaşı'ndaki Alman - Rus çarpışmaları sırasında, kalabalık gruplar halinde müslüman Türkler'in yerleşmesine sahne oldu. Sovyetler'den gelen bu Türkler Almanya'daki durumlarına göre üç gruba ayrılırlar. İlk grup, kendi vatanlarının kurtulması umuduyla Rusya'ya karşı Alman saflarında savaşan gönüllülerdir. İkinci grup, cephe gerisinde yardımcı askerî personel ve fabrikalarda işçi olarak çalışanlar, son grup ise Alman esir kamplarına düşenlerdir. Rusya'dan Almanya'ya gelen bu müslüman Türkler'in birçoğu esir kamplarında veya cephede öldü. Geriye kalanlar ise Şubat 1945'te Yalta'da müttefiklerin imzaladığı antlaşma gereği Rusya'ya teslim edildiler. Ancak 7000 kadarı Almanya'da kalmayı başardı.


Batı Berlin'de Türk Şehitliği Camii ve Anıtı - Almanya

1960'tan sonra ülkeye yeni bir müslüman akını başladı. Bu defa Türkiye'den gelen Türkler hem kendi işsizlik sorunlarını çözdüler, hem de gelişen Alman ekonomisinin ihtiyaç duyduğu iş gücüne katkıda bulundular. 1961-1973 yılları arasında Almanya'ya giden Türk işçi sayısı, 648.029 iken 1974-1986 yılları arasında bu ülkeye 9861 işçi gitmiştir. Almanya'daki Türk vatandaşlarının sayısı, en yüksek rakam olarak 1982 yılında 1.580.700'e ulaşmıştır. 1988'de bu sayı 588.157'si erkek, 439.768'i kadın ve 482.855'i çocuk olmak üzere 1.510.780 idi. Almanya'da Türkler dışındaki diğer milletlerden müslümanların sayısı ise 280-300 bin civarındadır. Bunların başında Yugoslav ve Arnavutlar gelmekte, onları Kuzey Afrikalı müslümanlar takip etmektedir. Müslüman Alman vatandaşlarının sayısı ise 50.000 kadardır.

Türkler'in en kalabalık oldukları eyaletler (1985) sırasıyla Nordrhein-Westfalen, Baden-Württemberg, Bayern, Hessen ve Berlin'dir. Şehirler ise Berlin (102.678), Köln (59.952), Hamburg (54.472), Duisburg (39.711), Münih (37.978) ve Frankfurt'tur (27.161).

Ancak buraya gelen müslümanlar, Alman hayat tarzı, kültürü, dini ve dili hakkında önceden bilgi sahibi olmadıkları için bu yabancı ülkenin hayat şartlarına alışmakta büyük zorluklarla karşılaştılar ve özellikle din, kültür ve eğitim konularında büyük sıkıntılar çektiler. Yeni nesillerin eğitimlerinde boşluklar meydana geldi ve çocukların yabancılaşmaya başladıkları görüldü. Bu durum karşısında Türkiye'den gelen işçilerle birlikte, Almanya nüfusunun % 3'ünü teşkil eden müslümanların ferdî gayretleriyle oluşturdukları cemiyetler meseleye çözüm aramaya başladılar.


Freimann Camii - Münih / B. Almanya

Almanya'daki müslüman gruplar I. Dünya Savaşı'ndan sonra kendi teşkilâtlarını kurmaya başladılar ve bu cemiyetlerden biri Berlin'de bir mescid açtı. Çeşitli grupların birleştirilmesi amacıyla İslâm Cemiyeti adı altında bir dernek kuruldu. Daha sonra iki dünya harbi arasında, Almanya'daki bütün müslümanları bir araya getirmek için Almanya'daki Müslüman Göçmenler Cemiyeti teşkil edildi. II. Dünya Savaşı'ndan sonra da çeşitli İslâm cemiyetleri kurulmasına rağmen Almanya'daki bütün müslümanları içine alan bir birliğin gerçekleştirilmesi mümkün olmadı ve Münih'te 1958 yılında ancak bir dinî cemiyet kurulabildi. Malî bakımdan Alman Devleti'nden yardım alan bu cemiyetin ilk üyelerinin büyük kısmını Sovyet yönetiminden kaçan ve çoğunluğu Kuzey Kafkasyalı olan müslüman Türkler teşkil ediyordu. Büyük bir kütüphaneye ve bir mescide sahip olan bu merkez *Dergi* adında Sovyetler aleyhinde bir Türkçe mecmua yayımlamıştır. Ayrıca İranlılar'ın da Hamburg'ta bir İslâm merkezleri vardı. Aachen'da 1967'de Avrupa'nın en aktif merkezlerinden sayılan bir İslâm merkezi daha açıldı. Bu merkez Arapça olarak aylık *er-Râʾid* dergisini çıkarmaktadır. Arap ülkelerinin finanse ettiği Münih'teki İslâm Merkezi'nin yapımı için 1966'da başlayan çalışmalar 1973'te bitirilerek bir cami ve çeşitli birimlerden oluşan merkez hizmete açıldı. Ayrıca yine Münih'te Bavyera eyalet hükümeti tarafından finan-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

se edilen ve adı Mülteci Müslümanlar Din İşleri (Geistliche Verwaltung der Muslimflüchtlinge) olan cemiyetin yarı resmî bir görünüşü vardır. Yaklaşık 5000 kadar mülteci müslümanın dinî işlerine bakmakta olan bu kuruluşun yanında devletçe kabul edilen İslâmî bir ilkokul da yer almaktadır. Aachen'da Arap, Hamburg'ta da İranlı öğrencilerin merkez olarak kullandıkları mescidler, müslüman öğrencilerin Almanya'da kurdukları önemli merkezlerdendir. İşçilerin dinî bakımdan yetişmeleri için de çeşitli merkezler faaliyet göstermektedir. Bunlar arasında 1982'de Batı Berlin'de, 1984'te Köln'de ayrı ayrı faaliyete geçen Diyanet İşleri Türk İslâm Birliği (DİTİB) kuruluşları, önemli bir yer tutmaktadır. Türkiye Cumhuriyeti Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Bonn ve Batı Berlin'deki temsilcilikleriyle (müşavirlik, ataşelik) ilişki halinde bulunan ve bünyelerinde cami ve mescidlere yer veren 700 kadar dernekten yaklaşık 500 kadarının özellikle Köln'deki birliğin şemsiyesi altında toplandığı dikkate alınırsa, bu kuruluşun Almanya'daki müslüman Türk toplumu içindeki yeri ve önemi daha iyi anlaşılır. Bu mescidlerdeki din görevlilerinden 268'i (1989) Türkiye Cumhuriyeti Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından gönderilmiş olup diğerleri de derneklerin kendi imkânlarıyla istihdam edilmektedir. Mescidlerin bünyesinde Kur'an kursu hizmetleri de verilmekte, özellikle hafta sonları ve tatil aylarında çocuklara Kur'an ve dinî bilgiler öğretilmektedir. Bunlar dışında Türkiye'deki bazı dinî ve siyasî gruplara bağlı olarak Federal Almanya'da faaliyet gösteren dernekler tarafından idare edilen cami ve mescidler de mevcut olup bunların toplam sayısının 250-300 civarında olduğu tahmin edilmektedir. Ayrıca diğer milletlere mensup müslümanlar tarafından yönetilen otuz beş kadar mescid daha bulunmaktadır. Federal devletin eğitimle ilgili özel prensipleri olmasına rağmen her eyaletin eğitim sistemi ve dolayısıyla yabancı çocukların eğitimi ile ilgili ayrı bir yol takip ettiği görülmektedir. Federal Almanya'daki eyaletlerin çoğunda çocukların devlet okullarında din eğitimi görmelerine imkân tanınmakla birlikte, İslâmiyet'in resmî din statüsünü kazanmamış olması ve din alanında eğitim veren yetişmiş eleman yetersizliği müslüman çocukların dinî ve millî eğitimlerini olumsuz yönde etkilemektedir. Bununla beraber bazı eyaletler kendi sınırları içinde bu topluluklann dinî eğitimini resmen kabul etmiş durumdadırlar. Bunların başında Nordrhein - Westfalen, Hessen ve Hamburg eyaletleri gelmektedir. Yeterli sayıda vasıflı din öğretmeninin bulunmaması ve yeterli bir müfredatın henüz geliştirilememiş olması, Almanya'da dinî eğitimin başarı sağlamasını engelleyen başlıca faktörlerdir.

1985-1986 öğretim yılında Türk çocuklarından 269.105'i temel öğretim, 18.824'ü ortaokul, 13.205'i lise, 12.286'sı karma okullar ve 58.955'i meslek okullarında olmak üzere toplam 372.375'i Alman okullarında okumaktaydı.

Müslümanlar Federal Almanya'da Protestanlar ve Katolikler'den sonra en büyük dinî cemaati oluşturmaktadırlar. Buna rağmen müslümanlara nisbetle çok daha az mensupları bulunan bazı dinî fırkalar tanınma konusunda hiçbir zorlukla karşılaşmamışken İslâmiyet'in resmen tanınması çeşitli nedenlerle bugüne kadar gerçekleşmemiştir.

Doğu Almanya'daki müslümanların sayısı ise, okumak amacıyla gelen müslüman öğrencilerle beraber 2000-3000 kadardır. Doğu Almanya'da bugün hiçbir İslâmî müessese ve cemiyet bulunmamaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

Davis Trietsch, *Almanya ve İslam,* İstanbul 1331; M. Tâhâ el-Velî, *el-İslâm ve'l-müslimûn fî Almânyâ beyne'l-ems ve'l-yevm,* Beyrut 1386/1966; Ali el-Muntasır el-Kettânî, *el-Müslimûn fî Evrûbbâ ve Emerîkā,* Tahran 1976, I, 245-257; a.mlf., *Muslim Minorities in the World Today,* London 1986, s. 38-41; M. Seyyid Gallâb v.dğr., *el-Büldânü'l-İslâmiyye ve'l-ekalliyâtü'l-müslime fî ʿâlemi'l-muʿâṣır,* Riyad 1399/1979, s. 755; M. S. Abdullah, *Geschichte des Islams in Deutschland,* Köln 1981, s. 220; J. S. Wielsen, "Islamic law and its significance for the situation of Muslim Minorities in Europe", *Research Papers,* Birmingham 1987, s. 29-30, 33-34; Baymirza Hayit, "The Turks in West Germany", *JIMMA,* III/2 (1981), s. 264-275.

 İSMAİL BALİÇ

IV. ALMANYA'DA İSLÂM ARAŞTIRMALARI

Almanya'da İslâm araştırmalarının temeli sayılabilecek ilk çalışmalar Jakop Christmann (ö. 1613) tarafından başlatıldı. Önce matbaada kullanılmak üzere Arap harflerinin tahta klişelerini hazırlayan Christmann ilk olarak Arapça'yı öğretmek için bir alfabe kitabı (*Alphabetum Arabicum Cum Isagoge Scribendi Legendique Arabice*) yayımladı (1582). Daha sonra Johann Kasimir adlı bir Alman aristokratının elinde bulunan yazmaların küçük bir katalogunu düzenleyerek bu sahada da ilk örneği verdi. Heidelberg Üniversitesi'nde iken Arapça yazılmış tıp ve felsefe kitaplarını Alman ilim dünyasına kazandırmaya çalıştı ve Johann Kasimir'in yardımıyla üniversitede bir şarkiyat bölümü açmayı başardı (1609). Osmanlı Devleti'nin Avrupa içlerine kadar nüfuz etmesi, şarkiyat araştırmalarına yeni bir hız kazandırdı. XVI. yüzyıldan itibaren Avusturyalı araştırmacıların yoğun çalışmaları, aynı dili kullanmaları sebebiyle Alman ilim çevrelerini de etkiledi. Bu dönemde Avrupalılar'ın Şark tedkikleri arasında yer verdikleri Osmanlı araştırmalarından sayılabilecek bir çalışma, Leunclavius'un Osmanlı tarihi, dili ve yazısı ile ilgili olan *Annales Sultanorum Othmanidarum a Turcis sua Lingua Scripti* (Frankfurt 1558) adlı eseridir. XVII. yüzyıl Almanya'sında şarkiyat araştırmaları Avrupa'nın diğer ülkelerindeki kadar yoğun değildi. Bu dönemde görülen en önemli çalışma, Megiserus adlı Alman müsteşrikin *Liber Institutionum Lingua Turcicae* adlı Latince yazılmış bir Türkçe grameridir. İlk dönem şarkiyat çalışmaları daha çok ilmî gaye ile yapıldığı halde sonraki çalışmalarda politik ve ekonomik maksatlarla hareket edilmiştir. XVIII. yüzyıldan itibaren araştırmalarda bir ilerleme görüldü ve birçok Alman, şarkiyat araştırmalarının merkezi durumundaki Fransa ve Hollanda gibi ülkelere öğrenim görmeye gitti. Özellikle Fransız müsteşrik Silvestre de Sacy'nin (ö. 1838) başkanlığını yaptığı Paris'teki Doğu Dilleri Okulu'nun (Ecole Nationale des Langues Orientales Vivantes, 1795) Alman müsteşriklerin yetişmesinde büyük payı oldu. Hollanda'da yetişen ve hayatını İslâm medeniyeti ve Arap dili çalışmalarına hasreden ilk Alman müsteşrik ise Johann Jacob Reiske'dir (ö. 1774). Önceleri Arap Câhiliye şiiri, özellikle Tarafe b. Abd'in *Muʿallaḳa*'sı üzerinde çalışan Reiske bu eseri Latince'ye çevirdi (1842). Daha sonra yaptığı çalışmalarla İslâm medeniyeti ve Arap dili konusunda uzmanlaştı. Edip ve şair J. W. von Goethe (ö. 1832) ise geçmişten gelen Avrupa kültürünün tatmin edemediği bir sanatçı bakışıyla Kur'ân-ı Kerîm ve İslâm'ı yorumladı. XIX. yüzyıldan itibaren Şark araştırmaları dinî konulardan uzaklaşarak Arap kültürüne yöneldi ve çalışmalar Alman üniversitelerinde kurulan enstitüler bünyesinde devam etti. 1818'de kurulan Bonn Üniversitesi'ndeki Şarkiyat Bölümü'ne, dört ciltlik Arapça-Latince sözlüğün (*Lexicon Arabico-Latinum,* Halle 1830-1837) sahi-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

bi Doğu dilleri uzmanı G. W. Freytag (ö. 1861) getirilerek bu yönde ilk çalışmalar başlatıldı. Freytag, dil ve edebiyat üzerinde yaptığı çalışmalar sonucunda aruzla ilgili *Darstellung der arabischen Verskunst* (1830) ve Arapça atasözlerini ihtiva eden *Arabum Proverbia* (Bonn 1838-1843) adlı iki eser yazdı. Büyük İslâm düşünürü İbn Haldûn'un düşüncelerinin doğrudan etkisinde kalan A. Sprenger (ö. 1893) ve A. von Kremer de (ö. 1889) İslâmiyet'in ve İslâm medeniyetinin gelişimine hâkim olan belli esasları ortaya koymaya çalıştılar. Freytag'ın çağdaşı şair F. Rückert (ö. 1866) Arapça üzerinde araştırmalar ve Arap şiirlerinden tercümeler yaptı. Aynı çağda yaşayan Arap edebiyatı tarihçisi G. Flügel (ö. 1870) Kur'ân-ı Kerîm'i önce yalnız metin olarak (*Corani textus arabicus*, Leipzig 1834), daha sonra da fihristi ile birlikte bastırdı (*el-Muᶜcemü'l-müfehres li-elfâẓi'l-Ḳur'â-ni'l-Kerîm: Concordantiae Corani Arabicae*, Leipzig 1842), ayrıca Kâtib Çelebi'nin *Keşfü'z-ẓunûn*'unu metin ve Latince tercümesiyle (Leipzig, London 1835-1858) ve İbnü'n-Nedîm'in *el-Fihrist*'ini (Leipzig 1871-1872) neşretti; Viyana Kütüphanesi'nde bulunan Arapça yazmaların da bir katalogunu hazırladı (*Die arabischen, persischen und türkischen Handschriften der Kaiserl.-Königl. Hofbibliothek zu Wien*, I-III, Wien 1865-1867). Müsteşrik H. Ewald da (ö. 1875) Arap grameri üzerine *Grammatica Critica Linguae Arabicae* (Leipzig 1831-1833) adlı tenkitli bir çalışma ile Arap şiirinin vezinleri üzerine *De Metri Carminum Arabicorum Libri duo* (Brauncshweig 1825) adlı iki ciltlik bir eser yayımladı; ayrıca Göttingen Üniversitesi'nde bulunan Arapça yazmalar için hazırladığı katalog ile de şarkiyat araştırmalarına katkıda bulundu. XIX. yüzyılın en önemli müsteşriklerinden olan ve Arap edebiyatı üzerinde derin vukufu bulunan H. L. Fleischer (ö. 1888), daha önce basılan Makkarî'nin *Nefḥu't-ṭîb*, Yâkūt'un *Muᶜcemü'l-büldân* ve İbnü'n-Nedîm'in *el-Fihrist*'i gibi önemli Arapça kitapları yeniden gözden geçirerek yayımlanmasına yardımcı oldu. Fleischer bunlardan başka Dresden Kütüphanesi'ndeki Arapça yazmaların katalogunu da hazırladı (*Catalogus codicum manuscriptorum orientalium Bibliothecae Regiae Dresdensis*, Lipsiae 1831) ve Berlin'de Alman Şark Cemiyeti'ni (Deutsche Morgenländische Gesellschaft) kurdu (1854).

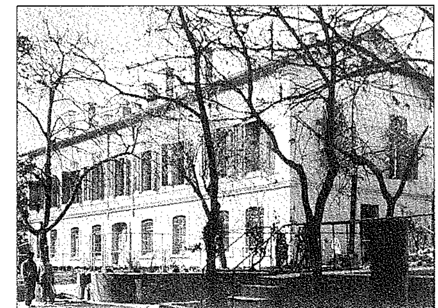
XIX. yüzyılda Almanya'da İslâmî ilimler üzerine ilk metodolojik çalışmaları, *Muhammed der Prophet, sein Leben, seine Lehre* (Stuttgart 1843) ve *Historisch-kritische Einleitung in den Koran* (1844-1870) adlı eserlerin sahibi olan G. Wail (ö. 1889) başlattı. İslâm medeniyetiyle ilgili çalışmalar 1887 yılında Berlin'de Doğu Dilleri Okulu'nun (Seminar für Orientalische Sprachen) kurulmasıyla gelişti ve 1908'de Hamburg'ta açılan Doğu Kültür ve Tarih Okulu (Seminar für Geschichte und Kultur des Orients) ile hız kazandı.

XIX. yüzyılda Avrupa'nın diğer ülkelerine olduğu gibi Almanya'ya da İslâm ülkelerinden çeşitli yollarla birçok yazma eser getirildi. Yazma toplayan müsteşriklerin başlıcaları H. Peterman (ö. 1872), A. Sprenger ve J. G. Wetzstein'dir (ö. 1905). Bu yüzyılda ve XX. yüzyılın başlarında araştırmaları ile ün yapan Alman müsteşrikler arasında Ebü'l-Fidâ'nın *Taḳvîmü'l-büldân*, Kazvînî'nin *ᶜAcâ'ibü'l-maḫlûḳāt ve ġarâ'ibü'l-mevcûdât* ile *Âsârü'l-bilâd* (Göttingen 1848-1849) ve Bekrî'nin *Muᶜcem me'staᶜcem* (Göttingen 1876) gibi kaynak kitaplarını yayımlayan F. Wüstenfeld (ö. 1899); Berlin Kütüphanesi'ndeki Arapça yazmalar katalogunu yayımlayan (*Verzeichniss der arabischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin*, I-X, Berlin 1887-1899) ve Câhiliye devri Arap şiiri üzerinde araştırmalar yapan W. Ahlwardt (ö. 1909); İslâm tarihi ve İslâm mezhepleri üzerine *Die religiöspolitischen Oppositions-Parteien im alten Islam* ve Araplar'la Bizanslılar arasındaki savaşlar konusunda *Die Kämpfe der Umayyaden gegen die Rhomäer* adlı önemli eserleri telif eden J. Wellhausen (ö. 1918) ile eski Arap şiiri üzerine *Beiträge zur Kenntniss der Poesie der alten Araber* ve Kur'ân-ı Kerîm tarihi hakkında *Geschichte des Qorans* (1860) adlı çalışmaları yapan T. Nöldeke (ö. 1933) önemli bir yer tutmaktadır.

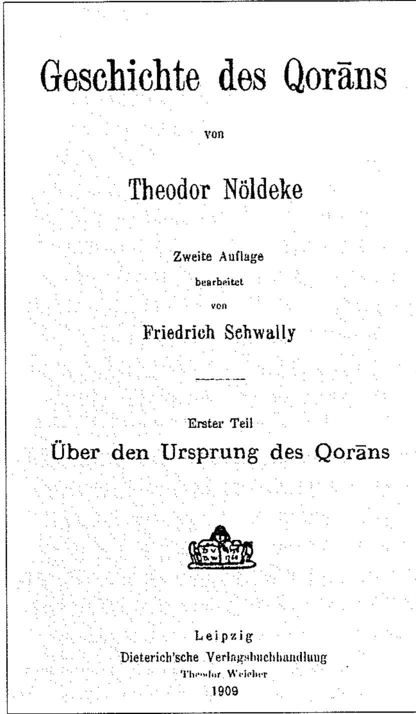
XIX. yüzyılın sonları ile XX. yüzyılın başlarında Ortadoğu'ya doğru açılan, Osmanlı Devleti ile ittifak yapan ve Doğu Afrika'daki toprakları işgal eden Alman İmparatorluğu'nun müslümanlarla daha sıkı ilişkilere girmek ihtiyacını duyması neticesinde İslâmî araştırmalar da ilerledi. Alman ilim adamları İslâm ülkelerine geziler düzenlediler; yaptıkları çalışmalardan açıkça olmasa da ülkelerinin siyasî çıkarları doğrultusunda faydalanıldı. XX. yüzyıl başlarında Almanya, şarkiyat araştırmalarını daha yakından takip edebilmek amacıyla İslâm ülkelerinde araştırma enstitüleri kurmaya başladı. Deutsche Morgenländische Gesellschaft'ın Beyrut'ta açtığı Şarkiyat Araştırmaları Enstitüsü (Orient - Institut der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft) ile Kahire, Bağdat ve İstanbul'da açtığı arkeoloji enstitüleri (Deutsche Archäologisches Institut) bunların en önemlileri arasında yer almaktadır. Kütüphaneleriyle de ünlü olan bu enstitülerden Bağdat'takinin kitapları, İran-Irak savaşı sebebiyle 1983-1984 yıllarında Berlin'deki merkez binasına taşınmıştır.

II. Dünya Savaşı'nın Almanya'daki şarkiyat çalışmalarını kesintiye uğratması üzerine birçok müsteşrik Almanya'yı terketti. 1945'ten sonra ise kesilen çalışmalar, Almanya'nın ikiye bölünmesi sebebiyle batıdaki daha ağırlıklı olmak üzere Batı Almanya ve Doğu Almanya'da ayrı ayrı sürdürülmeye başladı. XX. yüzyıl Alman müsteşrikleri arasında, İslâm hukuku üzerindeki çalışmalarıyla ün yapan J. Schacht (ö. 1969), Kur'an ve Kur'an ilimleri sahasında mütehassıs O. Pretzi (ö. 1941), Arap edebiyatı tarihi üzerine ünlü *Geschichte der arabischen Literatur*'ü yazan C. Brockelmann (ö. 1957), çalışmalarını Arap dili ve lehçeleri üzerinde yoğunlaştıran E. Littmann (ö. 1958), İstanbul Üniversitesi'nde uzun yıllar ders veren Arap ve Fars edebiyatı uzmanı, *Bibliotheca Islamica*'nın ve merkezi İstanbul'da bulunan milletlerarası Şark Tedkikleri Cemiyeti'nin kurucusu H. Ritter (ö. 1971), çalışmalarını İslâm tasavvufuna adayan R. Hartmann (ö. 1965), dil ve edebiyat sahasında yoğunlaştırdığı çalışmaları ile J. Fück (ö. 1974), İslâm fıkhı, tasavvuf ve Arap edebiyatı üzerine O. Spies, Kur'an araştırmalarında R. Paret, modern Arap dili ve sözlük konusunda H. Wehr, Kuzey Afrika ve İspanya tarihi ile ilgili çalışmalar yapan W. Hönerbach, bir ara Ankara Üniversitesi İlâ-

İstanbul'daki ilk Alman Arkeoloji Enstitüsü Binası - Taksim



Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.


Geschichte des Qorāns

von

Theodor Nöldeke

Zweite Auflage
bearbeitet
von
Friedrich Schwally

Erster Teil
Über den Ursprung des Qorāns

Leipzig
Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung
Theodor Weicher
1909

T. Nöldeke'nin Kur'an tarihi ile ilgili kitabının kapağı

hiyat Fakültesi'nde öğretim üyeliği yapan tasavvuf tarihi uzmanı A. M. Schimmel ve F. Steppat, H. H. Gratzfel ve J. van Ess başta gelen ilim adamlarıdır.

Almanya'daki şarkiyat araştırmaları arasında Kur'an meâli çalışmaları önemli bir yer tutmaktadır. Bugüne kadar kırkın üzerinde Almanca Kur'an meâli hazırlanmıştır (bk. *World Bibliography*, s. 213-235). Bunların ilki S. Schweigger'in Andrea Arrivabene'nin italyanca tercümesinden (*L'Alcorano di Macometto*, Venice 1547) yaptığı Almanca tercümedir (*Alcoranus Mahometicus*, Nürnberg 1616, 1623; *Al-Koranum Mahumedanum*, Nürnberg 1659, 1664). A. Hinckelman ise (ö. 1695) Kur'ân-ı Kerîm'in Almanya'da ilk baskısını yaptı (1694); bugün bu baskının mevcut iki nüshasından biri Hamburg Genel Kütüphanesi'nde, diğeri ise Hamburg Üniversitesi Kütüphanesi'ndedir. Almanya'da yayımlanan diğer Almanca Kur'ân-ı Kerîm tercümeleri arasında, M. D. F. Megerlein'in *Die türkische Bibel* (Frankfurt 1772) adıyla ilk defa Arapça aslından yaptığı tercüme ile Beşîrüddin Mahmud Ahmed'in yaptığı ve *Der Heilige Qur'an* (Wiesbaden 1954) adı altında Arapça metin ile birlikte yayımladığı tercüme önemli bir yere sahiptir. Ayrıca Münih şehrinde dünyaca meşhur özel bir Kur'ân-ı Kerîm müzesi kurulmuştu. Ancak bu müze II. Dünya Savaşı sırasında yıkıldı.

Bugün Federal Almanya'da İslâm ve Türk dünyası üzerine çalışma yapan kırk kadar araştırma kurumu vardır ve bu kurumlar Alman Araştırma Birliği (Deutsche Forschungsgemeinschaft) adlı devlet kuruluşu tarafından maddeten desteklenmektedir. Bunlardan 1887'de Berlin'de Seminar für Orientalische Sprachen (SOS) adı altında kurulup II. Dünya Savaşı sonunda kapanan ve 1959 yılında Friedrich Wilhelm Üniversitesi'ne (Bonn) bağlı Seminar für Orientalische Sprachen adıyla tekrar açılan okulun amacı Doğu ülkelerinin bugünkü hayatı ve dilleri hakkında öğretim yapmaktır. Aynı üniversiteye bağlı olarak 1914 yılında kurulan Şarkiyat Okulu (Orientalisches Seminar) ise İslâm dünyası tarihi, İslâm hukuku ve İslâm dini ve düşüncesi tarihi konularını incelemektedir. Freiburg Üniversitesi'ne bağlı olarak 1963'te açılan Orientalisches Seminar'da da şarkiyat, İslâmî ilimler, İslâm tarihi ve İslâmî edebiyatlar tarihi öğretilmektedir. Ruprecht-Karl Üniversitesi'ndeki Yakındoğu Kültür ve Dilleri Okulu, İslâmî İlimler ve Semitistik Kürsüsü (Seminar für Sprachen und Kulturen des Vordern-Orients, Lehrstuhl für Semitistik und Islam Wissenschaft) adlı enstitü 1894'te yine Orientalisches Seminar adı altında kuruldu ve 1971'de bugünkü adını aldı; gayesi şarkiyat alanında lisans ve lisans üstü akademik öğretim yapmaktır. Kiel'de Christian Üniversitesi'ne bağlı Şarkiyat Okulu (Seminar für Orientalistik, Abteilung für Islamkunde), şarkiyat ve İslâmî konular üzerine çalışma yapmaktadır. Tübingen Üniversitesi bünyesinde 1921'de açılan Orientalisches Seminar, Würzburg Üniversitesi'ne bağlı Doğu Dilleri Enstitüsü (Institut für orientalische Philologie). 1960'ta Almanya'ya yerleşen Türk ilim adamı Fuat Sezgin'in Frankfurt Üniversitesi bünyesinde kurduğu Arap-İslâm İlimleri Akademisi Tarih Enstitüsü (Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaftlichen Akademie), Almanya'da şarkiyat araştırmaları yapan kurumların en önemlileridir. Bunların yanında bugün faaliyet gösteren diğer enstitü ve kurumların başlıcaları da şunlardır: Frankfurt, Köln, Tübingen ve Würzburg üniversitelerinde Orientalisches Seminar; Berlin Freie Universität'te Institut für Islamwissenschaft; Hamburg Üniversitesi'nde Seminar für Geschichte und Kultur des Vorderen Orients; Münih Üniversitesi'nde Institut für Geschichte und Kultur des Nahen Ostens sowie Turkologie ile Seminar für Semitistik, Vorderasiatische Altertumskunde und Islamwissenschaft; Soest'te Zentralinstitut Islam-Archiv-Deutschland; Köln'de Islamische Wissenchaftliche Akademie ve Frankfurt'ta Christlich-Islamische Begegnung - Dokumentationsleitstelle (CİBEDO). Bu enstitü ve araştırma kurumlarının neşrettikleri en önemli dergiler arasında şunlar bulunmaktadır: ***Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*** (Alman Şark Cemiyeti Dergisi, Leipzig-Wiesbaden, 1846'dan itibaren); ***Zeitschrift des Deutschen Palästinavereins*** (Alman Filistin Araştırmaları Dergisi, Leipzig-Stuttgart-Wiesbaden, 1878'den itibaren); ***Der Islam*** (Hamburg, 1910'dan itibaren); ***Die Welt des Islam*** (İslâm Dünyası, Berlin, 1913'ten itibaren); ***Die Welt des Orients*** (Doğu Dünyası, Wuppertal-Göttingen, 1947'den itibaren); ***Orient*** (Opladen, 1960'tan itibaren); ***Zeitschrift für Arabische Linguistik*** (Arap Dilbilim Dergisi, Erlangen, 1978'den itibaren); ***Fikrun wa Fann*** (Bilim ve Düşünce Dergisi, Bonn, 1963'ten itibaren); ***Orientalistische Literatur-Zeitung*** (Şark Edebiyat Dergisi, Leipzig-Berlin, 1898'den itibaren); ***Islamica*** (Leipzig, 1924'ten itibaren); ***Mitteilungen des Institus für Orientforschung*** (Şark Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, Berlin, 1953'ten itibaren); ***Orientalisches Archiv*** (Şarkiyat Arşivi, Leipzig, 1910'dan itibaren).

BİBLİYOGRAFYA :

G. Pfannmüller, *Handbuch der Islam-Literatur*, Leipzig 1923, s. 7, 209-210, 396; J. Fück, *Die Arabischen Studien in Europa*, Leipzig 1955, s. 157, 166, 170, 191, 193, 217; A. Dietrich, *ed-Dirâsâtü'l-ʿArabiyye fî Almânyâ*, Göttingen 1387/1967; R. Paret, *The Study of Arabic and Islam at German Universities*, Wiesbaden 1968; İsmail Soysal — Mihin Eren, *Türk İncelemeleri Yapan Kuruluşlar*, Ankara 1977, s. 29-59; Necib el-Akîkī, *el-Müsteşriḳūn*, Kahire 1980, II, 340-484; Mişâl Cühâ, *ed-Dirâsâtü'l-ʿArabiyye ve'l-İslâmiyye fî Evrûbbâ*, Beyrut 1982, s. 183-259; Abdurrahman Bedevî, *Mevsûʿatü'l-müsteşriḳîn*, Beyrut 1984, s. 276-280, 302-303 vd.; Selâhaddin el-Müneccid, *el-Müsteşriḳūne'l-Almân*, Beyrut, ts. (Dârü'l-Kitâbi'l-cedîd); M. Tâhâ el-Velî, *el-İslâm ve'l-müslimûn fî Almânyâ beyne'l-ems ve'l-yevm*, Beyrut 1386/1966; *World Bibliography of Translations of the Meanings of the Holy Qur'an: Printed Translations 1515-1980* (haz. İsmet Binark — Halit Eren), İstanbul 1406/1986, s. 213-235; P. Lutf, "Islamic Studies in Germany", *JPHS*, sy. 18 (1970), s. 221-236; Holger Preisler-Martin Robbe, "İslamic Studies in the German Democratic Republic-Historical and Social Dimensions", *Asia, Africa, Latin Amarica*, Berlin 1982 (special issue 10), s. 5-11.

 Rıza Kurtuluş

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

ALP

Eski ve yeni birçok Türk lehçesinde "kahraman, cesur, yiğit ve gazi" mânalarına gelen şahıs adı, sıfat ve unvan.

Özellikle Oğuzlar arasında çok yaygın olan bu kelime **alıp** şeklinde Altay, Abakan ve Kırgız lehçelerinde bugün de yaşamaktadır (Alıp Karşıga, Alıp Salay, Kuzgun Alıp vb.). Kâşgarlı Mahmud Türkler'in, İranlılar'ın Efrâsiyâb adı ile andıkları menkıbevî kahramana Toña Alp Er dediklerini kaydetmektedir. Turfan'daki Alp Ata mezarı, bu unvanın Doğu Türkistan'da da eskiliğini gösteren bir delildir.

Alp kelimesi İslâmiyet'ten sonra da yaygın şekilde kullanılmıştır. Nitekim Abbâsîler'in Şam Valisi Alp Tegin, Gazneliler Devleti'nin kurucusu Alp Tegin, Büyük Selçuklu Hükümdarı Alp Arslan, Semerkant'ta Karahanlı emîrlerinden Alp Er Han, Anadolu Selçukluları devrinde Nuh Alp ve Mahmud Alp bunların en tanınmışlarıdır. X-XIV. yüzyıllar arasında hükümdarlardan küçük kumandanlara kadar birçok kimsenin alp adını özel isim veya unvan olarak kullandığı görülür. Bu kelime meselâ Mardin Artukluları devrinde **alpı** şeklinde de geçer. Bazı ilk devir Osmanlı kaynaklarında Osman Gazi'nin dedesinin adı Gündüz Alp olarak görülür. Saruhan Beyliği'nin kurucusu olan Saruhan Bey'in babasının adı da Alpagı'dır. XIV-XVI. yüzyıllarda Akkoyunlu ve Safevî Devleti'ne bağlı kabileler arasında Alpagut kabilesi de bulunmaktadır. Mevcut kitâbelerden, Büyük Selçuklular devrinde alp kelimesinin resmî bir terim olarak kullanıldığı ve büyük emîrlerin bu unvanı taşıdıkları anlaşılmaktadır. Doğu dünyasında çok yayılmış olan gazi lakabı, alp ile birlikte **alp gazi** şeklinde de kullanılmıştır. Alp kelimesinin eski Türk unvanlarından olan **ilek** ile birlikte **alp ilek** şeklinde geçtiği de görülmektedir. Kendilerini Büyük Selçuklular'ın vârisi sayan Hârizmşahlar alp unvanını yalnız büyük emîrleri için kullanmışlardı (meselâ Celâleddin'in büyük emîri Alp Han gibi). Hindistan'daki Türk devletlerinde büyük emîrlere "alp han" unvanının verildiği ve bunun XV. yüzyıl ortalarına kadar devam ettiği görülmektedir. İslâmiyet'in Türkler arasında yayılmasından sonra Türk alpleri, önce alp gazi mahiyetini almışlar, tasavvuf cereyanının halk arasında yerleşmesiyle de **alp erenler**, yani mücahid dervişler şekline girmişler ve daha ziyade devletin sınırlarında uç bölgelerde yaşamışlardır. Bu alp erenler Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda da büyük bir rol oynamışlardır. Dede Korkut hikâyeleri bize alp gazilerin hayatı hakkında epeyce bilgi verir. XIV. yüzyıl başlarında Âşık Paşa ve ondan bir asır sonra II. Murad devri âlimlerinden Yazıcı Ali, alplere ait özelliklerden bahsederler. Âşık Paşazâde'nin üzerinde önemle durduğu Anadolu (Rum) gazileri, müslüman alplerden başka bir şey değildir. Evliya Çelebi de XVII. yüzyılda Tokat'ta bir alp gazi tekkesinden söz eder.

Bugün Türkiye sınırları içinde Erzincan'da Alpköy; Kastamonu, Zonguldak, Adana ve Eskişehir'de Alpı ve Alpu; Ankara, Bolu, Bilecik, Bursa, Çanakkale, Çankırı, Çorum, Elazığ, Kastamonu, Kütahya ve Zonguldak'ta Alpagut şeklinde köy isimlerine rastlanır.

BİBLİYOGRAFYA :

Dîvânü lugāti't-Türk, III, 110 vd., 272; İbnü'l-Kalânisî, *History of Damascus* (nşr. H. F. Amedroz), Beyrut 1908, s. 284; Nizâmî-i Arûzî, *Çehâr Makāle* (nşr. Muhammed Kazvînî), *GMS*, XI, London 1910, s. 45, 182 vd.; Karamânî Mehmed Paşa, *Osmanlı Sultanları Tarihi* (trc. İ. Hakkı Konyalı), İstanbul 1949, s. 366; Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, V, 60, 68, 71; M. Fuad Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, İstanbul 1919 → 3. bs. Ankara 1976, bk. İndeks; a.mlf., *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu* (bazı notlara ilâvelerle nşr. Orhan F. Köprülü), Ankara 1959 → 2. bs. İstanbul 1986, bk. İndeks; a.mlf., "Alp", *İA*, I, 379-384; *Köylerimiz* (İçişleri Bakanlığı neşriyatı), Ankara 1982, s. 39; Emel Esin, "Alp Şahsiyetinin Türk Sanatında Görünüşü", *TK*, sy. 34 (1965), s. 141-161; sy. 70 (1968), s. 87-103; sy. 82 (1969), s. 102-126; sy. 94 (1970), s. 80-92; Çağatay Uluçay, "Saruhanoğulları", *İA*, X, 239; O. Pritsak, "Alp", *EI*[2] (İng.), I, 419-420.



ORHAN F. KÖPRÜLÜ

ALP TEGİN

(ö. 352/963)

Gazneliler Devleti'nin kurucusu.

Doğum tarihi kesin olarak bilinmeyen Alp Tegin, Sâmânî Emîri Ahmed b. İsmâil'e satılmış bir Türk **gulâm***ı olup zamanının birçok hassa askeri gibi Sâmânîler'in muhafız kıtasına alınmıştı. Bulunduğu yerde yavaş yavaş kendini gösteren Alp Tegin, Sâmânî Emîri Nasr b. Ahmed tarafından âzat edildi ve bir süre sonra onun hâcibü'l-hüccâblığına (hassa askerleri kumandanlığı) yükseldi. Sâmânî Emîri Nûh b. Nasr'ın ölümünden sonra yerine geçen genç yaştaki oğlu Abdülmelik üzerinde büyük nüfuz sahibi oldu ve bu dönemde Sâmânî siyaseti ve idaresinde faal bir rol oynamaya başladı. Nitekim maiyetindekilere kötü davranan Horasan **sipehsâlâr***ı Ebû Saîd Bekir b. Mâlik'in öldürülmesi olayında yer aldı. Daha sonra vezir Ebû Mansûr Yûsuf'un görevinden azledilmesi için Emîr Abdülmelik üzerinde etkili oldu ve Sâmânî vezirliğine onun sayesinde Ebû Ali Muhammed b. Muhammed el-Bel'amî tayin edildi. Bu sebeple Bel'amî, Alp Tegin'in bilgisi olmaksızın hiçbir şeye teşebbüs edemez hale geldi. Bu durum karşısında Emîr Abdülmelik, ileride Alp Tegin'den gelebilecek tehlikeleri sezmiş ve ona karşı davranışını değiştirerek onu başkentten uzaklaştırabilmek için devletin en yüksek askerî ve idarî görevi olan Horasan valiliğine tayin etmiştir.

Alp Tegin 961'de Nîşâbur'a giderek yeni görevine başladı. Emîr Abdülmelik'in aynı yıl içindeki ölümü, Sâmânî Devleti'nde yeni olayların başlamasına sebep oldu. Vezir Bel'amî, Alp Tegin'in tavsiyesi üzerine tahta Abdülmelik'in oğlu Nasr'ı geçirdiyse de Sâmânî hânedanı mensupları ile Fâik Hâssa gibi bazı kumandanların idaresindeki ordu tahta Mansûr b. Nûh'u çıkardılar. Bu olay üzerine Emîr Mansûr, tahta çıkmasına itiraz ettiği için onu görevinden uzaklaştırdı. Alp Tegin önce Sâmânî merkezi Buhara'ya yürümek istediyse de ordu içinde kendisine karşı bir hareket olabileceğini sezerek Belh'e çekildi ve bu arada Sâmânîler'in üzerine gönderdikleri bir orduyu mağlûp etti (Nisan 962). O da tıpkı Emîr Karategin İsficâbî gibi akıllıca bir kararla Sâmânîler'in en uçtaki sınırlarına çekildi ve aynı yıl yanında gulâmları ve az bir kuvvet olduğu halde Gazne'ye yürüdü. Yolu üzerindeki Bâmiyân ve Kâbil'in mahallî hükümdarlarını yenerek Gazne'ye girdi. Orada hüküm süren Levikler (veya Enuk) hânedanından Ebû Ali'yi (veya Ebû Bekir) mağlûp ederek şehre hâkim oldu. Böylece Gazneliler Devleti'nin temellerini atan Alp Tegin, üzerine gönderilen 20.000 kişilik bir Sâmânî ordusunu yendi ise de bu tarihten sonra çok yaşamadı ve Şâban 352'de (Eylül 963) öldü, yerine oğlu Ebû İshak İbrâhim geçti.

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

BİBLİYOGRAFYA :

Gerdîzî, *Zeynü'l-aḫbâr,* Tahran 1347 hş., s. 160-162; Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme* (trc. Mehmed A. Köymen), Ankara 1982; Hamdullah Müstevfî, *Târîḫ-i Güzîde* (nşr. Abdülhüseyn-i Nevâî), Tahran 1336-39 hş., s. 381-382, 389-390; Muhammed Nazım, *The Life and Times of Sultan Mahmud of Ghazna,* Cambridge 1931, s. 24-26; C. E. Bosworth, *The Ghaznavide, Their Empire in Afghanistan and Eastern Iran 994-1040,* Edinburg 1963; a.mlf., "The Early Ghaznavids", *CHIr.,* IV, 164-165; a.mlf., *The Medieval History of Iran, Afghanistan and Central Asia,* London 1977, IX, 124; X, 215; XII, 238; XIV, 17; XVIII, 34; a.mlf., "Alptigin", *EIr.,* I, 898; a.mlf. — [Cl. Cahen], "Alp Takīn", *EI²* (İng.), I, 421; W. Barthold, "Alp Tegin", *İA,* I, 386; a.mlf., "Bel'amî", *İA,* II, 465-466.


ERDOĞAN MERÇİL

ALPARSLAN

Ebû Şücâ' Muhammed b. Dâvûd
Adudüddevle Burhânü Emîri'l-mü'minîn
(ö. 465/1072)

Büyük Selçuklu Devleti'nin ikinci hükümdarı (1064-1072).

Horasan Meliki Çağrı Bey'in oğludur. Doğum tarihini XII ve XIII. yüzyıl tarihçileri 424 (1032-33), daha sonraki kaynaklar ise 421 (1030) olarak vermektedirler. Ancak Ortaçağ İslâm tarihçilerinin en güveniliri kabul edilen İbnü'l-Esîr, devrinin diğer tarihçileri gibi 424 yılını kaydetmekle birlikte, 420 Muharreminde yapıldığı bilinen Selçuklu-Karahanlı savaşı başlamadan önce Çağrı Bey'e bir oğlu olduğu müjdesinin gelmesi olayını da kaydederek gerçek doğum tarihini 1 Muharrem 420 (20 Ocak 1029) şeklinde vermektedir. Alparslan'ın 435 (1043-44) yılında Gazneliler'in hücumlarını püskürten kuvvetlere kumanda etmiş olması da bu tarihi desteklemektedir. Çünkü doğum yılı 424 kabul edildiğinde Alparslan'ın henüz bülûğa ermemiş on onbir yaşlarında bir çocuk iken ordu kumandanlığına getirilmiş olması gerekir ki bu pek mantıkî değildir.

Henüz küçük yaşta iken, babası Çağrı Bey'in hastalanması üzerine idareyi ele alarak Gazneli taarruzlarını durdurması, yine babasının sağlığında Karahanlılar'a (1049) ve Gazneliler'e karşı (1058) zaferler kazanması, zaten Çağrı Bey'in son yıllarında veliaht sıfatıyla fiilen yönettiği Horasan Selçuklu Devleti'nde ve hatta bütün Selçuklu topraklarında büyük bir itibar kazanmasına yol açmıştı. Bu sebeple Çağrı Bey'in Receb 451'de (Ağustos 1059) ölümü üzerine Horasan meliki olduğu zaman hânedanın diğer mensupları arasından itiraz eden çıkmamış, ayrıca onun tutum ve davranışlarından ileride Selçuklu sultanlığı için de kuvvetli bir aday olacağı anlaşılmıştı. Nitekim Alparslan, amcası Sultan Tuğrul (Bey) Ramazan 455'te (Eylül 1063) arkasında evlât bırakmadan ölünce, kendi vasiyeti üzerine tahta çıkarılan Süleyman'ın sultanlığını kabul etmemiş ve derhal mücadeleye girişmiştir. Çağrı Bey'in son zevcesinden doğan, dolayısıyla Alparslan'ın kardeşi olan en küçük şehzade Süleyman, annesinin Çağrı Bey'in ölümü üzerine amcasıyla evlenmiş olmasından ötürü Tuğrul Bey'in üvey oğlu durumuna gelmiş ve annesi ile vezir Amîdülmülk'ün gayretleri sonucunda da veliaht tayin edilmişti. Alparslan, Tuğrul Bey'in ölümünden hemen sonra vezir Amîdülmülk tarafından tahta çıkarılan Süleyman'a karşı harekete geçmeye hazırlandığında, ağabeyi Kirman Meliki Kavurd, amcası Mûsâ İnanç Yabgu, Çağrı ve Tuğrul beylerin amcazadeleri olan Selçuk'un torunu Kutalmış da taht üzerinde hak talep ediyorlardı; bunlardan Kutalmış üç yıl önce Tuğrul Bey'e karşı isyan etmişti. Alparslan, önce kendisini emniyete almak için, Tuğrul Bey'in ölümü üzerine isyan eden Huttalan ve Sâğāniyan emîrleri ile Herat'ta bulunan ihtiyar amcası İnanç Yabgu üzerine yürümek zorunda kaldı. Âsi emîrleri itaat altına aldıktan sonra İnanç Yabgu'yu da mağlûp ederek taht üzerindeki hak talebinden vazgeçiren ve onu tekrar eski yerinde bırakan Alparslan, büyük bir ordu ile imparatorluk başkenti Rey'e doğru hareket etti. Ancak onun bu meşguliyetinden dolayı gecikmesi sırasında kendi adına hutbe okutarak sultanlığını ilân eden Kutalmış 50.000 kişilik ordusuyla Rey üzerine yürümüş ve karşısına çıkarılan kuvvetleri bozguna uğratarak vezir Amîdülmülk'ü muhasara altına almıştı. Tahta çıkarılan Süleyman ise sultanlığını kabul etmeyen rakiplerine göre kendi zayıflığını farkederek daha önce Rey'i terkedip Şiraz'a çekilmişti. Kutalmış'ın karşısında uzun süre dayanamayacağını anlayan Amîdülmülk, Alparslan'dan yardıma gelmesini isteyerek onun adına hutbe okuttu. Böylece olayların başından beri Alparslan'ı sultan olarak görmek isteyen ordu içindeki pek çok kumandan ve askeri de memnun etmiş oluyordu. Alparslan'ın yaklaşmakta olduğunu haber alan Kutalmış muhasarayı kaldırıp savaşı kabul edebileceği uygun bir yer olan Damgan civarında Milh vadisine geldi ve akarsuların yönünü değiştirerek çevreyi bataklık haline getirdi. Fakat savaş alanında önceden tertibat almasına ve ordusunun da daha güçlü olmasına rağmen, 1063 yılının son günlerinde cereyan ettiği sanılan savaşta mağlûp oldu ve dağılan ordusunu kendi kalesi Girdkûh'a doğru çekmeye çalışırken kayalık bir bölgede atından düşerek öldü. Alparslan'ın hükümet merkezine girme-

Alparslan'ın bir minyatürü (TSMK, Hazine, nr. 1654, vr. 202ᵇ)



Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.



Alparslan'ın bir başka minyatürü (The Library of University Edinburg, Arab, nr. 20)

si üzerine de İsfahan'a kadar ilerlemiş olan Kirman Meliki Kavurd kendi topraklarına geri döndü ve Alparslan adına hutbe okuttu. Alparslan'ın Rey'de tahta çıkmasından ve adına hutbe okutup sikke kestirmesinden sonra saltanatı, Abbâsî Halifesi Kāim-Biemrillâh tarafından da mûtat törenlerle tasdik ve ilân edildi (7 Cemâziyelevvel 456/27 Nisan 1064).

Alparslan, Rey'e girmesini takip eden iki ay içinde idarî işlerle ve ordunun hazırlıklarıyla meşgul olarak Şubat 1064'te "Rum gazâsı" adı verilen batı seferine çıktı. Alparslan hükümdarlığı süresince devletin batı yönüne daha çok önem vermiş, batıda fetih, doğuda ise genellikle asayişi temin amacıyla harekâtta bulunmuştur. Bunun başlıca sebebi, babası Çağrı Bey'in kırk beş yıl önce Bizans topraklarına yaptığı akınlar sırasında keşfedilen Doğu Anadolu yaylalarının Türkmenler için en uygun yerleşme alanı olarak görülmesidir. Selçuklu Devleti, muntazam teşkilâtı, kuvvetli ordusu ve mükemmel idaresiyle Orta Asya bozkırlarında kendilerini pek emniyette görmeyen ve ayrıca ekonomik sıkıntı içinde bocalayan çeşitli Türk toplulukları için sığınılacak ideal bir siyasî kuruluş durumundaydı. Bu sebeple, bir daha dönmemek üzere Selçuklu topraklarına akan ve Türkmen adıyla anılan bu kalabalık kitleler, kısmen Selçuklu şehzadelerinin hizmetine girerek fetihlere katılırlarken kısmen de kendi reislerinin emrinde, hayat tarzlarına uygun iklimlerde yeni yurtlar edinmek için savaşıyorlardı. XI. yüzyılın başlarından beri aralıksız süregelen göçler dolayısıyla Selçuklu ülkesinin hemen her tarafına dağılan ve yer yer sosyal rahatsızlıklara da sebebiyet veren bu Türkmenler'in alışkın oldukları şartlara uygun bir memlekete yerleştirilmeleri gerekiyordu. Bu memleket ise, bozkırları hatırlatan ve hayvan yetiştirmeye elverişli olan bölgeleriyle Anadolu idi. Hıristiyanların elinde bulunan Anadolu'nun fethedilmesi gerektiği hususunda kararlı oldukları anlaşılan Selçuklu devlet adamları, Türkmenler'i Bizans sınırlarına doğru sevketmeyi devletin resmî iskân siyaseti olarak kabul etmişlerdi. Fakat Urmiye gölü yöresinden Tiflis'in kuzeyine kadar uzanan yerlerde Bizans politikasına hizmet eden birer ileri karakol durumunda bazı küçük prenslikler bulunuyor, Anadolu'ya ulaşmak için önce buralardaki savunmanın kırılması icap ediyordu. Alparslan, çocukları arasında en fazla sevdiği Melikşah ile Horasan'dan getirdiği eski veziri Nizâmülmülk de beraberinde olarak Rey'den Azerbaycan'a hareket etti ve ordusu yolda, sefer halinde bulunan Türkmen reisi Tuğtegin tarafından da takviye edildi. Melikşah ile Nizâmülmülk'ün emrine verilen kuvvetler Aras'ın kuzeyindeki müstahkem yerleri zaptederken Gürcistan'a giren Alparslan'ın kumandasındaki ordu da Kür ırmağının çevirdiği Trialet'e, oradan Kvelis-Kür'e, sonra Şavşat yolundan Taik yöresine ve Gürcü kralının kaçması üzerine de Çıldır gölünün kuzeyindeki Ahılkelek'e kadar ulaşarak pek çok şehir ve kaleyi fethetti. Ahılkelek önlerinde Melikşah-Nizâmülmülk kuvvetleri ile birleşen Alparslan, bu müstahkem şehri 1064 yılı Haziranında ele geçirdi. Bu arada, Ahılkelek'in de düştüğünü gören Lori prensi Kuirike (Georgi) Selçuklular'a tâbi olmayı ve cizye ödemeyi kabul etti. Bundan sonra Alparslan Doğu Anadolu'ya geçerek Bizanslılar'ın elinde bulunan, bölgenin en müstahkem şehri Ani'yi kuşattı. Bir aydan fazla devam eden muhasara ve çok şiddetli çarpışmalar sonunda şehir Selçuklular'ın eline geçti (16 Ağustos 1064). Zaptı imkânsız sanılan Ani'nin müslümanlar tarafından fethedilmesi Doğu'da ve Batı'da büyük yankılar uyandırmış, Halife Kāim-Biemrillâh özel elçisiyle gönderdiği mektubunda takdir ve tebriklerini bildirerek Alparslan'a "Ebü'l-feth" lakabını vermiştir. Ani'nin düşmesi üzerine Kars prensi Gagik (Hayık) Alparslan'ı Kars'a davet ederek büyük törenlerle karşıladı ve tâbiiyetini sundu.

Alparslan, Kirman Meliki Kavurd'un isyankâr tutum takındığı haberinin gelmesi üzerine Doğu Anadolu'daki harekâtını yarım bırakarak Rey'e döndü ve oradan Hemedan'a geçti (Aralık 1064). Kavurd'un af dilemesiyle sonuçlanan bu olaydan sonra, Horasan melikliği sırasında oturduğu Merv'e giden Alparslan kışı orada geçirerek idarî düzenlemelerle ve hânedan mensuplarının çeşitli bölgelere melik ve emîr tayin edilmeleriyle meşgul oldu.

1065 sonbaharında büyük bir ordu ile Hârizm'e hareket eden Alparslan, Mangışlak taraflarında, İslâmiyet'i kabul etmemiş Türk ve Moğollar ile iş birliği yaparak kervanlara saldıran ve kargaşalık çıkaran Türkmen kabilelerini bozkırlara doğru uzaklaştırdı. Daha sonra Kıpçaklar'ı itaat altına alıp doğuya yöneldi ve Mâverâünnehir'de fetihlerde bulundu. Siriderya kenarındaki Cend şehrinde bulunan atası Selçuk'un mezarını ziyaret etti ve kendisini uzak mesafeden hediyelerle karşılayan Cend hanının topraklarını Melikşah'ın hükmü altında Selçuk-

Malazgirt Zaferi'nin 900. yıl dönümü dolayısıyla Alparslan adına çıkarılan pul ve hâtıra madalyon



Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

lular'a bağlayarak seferini tamamladı. Alparslan'ın asayişi temin amacıyla başlattığı doğu seferi, Hazar denizinden Taşkent'e kadar bütün toprakların büyük bir kısmı savaşmaya dahi gerek kalmaksızın Selçuklu hâkimiyetine girmesiyle sonuçlanmıştır.

Alparslan'ın Horasan'a döndükten sonra muhteşem bir törenle oğlu Melikşah'ı veliaht tayin etmesi (Temmuz 1066) ve Selçuklu topraklarının tamamında onun adının da hutbelerde okunmasını emretmesi üzerine Kirman Meliki Kavurd 1067 yılı başlarında isyan etti. Kavurd, Kirman'a yürüyen Alparslan'ın öncü kuvvetleri karşısında gönderdiği ordunun dağılması üzerine yine af dilemek zorunda kaldı. Alparslan'ın, ağabeyi Kavurd'u affetmesi, ayrıca kızlarına büyük miktarda çeyizlik vermesi onu iyilikle kendine bağlamaya çalıştığını göstermektedir.

1067 yılını Kavurd ve onun arkasından isyan eden Şiraz Meliki Fazlûye ile uğraşarak geçiren Alparslan, 1068 yılı başlarında ikinci defa Kafkasya üzerine yürüdü. Amacı bu defa bütün Azerbaycan'ı bir daha huzursuzluk kaynağı olmayacak şekilde Selçuklular'a bağlamaktı. Çünkü Kavurd'un daha önceki isyanı ile yarım kalan birinci Kafkas seferinden sonra hemen bütün prensler baş kaldırmış durumda idiler. Beraberinde Nizâmülmülk ve ünlü kumandanlarından Sav Tegin de bulunan Alparslan, Tiflis dahil Kartli, Şirak, Vanand, Nig, Gugark, Arrân ve Gence gibi Azerbaycan'ın çeşitli bölgelerinde hüküm süren küçük prenslikler ile Şeddâdî emîrlerini hâkimiyeti altına aldı. Ancak, Alparslan'a bağlılıklarını arzeden ve hatta birkaçı kendi istekleriyle İslâmiyet'i kabul eden bu prenslerin kesin şekilde Selçuklu hâkimiyetine girmeleri, ertesi yıl tekrar bölgeye gönderilen Sav Tegin'in harekâtı ile gerçekleşebilmiştir.

Kafkasya seferi devam ederken Karahanlı Hükümdarı İbrâhim Han'ın ölmesi ve oğulları arasında başlayan taht kavgalarının Selçuklu menfaatlerine halel verecek duruma gelmesi üzerine Alparslan ülkesine dönmek zorunda kaldı. Ancak, İbrâhim Han'ın ölmeden önce kendi eliyle tahta çıkardığı Şemsülmülk Nasr'ın duruma hâkim olması üzerine müdahale etmekten vazgeçti. Doğuda tehlikeli bir durum kalmaması üzerine dikkatini tekrar batıya çeviren Alparslan Anadolu, Mısır ve Suriye'de cereyan eden olaylarla ilgilenmeye başladı.

Alparslan'ın her iki Kafkasya - Doğu Anadolu seferini de yarım bırakmış olmasına rağmen Türkler'in Anadolu'daki ilerlemeleri devam ediyordu. Anadolu'da ilerleyen bu Türkler, Tuğrul Bey zamanından beri Anadolu'ya yöneltilen Türkmen aşiretleri ile Tuğrul Bey'in ölümü üzerine meydana gelen taht kavgaları ve isyanlar sırasında taraftarlarıyla birlikte Alparslan'dan kaçan bazı kumandan ve şehzadelerdi. Birbirinden müstakil hareket eden bu kuvvetler pek çok önemli şehri ele geçirmişler ve Bizans İmparatorluğu için açık bir tehlike oluşturmaya başlamışlardı. Anadolu'nun süratle ellerinden gitmekte olduğunu gören Bizanslılar, 1068 yılında dul imparatoriçe ile evlenmek suretiyle tahta geçen Romanos Diogenes'e kurtarıcı gözüyle bakıyorlardı. Daha önce Balkanlar'da Peçenekler'e karşı kazandığı başarılarla iyi bir kumandan olduğunu ispat eden Romanos Diogenes, 1068 baharında çoğunluğu ücretli askerlerden oluşan bir ordu ile Anadolu seferine çıktı. Ordu iyi teçhiz edilmemiş olmakla birlikte bizzat imparatorun kumandasında bulunduğu için yüksek morale sahipti. Romanos Diogenes, Kayseri-Sivas-Divriği-Malatya-Toroslar üzerinden güneye inip Suriye yolunda stratejik değeri olan Menbic Kalesi'ni fethederek kış ortalarında Bizans'a döndü. İmparator muhteşem törenlerle karşılanmış olmasına rağmen aslında büyük bir başarı elde edememişti. Çünkü Bizans ordusunun önünden çekilen Selçuklu ve Türkmen süvarileri başka yönlerden akınlarına devam etmişler, bu arada Niksar ve Ammûriye (Amorion) gibi önemli kaleleri de ele geçirmişlerdi. Ertesi yıl ikinci Anadolu seferine çıkan Romanos Diogenes Kayseri, Palu, Sivas bölgelerinde harekâtta bulundu; buna karşı Türkmen akıncıları da Konya'ya kadar ilerleyip şehri yağmaladılar. 1070 yılında, saraydaki muhalefet sebebiyle üçüncü Anadolu seferine bizzat çıkamayan Romanos Diogenes'in iki ayrı koldan gönderdiği ordu yine önemli bir başarı elde edemeden geri döndüğü gibi arkasından gelen Afşin Bey kumandasındaki akıncılar da Marmara sahillerine kadar ilerlediler. Bu durum karşısında Diogenes, Türk meselesini kökünden halletmek üzere kalabalık ve çok mükemmel teçhiz edilmiş bir ordunun başında, yalnız Anadolu'yu akıncılardan temizlemek değil, İran içlerine yürüyerek Selçuklu başkentini de zaptetmek kararı ile 13 Mart 1071 günü dördüncü seferine çıktı.

Anadolu'da olaylar, kaçınılmaz bir Romanos Diogenes-Alparslan karşılaşmasına doğru tırmanırken Alparslan Suriye ile meşguldü ve Mısır'daki Şiî Fâtımî iktidarını yıkmayı hedef edinmişti. Çünkü Tuğrul Bey zamanından beri Selçuklular'ın kurmaya çalıştığı İslâm dünyasındaki dinî-siyasî birlik, Fâtımîler'in aksi yöndeki çabaları sebebiyle istenen düzeyde gerçekleşemiyordu ve hâlâ İslâm dünyası iki başlı bir görünüm arzediyor, hutbeler bölgelere göre Sünnî Abbâsî halifesi veya Şiî Fâtımî halifesi adına okunuyordu. Selçuklular, yıllarca Abbâsî halifelerini baskı altında tutan Şiî Büveyhîler'in tahakkümüne son vermişler ve esir alınarak zindana atılan Halife Kāim-Biemrillâh'ı kurtarıp tekrar makamına oturtmuşlardı. 1070 yılında Alparslan, Haremeyn-i şerîfeyn'de (Mekke, Medine) tekrar Halife Kāim-Biemrillâh adına hutbe okunmasını sağlamış ve bu sebeple de "Burhânü Emîri'l-mü'minîn" (halifenin delili, halifenin halife olduğunu ispat eden) unvanını almıştı. Bu olaydan sonra, Suriye'nin Selçuklu Devleti'ne geçmesini arzu eden Hamdânî Hükümdarı Nâsırüddevle, Alparslan'dan Fâtımîler'e karşı yardım istedi. Bunu fırsat bilen Alparslan büyük bir ordu ile hareket ederek (Temmuz 1070) Azerbaycan'dan güneybatıya doğru uzanan stratejik yolun başındaki Malazgirt ve Erciş kalelerini zaptedip Meyyâfârikīn (Silvan) ve Âmid (Diyarbakır) yöresine indi. Bağlılıklarını bildiren bölge emîrlerini huzuruna kabul ettikten sonra Urfa önlerine geldi (Ekim 1070) ve kuşatmasına karşı iki ay direnen Urfa'dan 50.000 dinar haraç alıp bazı Bizans kalelerini de fethettikten sonra Mirdâsîler'in elinde bulunan Halep'e yöneldi. Halep emîrinin huzura çıkmayı reddederek kaleye kapanması üzerine şehir muhasara altına alındı. Ancak bir süre sonra emîrin Oğuz elbiseleri giyerek annesiyle birlikte Alparslan'ın önüne gelmesi, affedilmesine ve yerinde bırakılmasına sebep oldu. Bu sırada Alparslan Şam üzerine yürümeyi planlarken bir Bizans elçisi gelerek imparatorun Malazgirt ve Ahlat'a karşılık, iki yıl önce fethettiği Menbic'i Selçuklular'a bırakmak istediğini bildirdi. Elçiye olumsuz cevap veren Alparslan, Batı Anadolu'dan Ahlat'a dönen Emîr Afşin'den aldığı ve Anadolu'da ciddi bir Bizans tehlikesi bulunmadığını bildiren rapora güvenerek planında değişiklik yapmadı. Ancak aynı günlerde, Diogenes'in büyük bir ordu ile Anadolu'ya hareket ettiği haberinin gelmesi üzerine, Bizans elçisinin

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

imparatorun savaş istemediği hissini uyandırmak için oyalama taktiği ile gönderildiği anlaşıldı. Yine de Fâtımîler hakkındaki tasavvurlarından vazgeçmeyen Alparslan ordusunun bir bölümünü Şam'ı fethetmek üzere Suriye'de bırakarak süratle Musul'a doğru hareket etti (6 Nisan 1071). Alparslan'ın önce doğuya, dost topraklara yönelerek ordusundaki yaşlı ve yorgun savaşçıları terhis edip yerlerine zinde kuvvetler alması ve çeşitli savaş hazırlıkları görmesi, Anadolu üzerinde Bizanslılar'la koz paylaşma vaktinin geldiğine inanmış olduğunu göstermektedir. Çünkü Romanos Diogenes'in Anadolu'da ilerlerken topladığı takviye güçlerle 200.000 kişiye varan ordusunun o güne kadar görülmemiş teçhizatı, özellikle muhasara aletlerini de birlikte getirmiş olması, Bizanslılar'ın bütün güçleriyle ve son sözlerini söylemek amacıyla geldiklerini ortaya koyuyordu.

26 Ağustos 1071 Cuma günü Malazgirt ovasında cereyan eden meydan savaşı gerçekten son sözün söylendiği bir savaş olmuş, Selçuklular'ın elde ettiği büyük zafer Türkler'e Anadolu kapılarını açarak dünya tarihinin geleceğine tesir etmiştir.

Artuk, Mengücük, Saltuk, Dânişmend ve diğer Türkmen beylerinin güçleriyle birlikte Bizans kuvvetlerinin ancak dörtte birine ulaştığı tahmin edilen Selçuklu ordusunun bu savaşta büyük başarı elde etmesini, moral gücünün yüksekliğine ve taktik üstünlüğüne bağlamak yerinde olacaktır. Bizans kuvvetleri, aralarında dil, din, ortak gaye gibi birleştirici unsurlar bulunmayan ve daha önce birbirleriyle devamlı surette savaşmakta olan Frank-Norman, Bulgar, İslav, Peçenek (Kuman), Uz (Oğuz), Gürcü ve Ermeni topluluklarından derlenmişti. Bizans ordusunun pek çoğu ücretli olan bu karışık askerlerden teşekkül etmesine karşılık Selçuklu ordusu yalnız müslüman Türkler'den ibaretti ve bu askerler ücret karşılığı savaşmıyorlardı. Aynı şekilde, Bizans kumandanları arasında da çeşitli fikir ayrılıkları, şahsî kin ve haset duyguları bulunurken Selçuklu kumandanları, Alparslan'ın tahta çıktığı günden beri çevresinde kenetlenmiş olan Sav Tegin, Ay Tegin, Porsuk ve Gevherâyin gibi kişilerdi. Bizans ordusunun kütle savaşı yapan, manevra kabiliyeti zayıf ağır teçhizatlı birliklerine karşı Türk kuvvetlerinin hemen bütünüyle hafif teçhizatlı, manevra kabiliyeti yüksek süvari kıtalarından meydana gelmiş olması, savaşın seyri ve sonucu üzerinde müessir olmuştur. Üstün güçlerine rağmen Bizanslılar'ın mağlûp olmalarında rol oynayan en önemli âmil ise Alparslan'ın uyguladığı savaş planıdır. Alparslan, Türkler'in tarih boyunca kara ve deniz savaşlarında daima kullandıkları, merkeze yerleştirilen zayıf fakat süratli birliklerin sahte ricatla düşmanın merkez kuvvetlerini peşlerine takıp yan cenahların arasına sokmaları ve âniden geri dönerek çembere almaları taktiğini uygulamış, Bizans kıtalarının kolay manevra yapamamaları da başarıya ulaşmasını çabuklaştırmıştır (geniş bilgi için bk. MALAZGİRT MUHAREBESİ).

Alparslan adına 1058'de Herat'ta bastırılan sikke (Kâbil Müzesi)



İster müslüman ister hıristiyan olsun eski tarihçilerin tamamının ittifakla, ancak teferruatta küçük farklılıklarla anlattıkları üzere, Alparslan mağlûp Bizans imparatoruna şeref misafiri muamelesi yapmış, savaş alanında ele geçirilen tahtını kendi tahtının yanına kurdurarak tacını başına bizzat giydirmiştir. İki hükümdar arasında dostluk kurulmuş ve metni bugün mevcut olmayan bir barış antlaşması imzalanmıştır. Ancak Romanos Diogenes'in gıyabında tahttan indirilmesi ve bir süre sonra da hileyle ele geçirilerek gözlerinin oyulup ölümüne sebebiyet verilmesi (4 Ağustos 1072) üzerine bu antlaşma hükümleri uygulanamamıştır.

Bütün celâdet ve haşmetine rağmen son derece duygulu bir insan olan Alparslan, 1072 Eylülü sonunda Türkistan seferine çıkmak üzere iken Romanos Diogenes'in acıklı sonunu öğrenince çok üzülmüş ve barış antlaşmasının artık geçersiz olduğunu ilân ederek Bizans üzerine ordu gönderilmesi emrini vermiş, Artuk Bey kumandasındaki kuvvetler Anadolu'ya girmeye hazırlanırken kendisi de 200.000 kişilik ordusuyla Mâverâünnehir'e hareket etmiştir. Alparslan'ın doğuya yönelmesinin sebebi, Karahanlı Hükümdarı Şemsülmülk Nasr Han'ın Hârizm ve Tohâristan melikleri olan oğulları ile devamlı savaş halinde olması ve Selçuklular'dan toprak almaya çalışmasıdır. Alparslan'ın ilk defa bu kadar büyük bir orduyla sefere çıkması, belki bu seferinde Karahanlılar'ı tamamen ortadan kaldırmayı hedef edinmesiyle açıklanabilir. Ancak Alparslan'a yapılan suikastın seferi sonuçsuz bırakması, durumu tersine çevirmiş ve taarruza kalkan Karahanlılar Tirmiz'i fethedip Amuderya'yı geçerek Belh'e kadar gelmişlerdir. Alparslan, önemli bir direnişle karşılaşmadan Karahanlı topraklarında ilerlerken bir süre muhasaraya direndikten sonra teslim olarak huzura kabulünü dileyen Barzam Kalesi kumandanı Yûsuf Hârizmî (Barzemî) tarafından, çizmesine sakladığı küçük bir hançerle vurulmak suretiyle ağır şekilde yaralandı, dört gün sonra da şehid oldu (10 Rebîülevvel 465/24 Kasım 1072). Ölümünden önce çevresindekilerden derhal Melikşah'a biat etmeleri hususunda tekrar söz aldığı, devletin geleceğiyle ilgili çeşitli tavsiyelerde bulunduğu ve bu arada, dul kalacak olan son karısının kardeşi Kirman Meliki Kavurd'la evlendirilmesini, Kirman ve Fars bölgelerinin Kavurd'a bırakılmasını, ancak onun merkeze daha yakın olan Şiraz'da oturtularak sıkı kontrol altında tutulmasını tavsiye ettiği bilinmektedir. Alparslan'ın ileri görüşlülüğünün bir örneğini teşkil eden bu vasiyet, Kavurd'un derhal isyan etmesi üzerine uygulanamamıştır.

Batı Türkleri'nin atası kabul edilen Alparslan, Arap ve Bizans tarihçilerinin ittifakla belirttikleri ve kendisine verilen unvan, künye ve sıfatların da açıkça gösterdiği üzere çok cesur, yiğit (ebû şücâ') ve kudret, azamet sahibi (adudüddevle "devletin pazusu, koruyucusu") bir kişiliğe sahipti. Heybetinin yanında adaleti ile de ün yapmış (es-sultânü'l-âdil), ağabeyi Kavurd'a ve Romanos Diogenes'e yaptığı muamelelerden de anlaşıldığı gibi affedici ve müsamaha sahibi olduğunu defalarca ispatlamıştı. Çok dindardı ve dinî hükümlerin tam sadakatla uygulayıcısı olarak tanınıyordu. Onun bu cephesi, halk arasında velî derecesine yükseltilmesine ve şahsına pek çok ke-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

rametler isnat edilmesine sebep olmuştur. Sarayında, günde elli koyun kesilen bir imaret bulunduğu ve ayrıca adları listeler halinde tanzim edilen fakirlere harçlık dağıtıldığı eski tarihlerde kayıtlıdır. İslâmiyet'in henüz girmediği ülkelerde fethettiği her şehre derhal bir cami yaptırdığı, askerî faaliyetlerinden dolayı yeterince fırsat bulamadığı imar işlerini ve ilim, fikir ve sanat adamlarını toplayıp devlet himayesi altına almak gibi sosyal faaliyetleri de veziri Nizâmülmülk'ün eliyle yürüttüğü bilinmektedir. Bastırdığı altın paraların çokluğu da devrindeki iktisadî gelişmeyi ve refahı göstermektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Urfalı Mateos, *Vekāyi'nâme* (trc. H. D. Andreasyan), Ankara 1962, s. 48 vd.; *Aḫbârü'd-devleti's-Selcûḳıyye* (trc. Necati Lugal), Ankara 1943, s. 16-38; Râvendî, *Râhatü's-sudûr* (trc. Ahmed Ateş), Ankara 1957, I, 114-122; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IX, 473-651; X, 5-89; Ali Sevim, *Biyografilerle Selçuklular Tarihi* (İbnü'l-Adîm, *Buġyetü't-ṭaleb fî târîḫi Ḥaleb* Selçuklularla ilgili kısımlardan seçmeler), Ankara 1982; Bündârî, *Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi* (*Zübdetü'n-Nuṣrâ ve nuḫbetü'l-ʿUṣra*, trc. Kıvameddin Burslan), İstanbul 1943, s. 26-48; *Mirʾâtü'z-zamân fî Târîḫi'l-âʿyân* (Selçuklularla ilgili kısımları nşr. Ali Sevim), Ankara 1968, s. 99-160; İbn Hallikân, *Vefeyât*, II, 442 vd.; Ebü'l-Ferec, *Târîḫ* (trc. Ö. Rıza Doğrul), Ankara 1945, I, 293, 316-325; A. A. Vasiliev, *Bizans İmparatorluğu Tarihi* (trc. Arif Müfit Mansel), Ankara 1943, I, 445-452; M. Halil Yınanç, *Selçuklular Devri, Anadolu'nun Fethi*, İstanbul 1944, s. 57-85; a.mlf., "Alp Arslan", *İA*, I, 384-386; Fahrettin Kırzıoğlu, *Kars Tarihi*, İstanbul 1953, I, 337, 354; Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*, İstanbul 1965, s. 97-140; a.mlf., "Selçuklular'ın Ani'yi Fethi ve Buradaki Selçuklu Eserleri", *Selçuklu Araştırmaları Dergisi*, I, Ankara 1970, s. 111-139; a.mlf., *Selçuklular Zamanında Türkiye Tarihi*, İstanbul 1971, s. 19-37; S. Vryonis, *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor*, London 1971, s. 90-105; Mehmet Altay Köymen, *Alp Arslan ve Zamanı*, Ankara 1983, c. I-II; Cl. Cahen, "Alp Arslan", *EI²* (İng.), I, 420-421; K. A. Luther, "Alp Arslān", *EIr.*, I, 895-898.

 İBRAHİM KAFESOĞLU

ALPULLU KÖPRÜSÜ

Trakya'da Alpullu-Hayrabolu yolunda Ergene üzerinde kurulmuş taş köprü.

Alpullu istayonunun yanındaki bu köprünün üzerinde kimin tarafından yaptırıldığını belirten bir kitâbe olmamakla beraber, Mimar Sinan'ın eserlerini bildiren *Tezkiretü'l-bünyân*'da ve aynı mahiyetteki diğer tezkirelerde Sinanlı'da Mehmed Paşa Köprüsü olarak kaydedildiğine göre, bânisinin XVI. yüzyılın ikinci yarısında Anadolu ve Rumeli'de pek çok hayrat yaptıran Sadrazam Sokullu Mehmed Paşa olduğu tahmin edilmektedir.

Köprünün Alpullu-Hayrabolu arasındaki ikinci derecede bir yol üzerinde yapılmış olmasının Sokullu Mehmed Paşa'ya karşı bazı çevrelerde duyulan hasetten ileri geldiğini iddia eden E. Egli'nin bu görüşünü C. Çulpan çürütmekte ve Alpullu Köprüsü'nün, Marmara kıyısında önemli bir iskele olan Tekirdağ'ı İstanbul-Lüleburgaz-Edirne'den batıya uzanan ana menzil yoluna bağlayan yol üzerinde kurulduğuna işaret etmektedir. Önemli bir bağlantı yolu üstünde inşa edilen Alpullu Köprüsü, Sokullu Mehmed Paşa'nın 1564-1579 yılları arasındaki sadâreti sırasında yapılmış olmalıdır. Mimar Sinan'ın en güzel eserlerinden biri olarak kabul edilen köprü 400 yılı aşkın bir süreden beri kullanılmaktadır. Fakat yakın tarihlerde inşa edilen bazı yapı ve tesislerin tam köprünün başına yerleştirildikleri ve bu değerli tarihî eserin çevresini bozdukları görülmektedir.

Çok itinalı bir işçilikle muntazam işlenmiş taşlardan yapılan Alpullu Köprüsü 123.80 m. uzunlukta olup beş gözlüdür. Ortadaki büyük gözün kemer açıklığı 20.05 metredir. Yan gözler 13.15 ve 11.99 m., en dış küçük gözler ise 6.75 ve 4.70 m. açıklığa sahiptir. Gözlerin aralarında kalan değişik ölçülerdeki ayaklarda, dışarı taşkın sel yaranların içlerine dar ve küçük gözler açılmıştır. Köprülerin hemen hepsinde görülen klasik mahmuz ve sel yaranların yerine böyle açık menfezler yapılması, Mimar Sinan'ın Ergene suyunun akıntı özelliklerini göz önünde tutarak ortaya çıkardığı bir teknik buluş olmalıdır. Köprünün orta kemeri üstünde beş taş konsolun varlığı, burada evvelce bir kitâbe köşkünün olabileceği ihtimalini akla getirir. İki yanda 1.10 m. yükseklikte taş korkuluklar uzanır. Ayrıca başlarda 1.89 m. yüksekliğinde yeni taştan yontulma babalar vardır.

Kilit taşlarındaki kabartma rozetler dışında hiçbir süslemeye sahip bulunmayan Alpullu Köprüsü, Osmanlı devri Türk mimarisi köprücülüğünün güzel nisbetleri ve teknik özellikleri bakımından en önemli eserlerinden biri sayılmaktadır. Bundan dolayı Türk sanat tarihine "anıt köprü" olarak geçmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, VII, 779; Rıfkı Melûl Meriç, *Mimar Sinan, Hayatı ve Eseri*, Ankara 1965 (çeşitli tezkirelerin metinleri); Orhan Bozkurt, *Mimar Sinan'ın Köprüleri*, İstanbul 1952, s. 71-79, levha 18-22, resim 64-73; E. Egli, *Sinan, der Baumeister Osmanischer Glanzzeit*, Stuttgart 1954, s. 54-55; Cevdet Çulpan, *Türk Taş Köprüleri*, Ankara 1975, s. 140-142, resim 86/1-2; Gülgün Tunç, *Taş Köprülerimiz*, Ankara 1978, s. 172-173; Aptullah Kuran, *Mimar Sinan*, İstanbul 1986, s. 402, nr. 465; Kâzım Şeşen, "Sinan'ın Yaptığı Köprüler", *Mimarbaşı Koca Sinan: Yaşadığı Çağ ve Eserleri*, İstanbul 1988, I, 434.

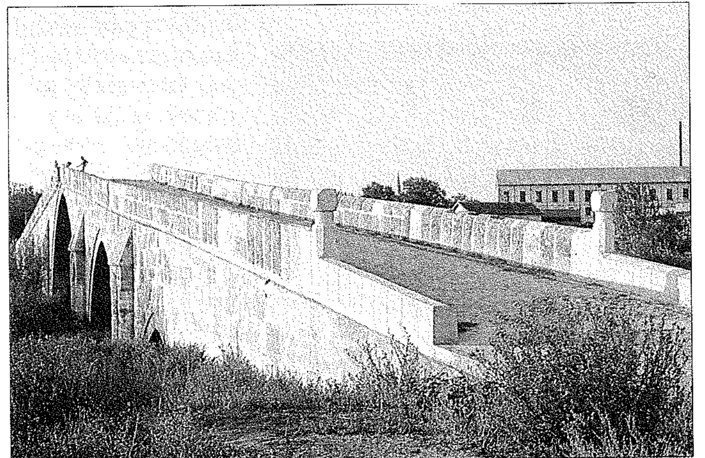
 SEMAVİ EYİCE

ALTAN, Kemal

(ö. 1948)

Türk mimari eserleri üzerinde restorasyon çalışmaları yapan yüksek mimar ve araştırmacı.

Sanâyi-i Nefîse Mektebi'nin (bugün Mimar Sinan Üniversitesi) 1914 yılı mezunlarındandır. Hayatının ilk yılları hakkında bilgi edinilememiştir. I. Dünya Savaşı'na yedek subay olarak katıldı; savaştan sonra, Batı Anadolu'nun istilâ ve yangın felâketine uğramış şehirlerinde mimar



Alpullu Köprüsü - Alpullu / Tekirdağ

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. -- Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

olarak çalışmaya başladı. Bu yıllarda Manisa Hükümet Konağı ile Numûne Hastahanesi'ni, Salihli Âbidesi'ni ve Isparta Özel İdare Binası'nı yaptı. 1927'de Edirne Maarif Eminliği mimarlığına tayin edilince burada eski Türk mimarlık eserleri üzerinde çalışma fırsatı buldu. Sonraları, merkezi yine Edirne'de olan ve General Kâzım Dirik tarafından idare edilen Trakya Umumi Müfettişliği'nin mimarlığına getirildi. Bu yıllarda çeşitli dergilerde, bilhassa önce *Mimar* adıyla çıkan *Arkitekt*'te ve bazı günlük gazetelerde Trakya ve Rumeli'deki Türk mimarlık eserlerine dair pek çok makale yayımladı. Bir taraftan da Trakya'daki çeşitli Türk eserleriyle hâtıralarının kurtarılmasına çalıştı.

Kemal Altan'ın altı yıl kadar İstanbul Arkeoloji Müzeleri Müdürlüğü'nde mimar olarak çalıştığı bilinmektedir. Ölümü üzerine yayımlanan yazılardan anlaşıldığına göre, 1947'de Trakya Umumi Müfettişliği'nin lağvı üzerine Konya'da imar müdürlüğüne tayin edilmiş, fakat kısa bir süre sonra İstanbul'da vefat etmiştir (26 Eylül 1948). Kabri Beşiktaş'ta Yahyâ Efendi Kabristanı'ndadır.

Kitap halinde yayımlanmış herhangi bir eseri olmamakla beraber 1935-1948 yılları arasında basılmış pek çok makalesi vardır. Bu makalelerin büyük bir kısmı *Akşam* gazetesinde çıkmış ve bunların bir bibliyografyası yapılmadığından gazete koleksiyonunda unutulmuştur. Kemal Altan bütün yazılarında, Türk mimarlık eserlerine büyük bir sevgi ve heyecanla bağlı bir araştırıcı olarak kendisini göstermektedir.

BİBLİYOGRAFYA:

Ayla Ödekan, *Türkiye'de 50 Yılda Yayımlanmış Arkeoloji, Sanat Tarihi ve Mimarlık Tarihi ile İlgili Yayınlar Bibliyografyası*, İstanbul 1974, s. 6, 62, 272-273, 299, 347, 374, 385 (Burada yalnız *Arkitekt*'te çıkan yazıları yer almaktadır); Mazhar Altan, "Mimar Kemal Altan", *Arkitekt*, sy. 199-200, İstanbul 1948, s. 178-179; Avni Erbabacan, "Kemal Altan için", *a.e.*, s. 179.

 SEMAVİ EYİCE

ALTI BÖLÜK

Yeniçeri Ocağı'nın süvari kısmını teşkil eden altı sınıfın adı.

Hepsine birden "altı bölük halkı" da denilen bu kapıkulu süvarileri şu sınıflara ayrılmıştır: Sipah, silâhtar, ulûfeciyân-ı yemîn (sağ ulûfeciler), ulûfeciyân-ı yesâr (sol ulûfeciler), gurebâ-yı yemîn (sağ garipler), gurebâ-yı yesâr (sol garipler). En itibarlı olan ilk iki sınıf "yukarı bölükler", üçüncü ve dördüncüler "orta bölükler", son iki bölük ise "aşağı bölükler" adlarıyla da anılırlardı. Son dört bölüğün hepsine birden "bölükât-ı erbaa" denirdi. Süvari bölüklerinin efradı, yaya yeniçerilerin mükâfata hak kazananları ile Edirne, Galata ve İbrâhim Paşa saraylarındaki oğlanlardan temin edilir, ayrıca Enderun'daki iç oğlanlarından buraya nefer verilirdi. Enderun'dan ve saraylardan alınan neferler ise "çıkma" adı altında atlı bölüklere gönderilirdi. Bu çıkmalar cülûs zamanlarında veya yedi yılda bir yapılırdı. Cülûs zamanı çıkmalarına "büyük çıkma" veya "umum çıkması", diğer yeniçeri çıkmalarına ise "kapıya çıkma" ya da "bedergâh" denilirdi. Süvari ocağının silâhtar bölüğü Kara Timurtaş Paşa'nın tavsiyesiyle I. Murad zamanında, sipah bölüğü ise Fâtih Sultan Mehmed zamanında teşkil edilmiş, öteki dört bölük de muhtemelen XV. yüzyıl ortalarında kurulmuştur. Bunlara "bölük halkı" denilmesinin sebebi, kendilerini timarlı sipahilerden (süvari) ayırmak içindir.

Silâhtar bölüğü daha eski olmakla birlikte sipah bölüğü kapıkulu süvarilerinin en itibarlı bölüğü idi. Bu bölük taşıdığı bayraktan dolayı "kırmızı bayrak" adıyla da anılırdı. Fâtih zamanına kadar baş bölük olan silâhtar bölüğüne ise "sarı bayrak" denilirdi. Sağ ulûfecilere "yeşil bayrak", öteki bölüklere de "alaca bayrak" adı verilirdi. Ulûfeci bölükleri seferlerde ve törenlerde sipah ve silâhtarların açığında yer alır, daha açıkta ise sağ ve sol garipler dururdu. Savaş zamanında yukarı bölüklerin başlıca görevi padişahın otağını beklemek, orta bölüklerinki hazineye bakmaktı. Aşağı bölükler ise genellikle sancak muhafızlığı yaparlardı. Sipah ve silâhtarların İstanbul'da kışlaları olmayıp genellikle bu şehre yakın yerlerde, öteki süvari bölükleri ise Anadolu ve Rumeli'nin çeşitli yerlerinde otururlardı. İstanbul civarında oturanların görevi padişahın cumaya veya herhangi bir yere gidişinde ona refakat etmekti. Savaş zamanında vezîriâzam ve devlet büyüklerini korumakla da görevli olan kapıkulu süvarileri ayrıca maliyenin çeşitli kâtipliklerini yapar, yaverlik ve emirberlik hizmetlerini yürütür, ayrıca padişah vakıflarının mütevelliliği ile mültezimlik işlerine de bakarlardı. Eskiden beri evlenmelerine izin verilmiş olan kapıkulu süvarilerinin **veledeş** denilen oğulları da süvari bölüklerine alınırdı. Yukarı ve orta bölük süvarilerinin kendilerinden başka, her beş akçe için bir nefer olmak üzere, ücretli neferleri vardı. Böylece sefere çıktıklarında sayıları oldukça fazlalaşırdı. Ancak sık sık isyanlara yol açmaları üzerine Köprülü Mehmed Paşa zamanında yanlarında nefer beslemeleri usulü kaldırıldı. Her bölüğün müstakil ağa ve zâbitleri olup sipah ve silâhtar ağaları dış hizmete sancak beyi olarak çıkarlardı. Ulûfeleri yaya yeniçerilerinkinden fazla olan süvarilerden taşrada olanların üç aylık maaşlarını zâbitleri götürürdü. Kapıkulu süvarilerinin bozulması XVI. yüzyıl sonlarında başlamış, kanuna aykırı olarak aralarına dışardan adam alınmıştır. Daha sonraki yüzyıllarda sık sık isyan hareketlerine karışan süvari bölükleri, Yeniçeri Ocağı'nın ilgasından sonra ortadan kaldırılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA:

Koçi Bey, *Risâle* (nşr. Ali Kemâlî Aksüt), İstanbul 1939, s. 169; Uzunçarşılı, *Kapukulu Ocakları*, II, 137-254; Pakalın, II, 173-175; Mahmud Şevket Paşa, *Osmanlı Askerî Teşkilâtı ve Kıyafeti* (nşr. N. Türsan — S. Türsan), Ankara 1983, s. 4-5; Midhat Sertoğlu, *Resimli Osmanlı Tarihi Ansiklopedisi*, İstanbul 1953, s. 166-168; *TA*, XXI, 229-231.

 ABDÜLKADİR ÖZCAN

ALTIGÖZ KÖPRÜSÜ

Afyonkarahisar demiryolu istasyonu yakınında Akarçay üzerinde Selçuklular devrine ait bir köprü.

Üzerindeki çok girift bir sülüs hattı ile yazılmış ve bu yüzden de pek doğru okunamayan Arapça kitâbesine göre, önce Ebû Vefâ İlyâs b. Oğuz adında bir emîr tarafından yaptırılıp vakfedilmiş, onun ölümünden sonra harap olmuş ve 606 (1209-10) yılında aynı vakfın geliriyle Emîr Sipâhsâlâr Ebû Hâmid Hacı Mehmed b. İlyâs tarafından tamir ettirilmiştir. Roma devrine ait bir lahit parçası üzerine işlenen ve hiçbir güzelliği olmayan bu kitâbenin hattatı Mehmed olarak adını da kaydetmiştir. 22 Cemâziyelâhir 1072 (12 Şubat 1662) tarihli bir arşiv kaydından köprünün bakımının Akkoyunlu cemaatine ait olduğu öğrenildiğine göre kurucuların da aynı cemaatten olduğu düşünülebilir.

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.



Altıgöz Köprüsü - Afyonkarahisar

İtinasız bir işçilikle yapılmış olan 44 m. uzunluğundaki köprünün taşları arasında Roma ve Bizans devrine ait devşirme parçalar da görülmektedir. Yuvarlak kemerli altı göz bugün toprağa gömülmüş durumdadır. Çok harap bir halde yok olmaya terkedilmiş olan Altıgöz Köprüsü her ne kadar sanat bakımından gösterişli değilse de Anadolu'da Selçuklu devri köprülerinin ilk örneklerinden biri olması dolayısıyla tarihî değere sahiptir.

BİBLİYOGRAFYA :

Uzunçarşılı, *Kitâbeler*, İstanbul 1929, II, 6-8; Süleyman Gönçer, *Afyon İli Tarihi*, İzmir 1971, s. 262-265; Cevdet Çulpan, *Türk Taş Köprüleri*, Ankara 1975, s. 58-59; Gülgün Tunç, *Taş Köprülerimiz*, Ankara 1978, s. 19.

 SEMAVİ EYİCE

ALTILIK

II. Mahmud döneminde tedavüle çıkarılan gümüş para.

1249 (1833) yılından itibaren tedavüle çıkarılmış olan altılık, 12.55 gr. ağırlığında ve 38 mm. çapında, itibarî 6 kuruş yahut 240 para değerinde idi. Ön yüzünde "Adlî" tuğra, arka yüzünde basım yeri ve tarihi bulunmakta, kenarlarında çiçekli su yer almaktadır. Bu sikkenin mağşuşiyeti **beşlik***lerden daha azdır. M. Belin tarafından eski **zolota*** tarzında ve bunların sekiz katına eşit olduğu bildirilen altılığın kısımları üçlük (6.35 gr., 33 mm., 3 kuruş) ve altmışlıktan (2.95 gr., 28 mm., 1.5 kuruş) ibarettir.

Altılıkların ağırlığı beşliklerden biraz aşağı, buna karşılık noktasız beşliklerin iki misline eşit olup ayarı 0.435'ten 0.440'a kadar değişmektedir. Bu sikkeler Sultan Mahmud'un yirmi altıncı saltanat yılından itibaren otuz ikinci saltanat yılına kadar çıkarılmıştır. Piyasaya sürülen miktarı ise yaklaşık 137.775.369 kuruştur.

BİBLİYOGRAFYA :

İsmâil Galib, *Takvîm-i Meskûkât-ı Osmâniyye*, Kostantiniyye 1307, s. 416; M. Belin, *Türkiye İktisâdî Tarihi* (trc. M. Ziya), İstanbul 1931, s. 283; Pakalın, I, 53-54; Nuri Pere, *Osmanlılarda Madenî Paralar*, İstanbul 1968, s. 251; İbrahim Artuk-Cevriye Artuk, *İstanbul Arkeoloji Müzeleri Teşhirdeki İslâmî Sikkeler Kataloğu*, İstanbul 1974, II, 684; "Altılık", *İA*, I, 389.

 İBRAHİM ARTUK

ALTIN

İnsanlık tarihinde önemli rol oynamış değerli bir maden.

Sarı, parlak renkte, kolayca işlenebilecek yumuşaklıkta bir madendir. Yeryüzünde değerini büyük ölçüde düşürecek şekilde bol miktarda mevcut değildir. Su ve havadan etkilenip paslanmayışı aranır madde olmasının bir başka sebebidir. Para olarak kullanılışı servet, itibar ve iktidarla özdeşleşmesini hazırlamıştır. Bu husus, Kur'an'da zikredildiği âyetlerin mazmununda da vardır. Eşya, külçe veya para olarak aynı değeri taşır. Altın iktisadî kalkınmada, medeniyetlerin yükselmesi veya yıkılmasında bazı tarihçiler tarafından başlıca âmil olarak açıklanmıştır.

İslâm Tarihinde Altın. İslâmiyet'in doğuşu sırasında İran ile Bizans arasında ticaret yapan Kureyş, İran'ın gümüş dirhemlerini ve Bizans'ın altın dinarlarını getiriyordu. Bunlardan İran yalnız gümüş para basıyor ve sadece gümüşü para olarak biliyordu. Bizans'a ve Batı Avrupa'ya ulaştırdığı transit malları karşılığında aldığı altını eşya yapımında kullanıyordu. Zengin gümüş yataklarına sahip olduğundan daha uzaktaki Doğu ülkelerine gümüş dirhemlerini ihraç ederek ipek, baharat ve başka kıymetli şeyleri ithal ediyordu. Ayrıca muhtemelen Batı'dan aldığı altının bir kısmını da dışarıya satıyordu. Nitekim İran'da çok miktarda altın biriktiği, Kādisiye'de ve İran'ın fethinin tamamlandığı diğer savaşlarda büyük miktarda altın ele geçirildiği bilinmektedir.

Bizans ise İran'ın aksine sadece altını para olarak tanıyordu. Batı Roma ve onun enkazı üzerine kurulan Germen asıllı krallıklara ihraç ettiği mallar karşılığında, Batı Avrupa'nın vereceği başka malı olmadığından altın alıyordu. Helenistik dünyanın ve Kartaca'nın yağmalanmasında elde edilen altınlar tükeninceye kadar bu ticaret devam etti. İmparatorluğun ikinci yüzyılı başında, bugünkü Romanya'nın yerinde bulunan Dakya'daki maden ocaklarından altın elde edilmeye başlandı. Aynı yüzyılın son çeyreğine girerken Bizanslılar kervan ticareti yapan Palmir prensliğini yağmalayarak Yakındoğu ticaretini ele geçirdiler ve altın para darbını bir müddet daha sürdürdüler.

Dört halife devrinde ve Emevîler'in ilk zamanlarında, İran ve Bizans'tan ganimet ve vergi olarak alınan altınlardan para basılmaya ve tedavüle çıkarılmaya başlandı. Fakat bu paralar henüz eski şekillerini ve ağırlıklarını koruyorlardı. Halife Abdülmelik 694 yılında İslâm dinar ve dirhemlerini darbettirdi. Böylece bunlar, Bizans'ın "solidus aureus" veya "dènarion chrouson" denilen ve İslâm altın parasının da adını aldığı bu paraya karşı istiklâlini kazanmış oldu. İlkçağ'dan beri Yakındoğu ve Ortadoğu'da biriken altınlar dinar için ham madde vazifesini gördü ve tedavüle çıkarılan bu altınlar dünya ticaretini kamçılamaktan geri kalmadı. İslâm dünyasındaki madenlerin işletilmesi yanında bu dünyaya komşu uzak veya yakın ülkelerdeki altının da gelmesiyle medeniyetin her alanında süratle ilerleme mümkün olabildi. Bu sıralarda Dekken yarımadasından, Al-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

taylar'dan ve Afrika'da Büyük Sahra'nın güneyini bir uçtan bir uca kaplayan Sudan'dan İslâm dünyasına bol miktarda altın geliyordu. Sâsânîler devrinde yalnız dirhemin (direm) basıldığı İran darphanelerinde ve İran'ın daha doğusundaki belli başlı şehirlerde gümüş para yanında ayrıca altın para da basılmaya başlandı. Suriye ve Mısır'da altın para geleneği yaşamakla birlikte buralarda gümüş dirhemin de basıldığı bilinmektedir.

İslâm dünyası Bizans'ın aksine Avrupa'ya köle, kürk, gemi kerestesi, demir, silâh karşılığında altın para ihraç ediyor ve bu altınlar daha sonra Bizans'a gidiyordu. Bizans da İslâm dünyası aracılığı ile aldığı ve kendi ülkesinde imal ettiği lüks malları Batı Avrupa'ya ihraç ediyordu. Kiliselerde ibadet eşyası ve "ikona" olarak biriken altınlar, "ikona kırıcılığı" politikasıyla darphaneye sevkediliyor ve tedavüle sokularak dünya ticaretini hareketlendiriyordu.

Sudan'dan Kuzey Afrika'ya doğru sahra ticareti de deve kervanları sayesinde oldukça kolaylaşmıştı. Bu ticaret üç ana koldan yapılıyordu. Batı kolu, Sudan'dan Tişit (Tichit) üzerinden Sicilmâse'ye ulaşıyordu. Ortadaki kol, Nijer dirseğini Tidiklet üzerinden Vargla'ya bağlıyordu. Doğudaki yol ise Sudan'dan Ayer, Gadâmes ve Bilâdülcerîd üzerinden Trablus'a ulaşıyordu. Bu yollara hâkim olanlar büyük bir zenginliğe kavuşuyordu. Batıdaki yol, Kurtuba ve daha sonra Murâbıtlar denetiminde müslümanlara büyük imkânlar sağlamıştı. Fâtımî üstünlüğü, batıdaki iki kolu denetimleri altında tutmakla gerçekleşmişti. Aynı şekilde Benî Hilâl aşiretlerinin Trablus ve Tunus'a doğru yayılarak Fâtımîler'in idaresindeki Mısır'a giden altın yolunu kesmeleri, bazı araştırmacılara göre Fâtımîler'in zaafa düşmelerine, Türkler'in batıya doğru yayılmalarını önleyememelerine ve Haçlı seferlerine imkân vermişti. Kuzey Afrika altınlarına daha sonra İtalyanlar rakip alıcı olmuşlardı. İtalyan gemileri Mersülkebîr'e gelerek altın temin ediyorlardı. Gerek bu ticaret gerekse daha sonraki Haçlı seferleri, Avrupa'nın altın stoklarının yeniden altın para basacak duruma gelmesini sağladı. 1252'de "fiorino" Floransa'da, "genevino" Cenova'da ve 1284'te "zecchino" veya "ducat" ise Venedik'te basıldı.

Mısır altın paraya bağlı kaldı; Suriye'de altın para darbına devam edildiyse de bu önemli bir seviyeye erişemedi. Selçuklular Anadolu'da altın dinar ve gümüş dirhem basarak İslâmî bimetalist geleneği yaşattı. Moğollar da Anadolu'da altın darbını sürdürdüler. Fakat Fâtih devrine gelinceye kadar Anadolu beylikleri altın para basmadılar. Bizans altın para rejimine bağlı kaldıysa da dünya transit ticareti Anadolu üzerinden geçmediğinden, altının kıtlaşmasıyla orantılı olarak bu ülkenin "perpero" denen altın parası, 1440'lara kadar, üçü bir Venedik dukası değerine ancak ulaşabildi.

Osmanlılar'da Altın. Altın Osmanlılar'da gerek para darbında gerekse bazı sanayi alanlarında kullanılan önemli bir madendir. Sanayide kuyumculuk, yaldızlama işleri, sırmakeşlik, bakır veya gümüş teli altın suyuna batırma işi ve bu tellerle yapılan dokumacılık başlıca kullanım alanları idi. Altın, para, külçe veya eşya halinde de olsa değeri pek farketmediği için, para piyasasından maden piyasasına veya maden piyasasından para piyasasına kolayca aktarılabilirdi. Darphaneler altın para bastıkları vakit gerekli altın satın alınır ve para basımı sürdürülürdü. Esnaf da ihtiyaç duyduğu zaman tedavüldeki altın parayı "sızırıp" (ergitip) kendi işlerinde kullanırdı. Maden sıkıntısı veya para ayarlama durumunda bu işler daha sık olurdu. Devlet idarecileri madeni, para olarak tutma politikasını güttüklerinden, darphaneye rakip olan bu faaliyet dallarını denetlemeye çalışırlardı. Bunu bazan yasaklar, bazan da sınırlamalar koyarak ya meslekte çalışacak esnaf sayısını azaltır veya işleyecekleri maden miktarını bizzat tesbit ederdi. Nitekim Fâtih, Venedik'le savaş halinde bulunduğu sırada (1463-1478) İstanbul, Edirne ve Üsküp darphanelerinde Venedik ve Ceneviz altınlarıyla Memlük eşrefî altınlarını darbettirdiğinde bu çeşit kısıtlayıcı bir politika takip etmişti. Kanûnî de 1552'de Halep, Antep ve Birecik'te altınlı kumaş dokunmasını yasaklamıştı. Yasak sonrası "abâ-yi zerbâft" kumaş on beş altına satılmaya başladı. Ardından Şam ve İstanbul'da altın işlemeli ağır **serâser***, şahbenek ve hurdabenek altın işlemeli kumaşların dokunması yasaklandı. Sayıları 268'i bulan İstanbul serâser imalâthanelerinin sayısı 100'e indirildi (TSMK, *Mühimme*, nr. K 888, s. 272, 292, 458). Bu arada İstanbul, Bursa ve Selânik dışındaki simkeşhaneler de kapatıldı. Zaman zaman simkeşhanelerin faaliyete geçmelerine göz yumuluyor idiyse de çoğunlukla faaliyetleri kısıtlanıyordu. XVIII. yüzyılda sayıları sınırlı tutulduğu gibi, simkeş esnafının Gümüşhane ve Espiye madenlerinden günde bir okkadan gümüş tahsisatları iki yüz altmış altı gün hesabıyla darphanece sağlanıyordu. Simkeş ustaları, senenin geri kalan günlerinde gümüş istihkaklarını kendileri temin etmeye çalışıyorlardı. Buna göre simkeşhane yılda 366 okka (yaklaşık yarım ton) gümüş tel çekiyor, bunlar ayrıca altın suyuna batırılıyordu.

Gelibolulu Âlî'ye göre yaldız (tılâ) işinde bir Mısır hazinesi kadar altın harcanıyordu (*Nüshatü's-selâtîn*, vr. 131^a-133^a). Eğer bir mübalağa yoksa, buradaki ifadeden anlaşıldığına göre kap kacak, kapı, tava, koşum ve benzeri şeylerin yaldızında tüketilen altın bir buçuk tonu geçiyordu. XVII. yüzyılda da iktisadî bozukluk sebebiyle zaman zaman altının eşya, sırma ve simlemede kullanılmasına karşı çıkılmıştı. Nitekim bir **telhis*** mecmuasındaki kayıtta, "Benim vezirim! Bana sırma ve kılabdan ve altun varak ve yaldızlı lüle lâzım değildir, cümlemize israf haramdır, yirmi gün sonra yoklanıp bunların yapıldığını görürsem vallâhi seni katlederim" deniyordu (İÜ Ktp., TY, nr. 4608).

Sanayi ve darphane, ham maddelerini altın üreten maden ocaklarından, piyasadaki kullanılmış altından, yerli ve yabancı altın sikkelerden sağlamaktaydı. XVI. yüzyılda ticaret için gelen yabancı tâcirlerin altın ve gümüş paralarını darphanelere götürüp yerli paraya çevirmeleri isteniyordu. Ancak daha sonra kapitülasyonlara konan madde ile imtiyaz verilen devletlerin tâcirlerinin buna zorlanamayacakları karara bağlandı. Tahta yeni geçen padişahlar seleflerinin gümüş paralarını yasaklayarak tedavülden kaldırırdı. Altın para için böyle bir kanunî mecburiyet konmamakla birlikte, bazan yeni padişahın eski altınlarla kendi altın parasını darbettirip tedavüle sürdüğü de olurdu.

Osmanlı ülkesinde XVIII. yüzyılın ortalarına kadar yabancı para olarak en fazla Venedik dukası bulunuyordu. "Efrenciye" denilen ve XVII. yüzyılda "yaldız altını" adını alan bu altını Macar altını takip ediyordu. Venedik'in dünya pazarlarında görülen dukaları onların ticarî kazanç ve faaliyetleriyle ilgilidir. Ayrıca şehrin kendine mahsus bir maden ocağı da yoktu. Oysa Macaristan'da XIV. yüzyıldan beri faaliyet halinde olan altın

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

maden ocakları bulunuyordu. Yıkılmadan önce Memlük Sultanlığı'nın eşrefî altın paraları da az olmakla birlikte Osmanlı piyasasında tedavüldeydi.

Memlük Sultanlığı tarihe karışınca Osmanlılar, onların zamanında "eşrefiye" basımında kullanılan altın tozundan Mısır'da kendi altınlarını darbettiler. Mısır'a altın, altın tozu (tibr) "cellâbe"leri eliyle Sudan'dan gelirdi. Ayrıca Kuzey Afrikalı hacılar, ülkelerine Afrika'nın iç kesimlerinden gelen altın tozlarıyla Kahire'de altın para bastırıyorlardı.

Osmanlılar Anadolu ve Rumeli'deki darphanelerinde yabancı ve yerli altın sikkeler, altın eşyalar, altınlı kumaşların yanı sıra ayrıca simli kurşun maden ocaklarında üretilen gümüşün karışımında bulunan altını ayrıştırıp bunu para darbında kullanıyorlardı. Rumeli'de derelerin sürüklediği altın tozundan da faydalanılıyor, fakat bunlar büyük bir miktar oluşturmuyordu.

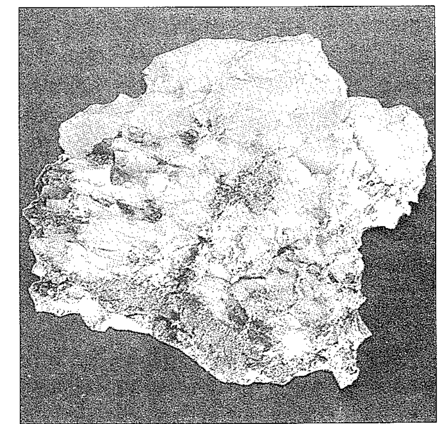
Altın gerek Rumeli'de gerekse Anadolu'da birçok yerde çıkartılıyordu. Rumeli'de Bosna ve Kral Pavli, Köstendil, Alacahisar, Semendire, Vulçitrin, Selânik ve Sofya sancaklarında kıymetli maden ocakları vardı. Çoğu simli kurşun olan bu madenlerin bazılarının gümüşünde altın da bulunuyor, ekonomik olanı ayrıştırılıyordu. Bu sancakların dışında Rumeli'de Tımışvar eyaletinde Moddava'da (Moldava) gümüş madeni işletilirdi. XVI. yüzyıl sonunda Atina'daki gümüş madeni yeniden işletmeye açılmıştı. Kıymetli maden ocaklarının işletilmesi büyük bir teşkilât işiydi. Devlet maden bulunan yerlerin halkını madenci, kömürcü, tomrukçu, nakliyeci statüsünde kabul ederek **tekâlîf-i örfiyye*** den muaf tutardı. Madenci köyleri, kendileri kuyu açıp işleyebilecekleri gibi bu işi "rençber" (tüccar) adı verilen kimseler de yapabilirdi. Devlet, madenleri kendi mülkü saydığından, üretilen cevher veya madenden pay sahibi idi. Belgeler her ne kadar bu paya **öşür*** adı veriyorsa da bunun miktarı madenin verimine ve gerektirdiği masraflara göre değişiyordu. Orman tükenip uzak yerden kömür, odun getirilen maden ocaklarının maliyetinin fazla olması veya bir madenin tükenmeye yüz tutması, çok derinden elde edilmesi hallerinde nisbet on ikide, on üçte, hatta on beşte bire kadar düşerdi. Buna karşılık maliyeti düşük verimli madenlerden sekizde bir, yedide bir, beşte bir pay alınabilirdi. Devlet madenleri **iltizâm***a verdiğinde mültezim devlet payına düşen miktarın tahsilini üstleniyor ve iltizâm bedeli bu payın tahmin edilen miktarı üzerinden hesaplanıyordu. İşçi veya rençber payının resmî kur üzerinden mîrîye satılması mecburiyeti vardı. Maden ocaklarından elde edilen madenin civarda bulunan darphanelerden hangisine götürüleceği kanunnâmelerde belirtilmişti. Ayrıca, yine fermanlarla, madenin değişik darphaneye ulaştırılması da istenebilirdi. Madene bağlanan köylere "maden hassı köyler" denirdi. Gerektiğinde madene yeni köyler de bağlanabilirdi. Maden iltizâma verilirken eski ve yeni **has***larından tahsil edilecek vergiler de iltizâma dahil edilirdi. İltizâm mukavelelerinde bazan haslar için belirlenen meblağlarla maden için teklif edilen meblağ ayrı ayrı gösterilirdi. Fakat haslar, maden, darphane, kalhane ve bunlarla ilgili olmayan birçok **mukātaa***nın aynı mültezime verildiği ve bunlar için toplu bir iltizâm bedeli teklif edildiği de olurdu. Madenci köylerini maden iltizâmına dahil etmenin bir sebebi de vergi **muhassıl***larının madencileri ezmesini önlemektir. Maden üretimi birçok kimsenin para hırsını tahrik ediyor ve ücra yerlerdeki madeni ve madencileri korumak için **martolos***lar tayin ediliyordu. Ayrıca mültezim, has köylerinden topladığı meblağları sermaye gibi kullanabiliyordu. Ancak madencilere kredi sağlamak için hazinece tahsisat ayrıldığı gibi bazı zengin kimselerin maden sarrafı olarak tayin edildiği de oluyordu. Sarraflık hizmeti mecburiydi. Madenciler üretim giderleri ve geçimleri için bu sarraflardan kredi alır ve madenlerini sattıktan veya darphanede para bastırdıktan sonra bu sarraflara borçlarını öderlerdi.

Ocaklardan elde edilen ve çarklarda yıkanan maden (simli kurşun) ergitilerek kurşunu ayrılırdı. Geri kalan gümüşte altın varsa Rumeli'de "tizab" denilen nitrik asitle muamele edilerek meydana çıkarılırdı.

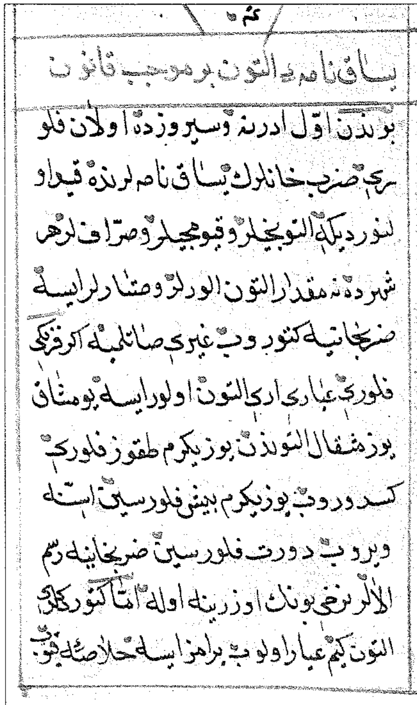
Rumeli kesiminde, Bosna sancağında Kreşevo'da ve civar köylerde altından başka gümüş, bakır, civa, kurşun madenleri bulunuyor ve bunlar fetihten evvel de işletiliyordu. Kral Pavli vilâyetindeki altın ve gümüş madenlerinin tamamı işletilmekteydi. 1479'da, başkasının uhdesinde olanlar hariç bu madenler bir Dubrovnikli mültezime üç yıllığına 9000 "hasene-i efrenciyye" karşılığında iltizâma verilmişti. Bu mültezime verilen iltizâm beratında, bu madenleri ihya etmek için mahallinde geçerli ücretlerle 200 işçi çalıştırması gerektiği de belirtilmişti. Bu işçileri bulma konusunda ise o yerin yöneticileri kendisine yardımcı olacaktı. Mültezim bu şartlar altında elde edeceği altın ve gümüşü geçerli narh üzerinden darphaneye satacak, fakat kurşunu dilediğine satmakta serbest olacaktı. Bosna sancağında altın, gümüş, kurşun ve demir üretilen Boyliçe (بويليچه) madenleri, bu madene bağlı köylerle birlikte 1478'de Dubniçeli bir mültezime 1388 "hasene-i efrenciyye"ye iltizâma verilmişti (BA, *MAD*, nr. 176, s. 163, 167-168). Kral Pavli vilâyetinin altın, gümüş ve kurşununun beşte biri, battal kuyular dahil, maden hassı köylerle birlikte 1534-1535'te 130.000 akçeye iltizâmda idi (BA, KK, nr. 4989). Yine Bosna'da 1533'te Foyniça altın, gümüş ve demir madenlerinin beşte biri, Kostanika varoşundaki gümüş ve demir madeniyle Kreşevo'nun zer, nukre (altın, gümüş), bakır ve lâcivert madeni, ayrıca Dobriçe (?) köyü zer ve nukre madeni mukātaası cizye ve **ispenç*** ile birlikte 8300 sikke-i haseneye (456.000 akçe) verilmişti (BA, *MAD*, nr. 468, s. 70).

Rumeli'de maden bakımından önde gelen sancaklardan biri de Köstendil idi. Burada derelerin sürüklediği kumlarda altın tozu bulunuyordu. Ilıca, Dubniçe, Radomir ve Kratovo ile İzladi'de "tibr" çıkıyordu. Eylül 1589'da tibr 2000 miskal karşılığında iltizâma verildi (BA, Fekete, nr. 1606.) Kratovo'da zengin sim-

Altın cevheri



Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.



II. Bayezid dönemine ait bir altın yasağı hükmü (TSMK, Revan, nr. 1936, vr. 138ᵃ)

li kurşun madeni bulunuyordu. Mukātaa defterlerinde, iltizâma verilmesi dolayısıyla nukre içinde bulunan altından bahsedilir, fakat ilk dönemlere ait eski kayıtlarda bu altından söz edilmez. 1471 iltizâmında bu maden, Selânik'in doğusundaki Kalkidikya yarımadasında bulunan Sidrekapsa madenleriyle birlikte aynı mültezimlere 2.850.000 akçeye iltizâma verilmişti. Bundan üç sene sonra iltizâm bedeli yine üç yıllığına 4.000.000 akçeye yükseldi (BA, *MAD*, nr. 176, s. 131). 1550 tarihli Köstendil *Tahrir Defteri*'ne göre bu madene bağlı darphane yılda 1.111.555 akçeye, hums-ı nukre (gümüşün beşte biri) ve öşr-i hums-i zeheb (altının ellide biri) ve öşr-i cevherin yıllığı 299.501 akçeye verilmişti (BA, *TD*, nr. 567). 1572-1573 tarihli *Tahrir Defteri*'nde Kratovo'da mukātaalar ve yıllık iltizâm bedelleri olarak Kratovo darphanesi gümüş para darbı işi, 573.099 akçe, hasene (altın) darbı işi 10.000 akçe, madenin cevher, gümüş ve altınının ellide biri 126.900 akçe şeklinde gösterilmişti. Bu son meblağa Plaviçe'den (پلاويچه) çıkarılan altın dahildir (BA, *TD*, nr. 85). Kratovo yakınlarında ayrıca Kerebene'de de altın çıkıyordu ve 1530'larda bunun gümüşle birlikte yıllık iltizâm değeri 5500 akçe idi.

Selânik sancağında altın Sidrekapsa'dan çıkarılıyordu. 1530'larda gümüş, altın ve resm-i kal (izâbe) karşılığında 112.800 akçe gelir kaydedilmiştir (BA, *TD*, nr. 167, s. 54). 1546'da, emanetle yönetilen mukātaadan İstanbul'a eylül ayında maden, darphane ve hurda (müteferrik, ufak tefek) mukātaalardan 1.268.031 akçe, 57 akçe hesabıyla 1308 hasene-i sultâniyye (Osmanlı altını) ve külçe olarak 65 akçe hesabıyla 4587 miskal altın gönderilmişti (BA, *MAD*, nr. 21959, s. 74). Ayrıca buradaki madenin gümüşünden altınını ayırmaya yarayan ve mâ-i fârûk (ayırıcı su) adı verilen nitrik asit imali için 200 kantar güherçile talebinde bulunulmuştu (BA, KK, nr. 4999, visâle 6). Beleş dağından Selânik ve Avrathisar kadılıklarına derelerin sürüklediği altın tozu, 1546'da 11.000 akçeye iltizâma alındı (BA, *MAD*, nr. 21959).

Gümülcine-Drama'ya bağlı Çağlayık Darıobası simli kurşun madenleri 1599'-da işletmeye açılıp buradan altın elde edilmiştir (BA, *MAD*, nr. 18142, s. 10). Ayrıca Novoberda Darphanesi'nde nukreden başka hasene-i sultâniyye darbedildiği de bilinmektedir. 28 Kasım 1596'da altın ve gümüş para darbı hâsılından 699.000'i akçe, 2000'i hasene-i sultâniyye olmak üzere merkeze 817.000 akçe gönderilmiştir (BA, KK, nr. 664, s. 129).

XV. yüzyıl kayıtlarında belirtilmiş olmamakla beraber Sofya'ya bağlı Breznik nahiyesindeki gümüş madeninden altın da çıkarıldığı bilinmektedir (BA, KK, nr. 664, s. 132). Sofya'nın Vitoşa dağından da gümüş ve altın elde ediliyordu (BA, *MAD*, nr. 176, s. 220). Tımışvar vilâyetine bağlı Moldava 1564'te işletmeye açıldığında madenden bakır, gümüş ve "zeheb-rîze" gümüş diye bahsediliyordu (BA, KK, nr. 218, s. 149). Semendire sancağında Kuçayna'da bakır ve gümüş madenleri işletiliyor, bunların içinden bir miktar da altın çıkarılıyordu. 1561-1571 yılları arasında buraya bağlı darphanede 3152 miskal (15.5 kg.) altın para basılmıştır (BA, KK, nr. 718).

Rumeli'deki madenler XVI. yüzyılın sonunda güç bir dönem yaşamıştır. Maden emin ve mültezimleri, madenlerde muafiyet karşılığında çalışanlardan belli bir bedel almak suretiyle onları çalışmaya zorlamıyorlardı. 1599'da Ohri madeni ve darphanesini yeniden açmak için altı yıllık (iki **tahvil***) iltizâmına tâlip olduklarında sundukları arz bunun bir örneğidir (BA, *MAD*, nr. 18142, s. 138). Fakat madenler kapansa da yeniden işletmeye açılıyordu.

XVI. yüzyılda Anadolu'nun çeşitli yerlerinde gümüş madenleri işletildiği halde bunlardan sadece o zaman Canca adıyla tanınan Gümüşhane'nin simli kurşunu içinde altın da bulunduğu bilinmektedir. 1577'de Erzurum beylerbeyine gönderilen bir fermandan Canca'nın yanında Ardanuç madeninden de gümüşle birlikte altın çıkarıldığı anlaşılmaktadır (BA, *MD*, nr. 29, hüküm 321). Bunu teyit eden aynı tarihli diğer bir fermanda Canca'dan hazineye 1000 flori (altın) geldiği kayıtlıdır (BA, *MD*, nr. 33, hüküm 401). 1689'da Balya'da gümüş ve bakır yanında altın da istihsal edildiği, bazı maden mukātaası kayıtlarından anlaşılmaktadır. XVIII. yüzyılda canlanan Anadolu madenciliği döneminde sadece simli kurşundan çıkarılan (Bozkır'daki gibi) gümüşten 61 miskal (281 gr.) altın elde edilmiştir. Gümüşhane'nin yanı sıra zamanla açılan ve tek emin tarafından idare edilen maden ocaklarından bazılarında gümüşle karışık olarak altın da çıkarılmıştır. 1748'de Gümüşhane, Espiye, Karaerik, Karı, Kızılkaya, Lahanas ve İsrail madenlerinde toplam 10.163 dirhem (yaklaşık 22.5 kg.) altın elde edilmiştir (BA, KK, nr. 5191).

1750-1752'de Espiye, Keban ve Ergani üretim miktarları ise şöyledir:

Maden	Sene	İş Günü	İşlenen Fırın	Altın (dirhem)	Gümüş (dirhem)
Espiye	(1750)	237	—	1.186.5	26.745
Keban	(1750)	248	1686	29.122.5	1.919.460
	(1751)	365	1662	22.237.5	1.943.445
	(1752)	365	1349	20.032.5	1.617.767
Ergani	(1751)	258	2224	91.749	441.469
	(1751)	365	2041	83.752	422.705
	(1751)	365	1908	78.801	366.677

(BA, KK, nr. 5195)

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

Tablodan anlaşılacağı üzere Espiye'de 3805 kg. altın, 85.8 kg. gümüş; Keban'da üç yılda 71.391.5 dirhem altın (229 kg.); Ergani'de ise 254.301 dirhem yani 815.5 kg. altın elde edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA:

BA, *MAD*, nr. 176, s. 131, 163, 167-168, 220; nr. 468, s. 70; nr. 664, 18142, s. 10, 138; nr. 21959, s. 74; BA, *TD*, nr. 85, 167, s. 54; nr. 567; BA, KK, nr. 67, 218, s. 149; nr. 664, s. 129, 132; nr. 718, 4989, 4999, 5191, 5195, 5199; BA, *MD*, nr. 29, hüküm 321; nr. 33, hüküm 401; BA, Fekete, nr. 1606; TSMK, *Mühimme*, nr. K 888, s. 272, 292, 458; Yâ'kûbî, *Les Pays* (trc. G. Wiet), Cairo 1937, s. 190; Mâverdî, *Les Statuti Gouvernementaux* (trc. E. Fagnan), Algier 1915, s. 252-257, 426-427, 447-448; *Kānunnâme-i Sultânî ber Mûceb-i Örf-i Osmânî* (nşr. R. Anhegger—Halil İnalcık), Ankara 1956; Âlî, *Nüshatü's-selâtîn*, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 3225, vr. 131ᵃ-133ᵃ; *Mecmûa*, İÜ Ktp., TY, nr. 4608; F. Braudel, "Monnaies et civilisations, de l'or du Soudan à L'argent d'Amérique", *Annales de l'Institute d'Etudes*, I, Algier 1946, s. 9-22; B. M. Lombard, "Les Bases monétaires d'une suprematie économique, l'or musulman de VII^e au XI^e siecle", *a.e.*, II, Algier 1947, s. 142-160; D. M. Dunlop, "Sources of Gold and Silver in Islam according to al-Hamdani (10 th century A. D.)", *St.I*, VIII (1957), s. 142-160; Halil Sahillioğlu, "Bir Mültezimin Zimem Defterine Göre XV. yy. Sonunda Osmanlı Darbhane Mukataaları", *İFM*, XXIII/1-2 (1962-63), s. 145-218; a.mlf., "Osmanlı Para Tarihinde Dünya Para ve Maden Hareketinin Yeri", *Türkiye İktisat Tarihi Üzerine Araştırmalar: Gelişme Dergisi 1978 Özel Sayısı*, Ankara 1979, s. 1-38; a.mlf., "Zeheb", *İA*, XIII, 491-493; A. S. Ehrenkreutz, "Dhahab", *EI²* (İng.), II, 214.

 HALİL SAHİLLİOĞLU

☐ **FIKIH.** Altın Kur'ân-ı Kerîm'de ve hadîs-i şeriflerde "zeheb" ve altın para birimi olan "dinar" olarak muhtelif vesilelerle geçmektedir. Kur'an'da insanlara altın ve gümüşün sevdirildiğinden (bk. Âl-i İmrân 3/14), altın ve gümüşü biriktirip onu Allah yolunda harcamayanların elem verici bir azaba uğrayacaklarından (bk. et-Tevbe 9/34), iman etmeden ölenlerin âhirette kurtulmak için dünya dolusu altını fidye olarak verseler dahi kabul edilmeyeceğinden (bk. Âl-i İmrân 3/10), iyi kimselerin cennette altın bileziklerle süsleneceklerinden (bk. el-Kehf 18/31) ve bu kimselere cennette altın tepsi ve kadeh dolaştırılacağından (bk. ez-Zuhruf 43/71) bahsedilmektedir. Hadîs-i şeriflerde ise altınla yapılan faizli ve faizsiz ticarî muamelelerden, gerek ev gerek süs eşyası olarak veya başka maksatlarla kullanılan altının hükmünden ve zekâtından söz edilmektedir (bk. Wensinck, *Muʿcem*, "zeheb" md.). Hadislerdeki ele alınış şekline paralel olarak İslâm hukukunda altın, gerek zekât gerekse çeşitli maksatlarla kullanılması açısından, ayrıca değişmez para birimi olup olmaması ve bunun faizli muamelelere etkisi noktalarından incelenmiştir.

Zekât bakımından altının hükmünü tesbit ederken sikke ve külçe olarak kullanılan altınla süs eşyası olarak kullanılan altını ayrı ayrı ele almak gerekir. Altın sikke ve külçelerin **nisab*** miktarına ulaşması halinde zekâta tâbi olduğu noktasında İslâm hukukçuları görüş birliği içindedirler. Tevbe sûresinin 34. âyetinde geçen "kenz" (altın ve gümüş biriktirmek) tabiriyle zekâtı verilmeyen altın ve gümüşün kastedildiği, zekâtı verilenlerin bu âyetin kapsamına girmediği kaynaklarda belirtilmektedir (İbn Ömer'in bu âyette geçen "kenz"in yorumu için bk. Kurtubî, VIII, 125). Hadislerde de altın ve gümüşü olup bunun zekâtını vermeyenlerin kıyamet gününde nasıl bir azaba mâruz kalacakları belirtilmektedir (bk. Buhârî, "Zekât", 3; Müslim, "Zekât", 24; Ebû Dâvûd, "Zekât", 32). Hz. Peygamber döneminde altın dinar ve gümüş dirhem para birimlerinin her ikisi de kullanılmakla birlikte çoğunlukla dirhem tedavülde olduğundan dirhemi ölçü alan hadisler daha çoktur. Bununla beraber gerek Hz. Peygamber zamanında gerekse dört halife devrinde ve daha sonraki dönemlerde yapılan uygulamalardan, yirmi dinarda yarım dinar (1/40) zekât alındığı bilinmektedir. Yirmi dinar bugünkü ölçülere göre 85 gram altın etmektedir. Şu halde bu miktar zekâta tâbi altını olan kimse bunun kırkta birini zekât olarak vermek zorundadır (altının zekâtı ve nisabı ile ilgili hadisler için bk. Ebû Dâvûd, "Zekât", 3, 4; İbn Mâce, "Zekât", 4).

Altın ziynet ve ev eşyasına gelince, erkekler tarafından kullanılan yüzük vb. altın ziynet eşyası ile altın tabak, kaşık, çatal gibi ev eşyasından zekât verilmesi gerektiği konusunda hukukçular ittifak halindedirler. Kadınların kullandığı altın ziynet eşyalarına ise Hanefîler'e, Sevrî ve Evzâî'ye göre zekât gerekir, diğer üç mezhebe göre gerekmez (bk. ZEKÂT).

İslâm hukukunda, süs eşyası olarak kullanılan altının hükmü kadın ve erkeğe göre değişmektedir. Buna göre kadınların altın süs eşyası kullanmaları helâl, erkeklerin yüzük, kolye, saat, kalem gibi altın süs ve zatî eşya kullanmaları haramdır. Hadîs-i şerifte, "Altın ve ipek ümmetimin erkeklerine haram, kadınlarına helâldir" buyurulmuştur (Ebû Dâvûd, "Hâtem", 3; Tirmizî, "Libâs", 1; İbn Mâce, "Libâs", 19). Ancak ipek gibi nişan (alem) olarak kullanılan altın da ziynet mahiyetinde görülmediği ve değer bakımından da fazla olmadığı için bazı âlimlerce câiz görülmüştür (bk. *el-Fetâva'l-Hindiyye*, V, 331-332, 334-335; İbn Âbidîn, VI, 360).

Altından yapılmış tabak, çatal, kaşık vb. gibi ev eşyasının kullanımının -kadın erkek ayırımı yapılmaksızın- herkese haram olduğu konusunda, bu eşyanın bulundurulması halinde zekât gerekeceği hususunda olduğu gibi hukukçular görüş birliği içindedirler (ilgili hadisler için bk. Buhârî, "Eşribe", 27; Müslim, "Libâs", 1, 2). Ancak diş yapımında ve altın kullanılmasına tıbben zaruret olan diğer bazı yerlerde bu madenin istimaline izin verilmiştir. Nitekim savaşta burnu kesilen bir sahâbînin taktığı gümüş burun koku yapınca Hz. Peygamber onun altından bir burun takmasını tavsiye etmiştir (bk. Ebû Dâvûd, "Hâtem", 7; Tirmizî, "Libâs", 31; Nesâî, "Zînet", 4). İslâm dininde altının külçe, sikke ve kadınların ziynet eşyaları dışında kullanılmasına izin verilmeyişi hususu genelde israfı önlemek, kadın ve erkek kıyafetinde farklılığı sağlamak ve altın paranın tedavülde bulunduğu dönemlerde onun bu maksat dışında harcanmasını ve böylece tedavüldeki para hacminin daralmasını engellemek gibi ahlâkî ve iktisadî gerekçelere dayanmaktadır.

Kâğıt para sistemine geçilmeden önce altın asırlarca para birimi olarak kullanılmıştır. İslâmiyet'ten önce ve sonra Araplar'da tedavülde bulunan altın para birimine **dinar*** denilmiştir. Bu kelime Âl-i İmrân sûresinin 75. âyetinde bu anlamda geçmektedir. Dinar aynı zamanda bir ağırlık birimidir. İslâmî dönemde ilk defa Abdülmelik b. Mervân zamanında bastırılan dinar 4.25 gr. ağırlığında idi. Âyet ve hadislerde altının para olduğu açıklıkla belirtilmemişse de fıkıh âlimlerine göre onun ana özelliği, para birimi olarak kullanılmasıdır. Altının para birimi (semeniyyet) veya **mislî*** bir mal olarak kabulü, faizli muameleler bakımından farklılıklar arzetmektedir (bk. FAİZ).

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

BİBLİYOGRAFYA :

Wensinck, *Muʿcem*, "ẕeheb" md.; Buhârî, "Zekât", 3, "Eşribe", 27; Müslim, "Zekât", 24, "Libâs", 1, 2; İbn Mâce, "Zekât", 4, "Libâs", 19; Ebû Dâvûd, "Zekât", 3, 4, 32, "Ḫâtem", 3, 7; Tirmizî, "Libâs", 1, 31; Nesâî, "Zînet", 4; Sahnûn, *el-Müdevvene*, I, 245-246; Taberî, *Tefsîr*, X, 118; Cessâs, *Aḥkâmü'l-Ḳurʾân*, IV, 300-305; Serahsî, *el-Mebsûṭ*, II, 191-192; XII, 115, 137; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *Aḥkâmü'l-Ḳurʾân*, II, 930; Kâsânî, *Bedâʾiʿ*, II, 16; V, 132; Mergînânî, *el-Hidâye*, Kahire 1937, IV, 58, 61; İbn Kudâme, *el-Muġnî*, III, 3; Kurtubî, *Tefsîr*, VIII, 125; Mevsılî, *el-İḫtiyâr*, Kahire 1951, I, 112; *el-Fetâvâ'l-Hindiyye*, V, 331-332, 334-335; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muḥtâr*, II, 298; V, 257; VI, 360; Cezîrî, *el-Fıḳh ʿale'l-meẕâhibi'l-erbaʿa*, Kahire, ts. (Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî), II, 14-15; Elmalılı, *Hak Dini*, III, 2520; *Tecrid Tercemesi*, IV, 287-289; XII, 108; Yûsuf el-Kardâvî, *Fıḳhü'z-zekât*, Beyrut 1981, I, 240-242.

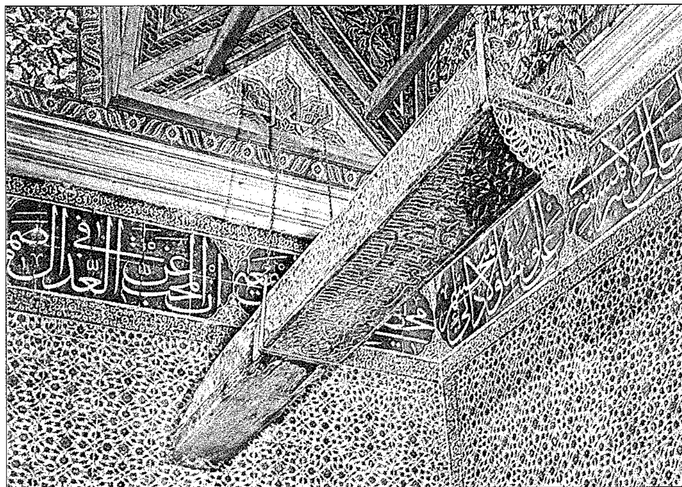
 OSMAN ESKİCİOĞLU

ALTIN EZME

Altın varakların arap zamkı veya bal yardımı ile ezilip kamış kalemle yazılabilecek veya fırça ile sürülebilecek hale getirilme işlemi.

Altın varakları ezme işi büyük ve çukur bir çini veya sırlı toprak kap içinde yapılır. Kabın fazla derin olmaması, sır kısmında çatlak bulunmaması ve içinin yivsiz, temiz ve yağsız olmasına bilhassa dikkat edilir. Altın parmaklarla ezileceğinden bu işe başlamadan önce eller sabunla iyice yıkanarak temizlenmelidir. Ezme işleminde arap zamkı ile süzme bal aynı sonucu verdiği için, iyi cins arap zamkının koyu mahlûlünden veya süzme baldan birkaç damla alınıp kabın ortasına konur. Önce sağ elin orta parmağı zamka hafifçe değdirilip altın varak alınarak kabın içindeki zamkın üzerine bırakılır. Parlaklığı tamamen kayboluncaya kadar etrafa yaymadan tek parmakla ezilerek hamur haline getirilir. Bu sırada diğer varaklar da birer birer kaba alınıp aynı işleme tâbi tutulur. Varaklar çoğaldıkça altın üç orta parmakla döndürüle döndürüle iyice ezilir. Varakların hepsi zamk üzerinde toplandıktan sonra ezmeye en az bir saat devam edilmelidir. Eskiden altını daha ince olması için el ayasıyla ezerlerdi. Ezme sırasında kap iki bacağın arasına sıkıştırılarak diğer el ile iyice kavranırsa ezme işlemi daha başarılı olur. Zamk veya bal, parmak hareketine mâni olacak derecede koyulaştığında birkaç damla su damlatılabilir. Fakat ezme sırasında mümkün olduğu kadar az su ilâvesine dikkat edilmelidir. Parmak rahat hareket ederken altın iyice ezilmez, ancak zorlandığı zaman esas ezilme başlamış olur. Altının iyi ezilip ezilmediğini anlamak için üzerine iki damla su damlatılır. Eğer altın, hâreler halinde su damlalarının üzerine çıkacak kadar incelmişse ezme işine son verilir. Fakat büyük parçalar görülüyorsa yeniden aynı tarzda ezmeye devam edilir.

Ezme işlemi tamamlanınca altını ezmekte kullanılan parmaklar kabın içinde temiz su ile yıkanır. Parmaklar iyice temizlenince kaptaki altın su ile karıştırılır ve parmakla çalkalanır. Bu suretle altın zamktan kısmen ayrılmış olur. Daha sonra kabın alabileceği kadar su ilâve edilerek 8-10 saat bir kenara bırakılır ve altının tamamen dibe çökmesi beklenir. Bekleme süresinde kabın sarsılmaması gerekir. Altının dibe çökme müddeti ne kadar uzun olursa o kadar iyi ezilmiş demektir. İyi ezilmeyen altınlar kısa zamanda dibe çöker ve ortada toplanır. Bu altını yeniden ezmek gerekir.



IV. Murad tarafından yaptırılan altın oluk (Topkapı Sarayı Müzesi, Kutsal Emanetler, nr. 21/230)

Çökme işi tamam olunca altının üzerindeki kirli ve zamklı su, mümkün olduğu kadar yavaş ve sallanmadan diğer bir kaba aktarılır. Kaptaki ıslak altın zerreleri az bir su ile küçük bir kâseye boşaltılır. Kâse ağzına kadar temiz su ile doldurularak ikinci defa 10-12 saatlik müddetle bekletilir. Altın dibe çökünce üzerindeki su boşaltılır. Bu şekilde altın kullanılma kıvamına gelmiş olur. Kabın dibinde kalan ıslak altın kendi halinde kurumaya bırakılacağı gibi hafif ateş üzerine konarak suyu uçurulabilir. Sarı boya görünümündeki bu altın biraz mat olur. Üstü kapalı olarak saklanmalı ve her türlü tozdan korunmalıdır.

Ezilen altını kullanmak gerektiğinde jelatinli su ile karıştırılır ve kamış kalemin ucuna fırça yardımı ile konarak yazılır (bk. ZERENDÛD) veya fırça ile sürülür. Kuruduktan sonra zer mühre denilen cilâlı sert bir taşla parlatılır.

BİBLİYOGRAFYA :

Gülzâr-ı Savâb, s. 111; Uğur Derman, "Eski Mürekkebciliğimiz", *İslâm Düşüncesi*, I/2, İstanbul 1967, s. 97-112; Pervin Bedri Tevfîk, "Midâdü'ẕ-ẕeheb: ṣınâʿatüh fi'l-ʿuṣûri'l-İslâmiyye", *el-Mevrid*, XVIII/1, Bağdad 1989, s. 137-141.

 ÇİÇEK DERMAN

ALTIN KOZAK

(bk. KOZAK).

ALTIN OLUK

Kâbe damına konulan ve Arapça'da mîzâbü'r-rahme, Farsça'da mîzâb-ı rahmet denilen oluk.

Arapça'da oluk karşılığı **mes'ab** veya **mîzâb** kelimesi kullanılmakta olup mîzâbın Farsça'dan geçtiği veya "akmak" mânasına gelen "vzb" kökünden türemiş olduğu şeklindeki görüşler yanında bu kelimenin mes'abın bozulmuş şekli olduğu da ileri sürülmüştür (bk. Jean Deny, s. 12). Türkçe'de altın oluk diye anılan Kâbe'nin oluğu için ise daha çok **mîzâbü'l-Ka'be** (mîzâb-ı Ka'be) ve **mîzâbü'r-rahme** (mîzâb-ı rahmet) tabiri kullanılmaktadır. Türkçe ve Farsça'da rahmet kelimesinin mecazen yağmur mânasını da ifade etmesi, bu tabire adı geçen dillerde ikili bir anlam kazandırmıştır.

Altın oluk Kâbe'nin Rükn-i Şâmî ile Rükn-i Garbî denilen köşeleri arasındaki kuzeybatı duvarının üstünde ve bu duvarın ortasına gelecek şekilde yerleştirilmiştir. Böylece Kâbe damında biriken

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. -- Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

yağmur suları bu duvara bakan Hicr'e akmaktadır. Altın oluğun ucunda, muhtemelen suyun aşağı doğru hafifçe akmasını sağlamak için yapılmış **lihyetü'l-mîzâb** (oluğun sakalı) veya **zaknü'l-mîzâb** (oluğun çenesi) denilen bir çıkıntı mevcuttur.

Hz. İbrâhim Kâbe'yi inşa ettiğinde üstünü örtmemişti. Daha sonra Kusay b. Kilâb tarafından yeniden yapılışında üstünün ağaç ve hurma dallarıyla örtüldüğü biliniyor. Hz. Peygamber otuz beş yaşında iken Kureyş tarafından inşa edilmesi sırasında da üstü açık olan Kâbe, iki sıra halinde altı direğe dayanan bir tavan ile örtüldü ve Hicr'e bakan kuzey duvarının üstüne de bir oluk yerleştirildi (bk. Ezrakī, I, 164). Kâbe damına konulan ilk oluk budur. Bundan sonra da gerek Kâbe'nin muhtelif zamanlarda yapılan tamirleri sırasında yıprandığı dikkate alınarak, gerekse bazı hükümdarlarca yeni olukların hediye edilmesi gibi vesilelerle Kâbe'nin oluğu tamir edilmiş veya değiştirilmiştir. Abdullah b. Zübeyr 64 (684) yılında Kâbe'yi yeniden inşa ettirdiğinde, tavanı bu defa üç direğe oturtuldu ve oluk da eski yerine yerleştirildi (bk. Ezrakī, I, 209). İbnü'z-Zübeyr'in Kâbe'yi genişletmek üzere Hicr istikametine kaydırdığı ve üzerinde mîzâbın bulunduğu duvar, 74 (693) yılında Haccâc tarafından tekrar içe çektirildiğinde oluk yine eski yerine konuldu.

Kâbe'nin oluğu ilk defa Emevî Halifesi Velîd b. Abdülmelik'in (705-715) emri ile Mekke Valisi Hâlid b. Abdullah tarafından altınla kaplatıldı. Altın oluk diye anılması da bundan sonradır. Bu oluk 4 zirâ uzunluğunda ve sekiz parmak eninde ve yüksekliğinde idi (bk. Ezrakī, I, 212, 291). Altın oluk, Mekke'de kendi adıyla anılan meşhur **ribât***ın sahibi ve Râmuşt lakabıyla meşhur Ebü'l-Kāsım İbrâhim b. Hüseyin el-Fârisî'nin yaptırdığı olukla 539 (1144-45) yılında yenilendi. 542'de (1147-48) bu oluğun yerine Abbâsî Halifesi Müktefî-Billâh'ın hediye ettiği oluk konuldu. Abbâsî Halifesi Nâsır'ın (1180-1225) koydurttuğu oluğun dıştan görünen kısmı ise gümüş kaplamaydı. 717 (1317-18) yılında el-Melikü'l-Müeyyed oluğu ahşaba çevirdi. 843'te (1439-40) Emîr Zeyneddin tarafından oluk yine ahşap olarak yenilendi ve altın yaldızla kaplatıldı.

Kanûnî Sultan Süleyman 960 (1553) yılında gümüş levhayla kaplı bir oluk gönderdi; eskisi de muhafaza edilmek üzere İstanbul'a getirildi (bunun için Mekke Emîri Şerif Şehâbeddin Ahmed'e gönderilen nâme-yi hümâyunun sûreti için bk. *Mir'âtü'l-Haremeyn,* I, 791-794). Bundan sonra Kâbe'nin oluğu bir süre gümüş oluk diye anıldı. 1612 yılında, Sultan I. Ahmed'in iyice yıpranan Kâbe duvarlarını takviye için hazırlattığı dışı gümüş, üzeri altın kaplı demir kuşaklarla birlikte Mekke'ye gönderilen gümüş üzerine altın kaplı oluk da yerine konularak eskisi İstanbul'a getirildi. Mîzâb-ı rahmet bundan sonra yine altın oluk diye anılmaya başlandı. 3 Nisan 1630 tarihinde meydana gelen selde Kâbe'nin bazı duvarlarının yıkılması üzerine yapılan onarım çalışmaları sırasında tavan ve onu tutan üç direk de tamir edilerek daha önce I. Ahmed tarafından koydurulan ve enkaz toplama çalışmaları sırasında bulunarak muhafaza edilen altın oluk, 1 Nisan 1631 tarihinde yerine konuldu. 1043 (1633-34) yılında IV. Murad bu oluğu yeniden altınla kaplattırdı. 1273'te (1856-57) Sultan Abdülmecid eskiyen bu oluğun yerine yeni bir altın oluk koydurttu. Şimdi mevcut olan altın oluk budur.

Kâbe ve çevresinin kutsiyeti yanında bizzat Kâbe'nin belli başlı bazı yerlerine ayrı bir önem atfedilmiş olup bunlardan biri de mîzâbın bulunduğu yerdir. Kıble Kudüs'ten Kâbe yönüne doğru değiştirildiğinde, Medine'de Mescid-i Nebî'nin kıblesi tam mîzâbın bulunduğu tarafa isabet etmişti. Böylece Resûlullah Medine'de iken hep bu tarafa namaz kılmış, Mekke'ye geldiğinde ise makām-ı İbrâhim'in bulunduğu taraftan Kâbe'ye yönelmeyi tercih etmiştir (bk. Ezrakī, I, 174; II, 31). Bununla birlikte Resûlullah'ın Kâbe etrafında muhtelif cihetlere yönelerek namaz kıldığı da olmuştur (bk. Fâsî, I, 81-82). Abdullah b. Amr b. Âs, "Kâbe bütünüyle kıbledir, kendi kıblesi ise yüzüdür (yani Kâbe kapısı ve makām-ı İbrâhim'in bulunduğu doğu tarafı); eğer bu tarafa yönelerek namaz kılamazsan Hz. Peygamber'in kıblesine yönel" demiştir ki bu da Rükn-i Şâmî ile altın oluk arasında kalan yerdir (bk. Ezrakī, I, 351; II, 19). "Hayırlı insanların içeceğinden için, seçkinlerin namazgâhında namaz kılın" diyen İbn Abbas'a bunların ne olduğu sorulduğunda, "Hayırlıların içeceği zemzem, seçkinlerin namazgâhı da mîzâbın altıdır" diye cevap vermiştir (bk. Ezrakī, I, 318; II, 53). Eskiden Kâbe'de her mezhep imamı ayrı ayrı namaz kıldırırken Hanefî makamı da bu tarafta bulunuyordu.

Hz. Peygamber'in tavaf esnasında mîzâbın altına geldiğinde, "Allahım! Senden ölüm anında rahat, hesap anında da af dilerim" (اللهم إني أسألك الراحة عند الموت والعفو عند الحساب) diye dua ettiği bilinmektedir (bk. Ezrakī, I, 319). Hac ile ilgili bazı kitaplarda, "Mîzâb altında dua eden hiçbir kimse yoktur ki duası kabul edilmesin" meâlinde bir hadis de zikredilmektedir (bk. Muhibbüddin et-Taberî, s. 310). Atâ b. Ebû Rebâh şöyle der: "Kim Kâbe'nin oluğu altında durur da dua ederse duası kabul olunur ve anasından doğduğu günkü gibi günahlarından arınır" (bk. Ezrakī, I, 318; Fâsî, I, 80).

BİBLİYOGRAFYA :

Ezrakī, *Ahbâru Mekke* (Melhas), I, 164, 174, 209, 212, 291, 318-319, 351; II, 19, 31, 53; Muhibbüddin et-Taberî, *el-Kırâ li-kāsıdi Ümmi'l-kurâ,* Kahire 1390/1970, s. 310, 319, 351; *el-İstibsâr fî ʿacâʾibi'l-emsâr* (nşr. Sa'd Zağlûl Abdülhamîd), Dârülbeyzâ 1985, s. 19, 21; Fâsî, *el-ʿİkdü's-semîn,* Kahire 1378-88/1958-69, I, 51, 75, 80-82; Abdülkerîm el-Kutbî, *İʿlâmü'l-ʿulemâʾi'l-aʿlâm bi-binâʾi'l-Mescidi'l-Harâm* (nşr. Ahmed Muhammed Cemâl v.dğr.), Riyad 1403/1983, s. 40, 47, 52-53, 57; Evliya Çelebi, *Seyahatnâme,* IX, 747; *Mir'âtü'l-Haremeyn (Mir'ât-ı Mekke),* I, 503, vd., 543-544, 676, 790-794, 797-798, 927, 940, 958; İbrâhim Rifat Paşa, *Mirʾâtü'l-Haremeyn,* I, 275; Ali Hüsni el-Harbutlî, *Târîhu Kaʿbe,* Beyrut 1344/1925, s. 186; Ahmed es-Sibâî, *Târihu Mekke,* Mekke 1399/1979, s. 28, 127-128, 219, 476, 592; Hüseyin Abdullah Bâselâme, *Târîhu'l-Kaʿbeti'l-muʿazzama,* Cidde 1402/1982, s. 37, 42, 47-48, 57-58, 65, 83, 88-89, 114-115, 190-193; Abdülkuddûs el-Ensârî, *et-Târîhu'l-mufassal li'l-Kaʿbe kable'l-İslâm,* Cidde 1403/1982, s. 88-89; Jean Deny, "La Gouttière d'or (Mizab) de la Kaba et le Sultan Ottoman Ahmed I", *WI,* VI (1959-61), s. 1-12.



AHMET ÖZEL

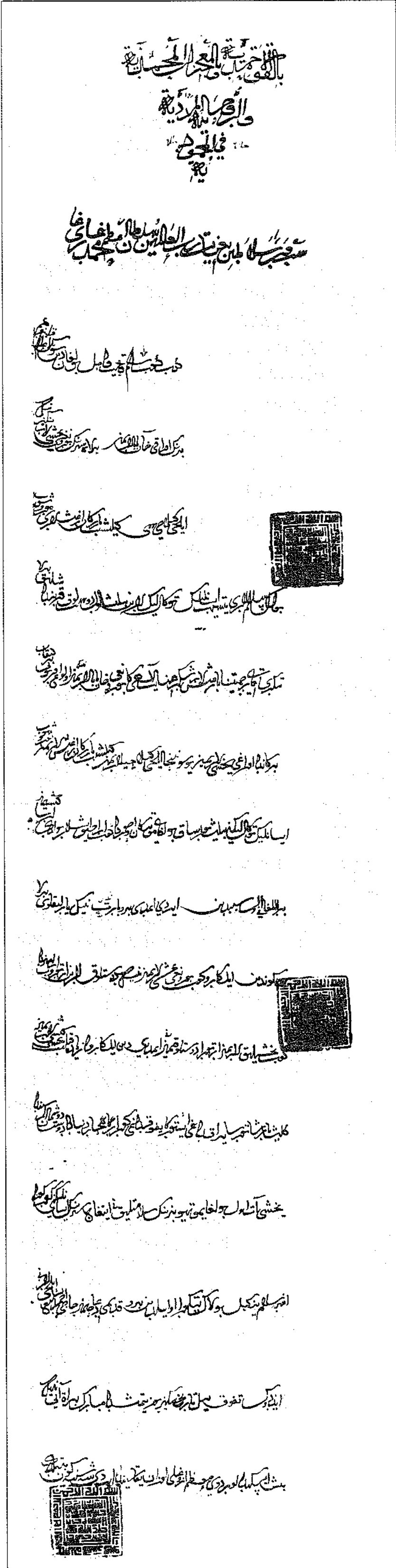
ALTIN ORDA HANLIĞI

1241-1502 yılları arasında Deşt-i Kıpçak'ta hüküm süren bir Türk-Moğol devleti.

Orda Moğolca "çadır, otağ" mânasına gelmektedir. Devletin kurucusu Batu Han'ın ak otağının üst kısmının altın yaldızlı olması sebebiyle bu devlete Altın Orda veya Ak Orda denmiştir.

Cengiz Han'ın 1227'de ölümünden sonra yerine geçen oğullarından Ögedey zamanında karar verilen batı seferi, 1237-1241 yılları arasında aralıklarla sürmüş ve Doğu Avrupa'nın önemli bir kısmı istilâ edilmişti. Cengiz'in torunu ve Cuci Han'ın oğlu olan Batu (Sayın) Han idaresinde yapılan bu seferde ilk olarak Volga Bulgarları ortadan kaldırıldı. Ardından 1237 yılı sonlarında, başta

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.



Altın Orda Hükümdarı Mahmud b. Sultan Mehmed'in Fâtih Sultan Mehmed'e yazmış olduğu 870 (1465) tarihli mektup (TSMA, nr. 10202/2)

Moskova olmak üzere Rus knezliklerinin pek çok kale ve şehirleri iki üç ay gibi kısa bir zamanda ele geçirildi. Batu Han bundan sonra, bir Türk kavmi olan Kumanlar üzerine yürüyerek onları dağıttı. Kumanlar'dan bir kısmı Kama Bulgarları arasına, geri kalanları da Macaristan'a iltica etmek mecburiyetinde kaldılar. Kumanlar yurtlarından çıkarılıp batıya sürüldükten sonra, Aralık 1240'ta Ukrayna steplerine inilerek bölgenin en büyük knezliği olan Kiyef zaptedildi. Batu Han'ın orduları daha sonra Polonya, Macaristan, Avusturya ve Dalmaçya'ya kadar olan bölgeyi yağmaladı. Batu Han nihayet kazandığı büyük başarılardan sonra 1241 yılında İdil nehrinin aşağı mecrasına dönerek "Orda" merkezini kurdu. Saray adı verilen ve siyasî önemi yanı sıra ticaret yollarının da üzerinde bulunan şehir kısa zamanda gelişerek Doğu Avrupa ile Batı Sibirya arasında en büyük merkez haline geldi.

Çağatay Han ve Ögedey Kağan'ın 1241 yılında birbiri ardınca ölmeleri üzerine Cengiz'in torunları arasında en yaşlı ve itibarlı kişi durumuna geçen Batu Han, daha rahat hareket etme imkânına sahip oldu. Böylece İrtiş boyundan Aral gölünün kuzeyindeki yerler de dahil olmak üzere Kama, İdil havzası, Özü boyu ve Turla bölgesine kadar uzanan geniş bir sahada, merkezi Saray şehri olan Altın Orda Devleti kuruldu. Bu devletin teşkilâtı, Cengiz Han'ın yasası ile Türk töresinin ortak esaslarına göre tesbit edilmekle beraber, idare altına alınan yerlerin mahallî birçok hususiyetleri de göz önünde tutulmuş ve bu esaslar bilhassa Batu Han zamanında başarıyla uygulanmıştır.

Batu Han'ın 1256'da ölümünden sonra yerine geçen oğulları Sartak ve Ulakçı'nın da aynı yıl içinde ölmeleri üzerine Batu Han'ın kardeşi Berke, han oldu. Daha önce müslümanlığı kabul eden Berke Han'ın en büyük başarısı, Altın Orda'ya karşı başlayan isyanları büyümeden kısa zamanda bastırmasıdır. Nitekim hükümdar olur olmaz, bağımsızlığını ilân eden Galiçya kralını tekrar itaat altına almayı başardı. Daha sonra Mısır Sultanı Baybars ile anlaşarak Altın Orda'yı kontrol etmek isteyen Hülâgû ile savaştı ve onu da yendi. Ancak İlhanlı Hakanı Abaka Han ile yaptığı savaşta yenilgiye uğradı; dönüş sırasında da hastalanarak 1266 yılı başlarında öldü. Berke'den sonra Altın Orda'nın başına geçen Mengü Timur (1266-1280), takip ettiği ihtiyatlı politika ile devletin bütünlüğünü ve istiklâlini bir müddet daha korumayı başardı. Fakat Mengü'nün yerine geçen Tuda Mengü Han zamanında (1280-1287) devletin bütünlüğü tehlikeye düştü ve bundan sonraki yirmi beş yıllık süre, Altın Orda'nın ilk fetret devri oldu. Bu ilk fetret devri XIV. yüzyılın başlarında sona erdi. Özbek Han (1315-1341) ile Canıbeg Han'ın (1342-1357) saltanatları döneminde Altın Orda'nın bütünlüğü yeniden sağlandı ve devlet eski kudretli günlerine kavuştu. Fakat Berdibeg Han'ın (1357-1359) saltanatı yıllarında Altın Orda yeniden bir karışıklık devrine girdi. 1360-1380 yılları arasındaki bu dönemde hükümdarlık makamına on dört han geçtiği halde hiçbiri devleti eski kudretine kavuşturamadı. Çünkü saltanat için bir taraftan beylerin, diğer taraftan da prenslerin birbirleriyle giriştikleri kanlı mücadeleler devletin büyük ölçüde zayıflamasına sebep oldu. Altın Orda'daki bu karışıklıktan faydalanan Litvanya Dukalığı ile Podolya Prensliği hemen istiklâllerini ilân ettiler. Ardından Deşt-i Kıpçak'ın batısındaki Tatar beyleri baş kaldırdı ve Litvanya Dukalığı da Özi nehrinin doğusuna kadar olan yerleri ele geçirdi. Litvanyalılar'ın bu hareketinden cesaret alan Ruslar ise Dimitri Donskoy önderliğinde isyan ederek 1380'de ilk defa Altın Orda kuvvetlerine karşı başarıyla mücadele ettiler.

Altın Orda'nın batısında bu gelişmeler olurken doğuda Çağatay ulusu parçalanıp yıkılmış, yerine Timur Devleti kurulmuştu. Timur, Altın Orda'nın başına yeni geçmiş olan Toktamış Han'ı (1379-1396) destekleyerek duruma tamamen hâkim olmasını sağladı. Fakat bu iki müslüman devletin hükümdarları arasındaki dayanışma uzun sürmedi ve Azerbaycan meselesi yüzünden araları açıldı. Timur Altın Orda'ya karşı sefere çıkarak Toktamış Han'ı 1391'de Kondurca'da, Nisan 1395'te de Terek'te büyük bir yenilgiye uğrattı. Bu yenilgilerden sonra Altın Orda Hanlığı hızla parçalanmaya başladı. Timur Kutluk (1396-1400), Timur tarafından Altın Orda hükümdarı ilân edildi. Onun 1400'de ölümü üzerine Edige Mirza yönetimi ele geçirerek 1419'a kadar devleti idare etti. Edige Mirza'dan sonra başa geçen Uluğ Muhammed Han (1419-1422) ise büyük bir lider olmasına rağmen saltanat mücadelesine girmiş olan prensler tarafından tahttan indirildi. Mâverâün-

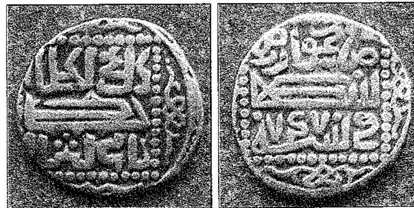
Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

nehir hâkimi Uluğ Bey'in yardımı ile Barak Han (1425-1427), Uluğ Muhammed'i Saray şehrinden sürerek hükümdarlığını ilân etti. Uluğ Muhammed 1427'de Altın Orda tahtını yeniden ele geçirdi ise de bir müddet sonra Kırım'da hanlığını ilân etmiş olan Hacı Giray'ın yanına sığınmak zorunda kaldı. Altın Orda Hanlığı'nı ele geçiren Küçük Muhammed Han'ın (1427-1445) onu takip ettirmesi üzerine, Uluğ Muhammed kuzeye giderek orada Kazan Hanlığı'nı kurdu. Küçük Muhammed Han böylece tamamen Altın Orda'nın hâkimi oldu.

Küçük Muhammed Han'ın ölümünden sonra yerine geçen Seyyid Ahmed Han (1445-1465), Hacı Giray'ın kurduğu Kırım Hanlığı ile Moskova knezliğine karşı amansız bir mücadeleye girişti. Altın Orda'yı eski parlak günlerine döndürmek maksadıyla giriştiği bu mücadelede oldukça başarılı sonuçlar aldı. Fakat Kırım Hanı Hacı Giray ile Moskova knezi III. İvan, aralarında anlaşarak bir ittifak kurdular. Kırım-Moskova ittifakına karşı Seyyid Ahmed Han da Lehistan ve Litvanya ile anlaşıp bir cephe meydana getirdi ise de bir sonuç alamadı. Seyyid Ahmed'in yerine Altın Orda'nın başına geçen Ahmed Han da (1465-1481) mücadeleyi sürdürdü. Bu mücadele Kırım'ın 1475'te Osmanlı idaresine geçmesinden sonra da devam etti. Osmanlı desteğindeki Kırım Hanlığı ile mücadeleden çekinen Ahmed Han, Leh Kralı IV. Kazimir ile anlaşarak 1480'de Moskova üzerine yürüdü. Ahmed Han'ın gelişini haber alan Ruslar Moskova'yı terkettiler. Fakat Moskova knezinin müttefiki Kırım hanının Lehistan üzerine sefer açarak Lehliler'in kendisine yardım etmelerine engel olması yüzünden, panik halinde kaçan Ruslar'ı takip edemedi. Kış mevsiminin de yaklaşması üzerine acele ile ve perişan bir halde geri çekilmek mecburiyetinde kaldı. Başşehrinin Kırım topçuları tarafından yerle bir edildiğini gören Ahmed Han, memleketinin ve halkının içine düştüğü bu felâketin acısına dayanamayıp üzüntüsünden öldü. Ahmed Han'ın ölümünden sonra yerine geçen oğlu Şeyh Ahmed Han (1481-1502), dirayetsiz bir hükümdar olduğu için memleketi içine düştüğü buhrandan kurtaramadı. Taht mücadelesine giren prenslerin artması ve bunlar arasındaki rekabet, zaten ağır darbeler yemiş olan devletin parçalanmasına yol açtı. Böylece Altın Orda toprakları üzerinde daha önce kurulan Kırım, Kazan ve Nogay hanlıklarından başka Astrahan ve Sibir hanlıkları da ortaya çıkmış oldu.

Kültür ve İktisadî Hayat. Altın Orda halkının büyük çoğunluğunu, X. yüzyıldan itibaren müslüman olan çeşitli Türk boyları meydana getiriyordu. Yalnız idareci durumundaki bir kısım Moğol unsurlar, başlangıçta İslâmiyet'i kabul etmemişlerdi. Fakat Batu Han'ın küçük kardeşi Berke Han'ın Müslümanlığı kabul etmesiyle Altın Orda tam mânasıyla bir Türk-İslâm devleti haline gelmiştir. X. yüzyıldan beri İslâm kültürünün iyice yaygınlaştığı bölgede bilhassa Saray şehrinin kuruluşu ve devlet merkezi yapılmasından sonra Türkistan'la ticarî ve kültürel münasebetler hızla gelişmiş, bundan dolayı da İslâmiyet'in tesiri artmıştır. İslâmiyet, özellikle Özbek Han zamanında Altın Orda'nın hâkim olduğu sahalarda hızla yayılmış, Saray başta olmak üzere birçok şehir, bütün İslâm memleketlerinde olduğu gibi camiler, medreseler ve tekkelerle süslenmiştir. Hükümdarlarla devletin ileri gelenleri saraylarında ve mâlikânelerinde âlimleri, şeyhleri, seyyidleri ve hocaları barındırmış ve korumuşlardır. Hatta Kutbüddin er-Râzî, Şeyh Sa'deddin et-Teftâzânî gibi meşhur İslâm âlimleri davet üzerine Saray şehrine gelmişlerdir. Saray'dan başka Azak, Batçin, Bakü, Büler, Bulgar, Derbent, Gülistan, Kırım, Kırım-ı Cedîd, Macar, Macar-ı Cedîd, Saraycık, Sığnak-ı Cedîd, Ükek, Hacı Tarhan, Şabran gibi şehirler kültür ve ticaret bakımından oldukça gelişmiş, bunlardan bazıları ithalât ve ihracat limanları haline gelmiştir. Ancak Avrupa ile Asya arasındaki ticaret daha çok Ön Asya yolundan yapıldığı için Altın Orda iktisadî bakımdan pek ilerleme gösterememiştir. Devletin gelirleri halktan, bağımlı Rus knezliklerinden ve yabancı tüccarlardan alınan vergilere dayanmaktaydı.

Altın Orda Hükümdarı Canıbeg Han adına 747'de (1346-47) basılmış gümüş sikke (İstanbul Arkeoloji Müzesi, Teşhir, nr. 2353)



Altın Orda'nın idarî teşkilâtı eski Türk idare sistemine göre düzenlenmiş, ayrıca bozkır gelenek ve teşkilâtı da devam ettirilmiştir. Bununla beraber, halkın gittikçe toprağa bağlanması, ziraat, ticaret ve sanayinin gelişmesi, devlet idaresinin yerleşik hayatın getirdiği şartlara göre yeniden teşkilâtlanmasına yol açmıştır. Altın Orda Hanlığı'nda en önemli devlet organı, ancak önemli hadiseler üzerine toplanan kurultay olup han bu meclisin başkanıydı. Kurultay hanların seçimi, büyük savaşların ilânı ve önemli devlet meselelerinin konuşulması gibi hallerde toplanırdı. Kurultay'a hânedan mensupları, "ulus"un çeşitli bölgelerinden gelen emîrler ve hanın hatunları katılırdı. Hatunlar ayrı saray ve mâlikânelerde yaşarlar, Türk kağanlıklarında olduğu gibi hanla birlikte devlet idaresinde rol oynarlardı. Ülkedeki bütün yazışmalar "divan yazıcıları" (divan bitikçileri) tarafından yapılırdı. Ayrıca devletin iç ve dış temsilciliklerini yapan makamları olduğu gibi yol, vergi, ticaret, sanayi gibi işlere bakan memurlukları ve makamları da vardı. Bütün bunların görevleri ayrı ayrı tesbit edilmişti. Bu teşkilât, Altın Orda parçalandıktan sonra kurulan yeni hanlıklarda da devam etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Battûta, *Seyahatnâme* (trc. Mehmed Şerif), İstanbul 1333-35, I, 360-408; H. Howorth, *History of the Mongols*, London 1888, II/1, s. 214-216, 245, 252; Akdes Nimet Kurat, *Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi'ndeki Altınordu, Kırım ve Türkistan Hanları'na Ait Yarlık ve Bitikler*, İstanbul 1940, s. 9-11; a.mlf., *IV-XVIII. Yüzyıllarda Karadeniz'in Kuzeyindeki Türk Kavimleri ve Devletleri*, Ankara 1972, s. 119 vd.; a.mlf., "Altın Orda Devleti", *Türk Dünyası El Kitabı*, Ankara 1976, s. 926-932; a.mlf., "Kazan Hanlığı", *DTCFD*, XII/3-4 (1954), s. 227-247; W. F. Tiesenhausen, *Altın Orda Devleti Tarihine Ait Metinler I* (trc. İsmail Hakkı İzmirli), İstanbul 1941; P. Pelliot, *Notes Sur l'histoire de la Horde d'Or*, Paris 1950; G. Vernadskiy, *The Mongols and Russia*, New Haven 1953, s. 49-52, 56, 57, 150-161, 261-267; B. Spuler, *Die Goldene Horde, die Mongolen in Russland*, Wiesbaden 1965; a.mlf., "Batuids", *EI²* (İng.), I, 1106-1108; A. Y. Yakubovskiy, *Altın Ordu ve Çöküşü* (trc. Halit Eren), İstanbul 1976; Nurettin Ağal, *Altınordu Paraları Kataloğu*, İstanbul 1976; Mustafa Kafalı, *Altın Orda Hanlığı'nın Kuruluşu ve Yükselişi Devreleri*, İstanbul 1976; a.mlf., "Toktamış", *İA*, XII/1, s. 412-420; J. P. Raux, *Histoire des Turcs*, Paris 1984, s. 211-212; Özalp Gökbilgin, "1313-1357 Yılları Arasında Altınordu Devleti", *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Araştırma Dergisi*, II/4, Ankara 1972, s. 1-52; W. Barthold, "Saray", *İA*, X, 206-207; Seyyid Ali Âl-i Dâvûd, "Altın Ordu", *DMBİ*, I, 672-679.

 MEHMET SARAY

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

ALTIN VARAK

Çeşitli süsleme sanatlarında kullanılan ve tirşe arasında dövülerek inceltilen altın levha.

Bir altın alaşımı, içine katılan madenlerin cinsine göre renk alır. On sekiz ayar yeşil altında bakır ve gümüş, beyaz altında bakır, nikel, çinko, gülpembe altında ise gümüş, bakır, nikel ve çinko bulunur. Altın, alaşım neticesinde zamanla okside olmasına rağmen tezhipte bilhassa yeşil altın çok kullanılmıştır.

Klasik usulde altın varak elde etmek için gerekli olan aletler (avadanlık) şu parçalardan meydana gelir: Çift veya tek merdaneli hadde, 4 ve 1 kilogramlık iki çekiç, 25×30 cm. ebadında pürüzsüz mermer levha, tavşan ayağı, dağar denilen ensiz toprak tava, tirşe adı verilen deri ve zarlar.

İstenilen renk ve ayarda hazırlanan altın önce haddeden geçirilip 1 ile 0.1 mm. kalınlığında levha haline getirilir. Bu levha 4 mm. eninde kesilerek parçalara ayrılır, parçalar pudralanarak 12.5×6.5 cm. büyüklüğündeki tirşelerin altına konur. Yaklaşık elli kat olan istifler köşelerinden bantlanarak demet yapılır. Rık adı verilen bu demetlerin kenarları, hava alması ve dövülen altının yayılması için açık bırakılır. Hazırlanan bu istifler dağar üzerinde hafifçe ısıtılmış mermer tabakaya konularak büyük çekiçle hafif darbelerle dövülür. Altınlar tirşelerin yanlarından dökülmeye başlayıncaya kadar dövülmeye devam edilir, taşan kısımlar kesilerek düzeltilir. Bu parçalar incecik olduğunda yapışmaması için tavşan ayağı ile mermer üzerinden süpürülerek toplanır. Bu ilk ameliyeye **rık** adı verilir. İncelmiş olan altın levhalar yine muayyen ebatta kesilmiş başka tirşeler arasına yerleştirilerek 1 kilogramlık çekiçle, bu sefer daha dikkatle dövülür. Böylece altın biraz daha yayılır ve incelir. Derinin kenarından taşan kısımlar tekrar kesilerek düzeltilir. Bu ameliyeye de **zar** veya **mîşek** denir. Artık elde edilmiş olan altın varaklar son ve üçüncü perdaht ameliyesinden geçirilir. Oldukça incelmiş olan altın yaprakcıklar, sığır kalın bağırsağından yapılan ince ve cilâlı zarlar arasına istiflenerek 1 kilogramlık çekiçle dövülür. Kıvama geldiği, dört tarafından çıkan altınların inceliği ile anlaşılır. Varaklar 1 / 10.000 milimetreye kadar inceltilir ve yeşil ışığı geçirebilecek hale getirilir. Taşan kısımlar tekrar kesilerek düzeltilir ve altın varaklar pudralanarak 12.5×6.5 cm. ebadında ince kâğıtlar arasına yerleştirilir. On varak altına bir deste, yirmi desteye ise bir tefe denir. Böylece satışa çıkarılan bir tefede 200 varak altın bulunur. Avrupa'dan gelen altın varaklar defter halindedir ve her defterde yirmi beş altın varak vardır.

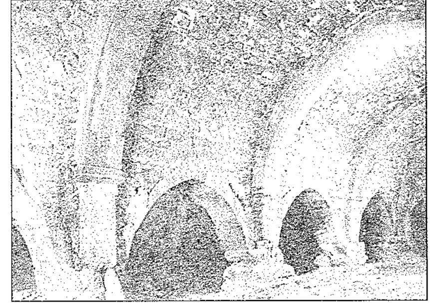
Altın varak cami ve minare alemlerinde, tavan, kapı, çerçeve, parmaklık, çekmece, sandık, cam, seramik gibi eşyada, tezhip, minyatür, cilt, hat sanatlarında ve tabelâcılıkta çok eskiden beri başarıyla kullanılmış, böylece İslâm sanatları sahasında emsalsiz eserler meydana gelmiştir. Altın varaklar ezilip (bk. ALTIN EZME) fırça ile sürülerek tatbik edildiği gibi işlenecek zemine yapıştırmak suretiyle de kullanılır. Genellikle miksiyon veya yumurta akı zemine sürülür, sonra altın varak zemin üzerine döşenir. Daha sonra ince kâğıt ve kalın fırça yardımıyla yapıştırılır.

Altın varak XIX. yüzyılın sonuna kadar İstanbul'un Beyazıt ve Süleymaniye semtlerinde Varakçılar Hanı ve Çarşısı denilen yerlerde imal ediliyordu. Saflığı ve ayarı bakımından çok üstün olan Osmanlı altın varakları Avrupa ve Amerika'dan gelen daha ucuz fabrika işi altın varaklarla rekabet edemeyince bu sanat kısa zamanda sönmüştür. Son altın varakçı (altıncı), Güzel Sanatlar Akademisi'nde hocalık yapan ve 1949 yılında vefat eden Beykozlu Hüseyin Yaldız ustadır.

BİBLİYOGRAFYA :

Der Grosse Brockhaus, Wiesbaden 1954, IV, 710-712; *TA,* II, 218-219; R. Ekrem Koçu, "Altın Varak, Altınvarakçılar", *İst.A,* II, 749-750; Ellen Louise Young, "Goldbeating", *EBr.,* X, 539; Muhsin Demironat, *Ders Notları* (İnci Ayan Birol özel kütüphanesi).

 İNCİ AYAN BİROL



Altınapa Hanı'nın kışlık bölümünün pâye ve kemerleri

ALTINAPA HANI

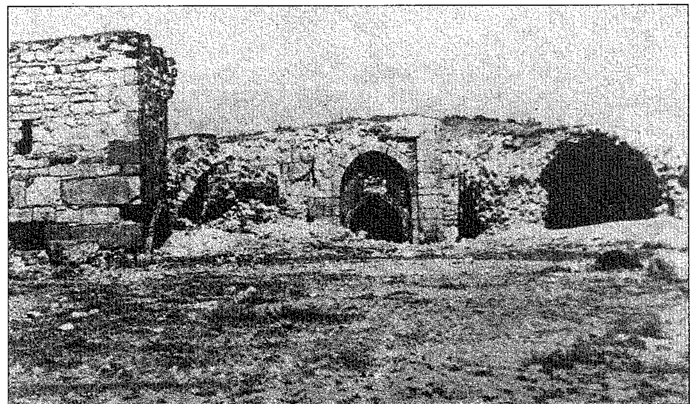
Altınapa Barajı'nın suları altında kalan bir Selçuklu kervansarayı.

Vakfiyesinden 598 (1202) yılında, Akşehir-Konya yolundaki Argıt Hanı'nın da bânisi olan Selçuklu devlet adamlarından Sipehsâlâr Şemseddin Altınapa tarafından yaptırıldığı anlaşılmaktadır. Eski Konya-Beyşehir yolu üzerinde bulunan hanın, hol kısmı ile avlu kısmı birbirine eşit iki bölümlü bir Selçuklu kervansarayı olduğu, kesme taştan ve sade bir üslûpla süslemesiz olarak yapıldığı, girişin solunda eyvan üstüne yerleştirilmiş fevkanî bir mescidinin bulunduğu bilinmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

K. Erdmann, *Das Anatolische Karavansaray des 13. Jahrhunderts,* Berlin 1961, s. 29; İsmet İlter, *Tarihî Türk Hanları,* Ankara 1969, s. 14; Oktay Aslanapa, *Türk Sanatı,* İstanbul 1973, II, 147; Osman Turan, "Selçuk Devri Vakfiyeleri I: Şemseddin Altun-Aba, Vakfiyyesi ve Hayatı", *TTK Belleten,* XI/42 (1947), s. 197-230.

 ARA ALTUN



Altınapa Hanı'nın giriş yönünden görünüşü

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

ALTINAY, Ahmed Refik

(bk. AHMED REFİK ALTINAY).

ALTIPARMAK MEHMED EFENDİ

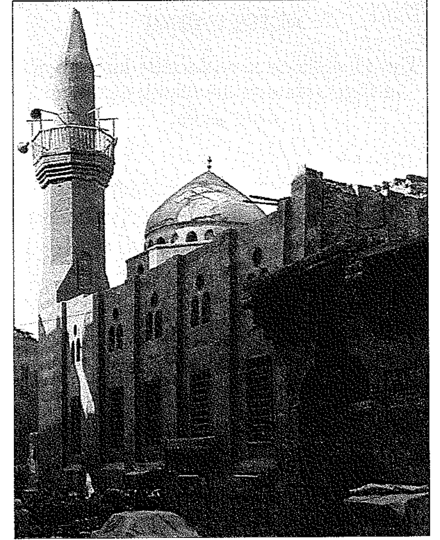
(ö. 1033/1623-24)

Türk mutasavvıf ve âlimi.

Üsküp'te doğdu. Babası Mekke ve Medine kadılıklarında bulunmuş olan Mehmed Efendi'dir. Çıkrıkçızâde ve Altıparmak lakaplarıyla tanınmışsa da daha çok bunlardan ikincisiyle meşhurdur. İlk tahsilini Üsküp'te tamamladı ve Şeyh Câfer'e intisap ederek Bayramiyye tarikatına girdi. Daha sonra İstanbul'a giderek Fâtih Camii'nde hadis, tefsir, fıkıh dersleri okuttu ve vaazlar verdi. İstanbul'da uzun süre bu hizmetlerde bulunduktan sonra Kahire'ye gidip orada yerleşti. Ölümüne kadar kaldığı bu şehirde tasavvuf ile meşgul oldu ve zikir halkaları oluşturdu. Devrinin önde gelen âlimlerinden biri olan Altıparmak Kahire'de vefat etti ve orada adına inşa ettirdiği caminin (Mescidü Altıparmak) avlusuna defnedildi.

Eserleri. Altıparmak'ın tefsir, hadis ve fıkıhla ilgili eserler kaleme aldığı söyleniyorsa da bunlar günümüze kadar gelmediği gibi adları ve muhtevaları da bilinmemektedir. Biri tefsir (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 139 m.), diğeri İslâmiyet'in Hıristiyanlık'tan üstün olduğu hakkındaki (Süleymaniye Ktp., Pertevniyal, nr. 998) iki risâlesi zamanımıza intikal etmiştir. Farsça ve Arapça'dan tercüme ettiği bilinen eserleri şunlardır:

1. *Meâricü'n-nübüvve Tercümesi* (*Altıparmak*). Molla Miskîn'in (ö. 907/1501) peygamberler tarihi ve Hz. Muhammed'in hayatı hakkında yazdığı *Meʿâricü'n-nübüvve fî medârici'l-fütüvve* adlı Farsça eserin tercümesi olup ilk defa 1257'de İstanbul'da yayımlanmış, daha sonra da birçok baskıları yapılmıştır (Bulak 1271; İstanbul 1290, 1306, 1327-1328). Ayrıca A. Faruk Meyan tarafından sadeleştirilerek neşredilmiştir (İstanbul 1976). Eser müellifine nisbetle *Altıparmak* adıyla tanınmıştır. Aynı eserin daha önce Koca Nişancı Celâlzâde Mustafa Bey (ö. 975/1567-68) tarafından *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî ve Şemâil-i Fütüvvet-i Ahmedî* adıyla yapılan tercümesi de yanlışlıkla Altıparmak'a nisbet edilmektedir (bk. Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 4289). **2.** *Nüzhet-i Cihân ve Nâdire-i Devrân* (*Zamân*). Ahmed b. Muhammed-i Gaffârî-yi Kazvînî'nin (ö. 975/1567-68) İslâm tarihi ile ilgili *Nigâristân* adlı Farsça eserinin tercümesi olup çeşitli kütüphanelerde yazmaları bulunmaktadır (Süleymaniye Ktp., Yenicami, nr. 907; Hüsrev Paşa, nr. 456). *Nigâristân*, Şeyhülislâm Yahyâ Efendi tarafından da tercüme edilmiştir. **3.** *Terceme-i Sittîn li-Câmiʿi'l-besâtîn*. Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed b. Zeyd et-Tûsî'nin (bazı yazmalarda Tarsûsî) Yûsuf sûresinin tefsiri hakkındaki *Câmiʿu leṭâʾifi'l-besâtîn* adlı altmış bölümden meydana gelen eserinin tercümesi olup *Yûsufnâme* adıyla da tanınmaktadır. Eserin kütüphanelerde çeşitli nüshaları vardır (Köprülü Ktp., nr. 286, 357; TSMK, Revan, nr. 1066; Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa, nr. 97; Yazma Bağışlar, nr. 639). **4.** *Kâşifü'l-ulûm ve fâtihu'l-fünûn*. Kazvînî'nin (ö. 739/1338) *Telḫîṣü'l-Miftâḥ*'ına yapılmış şerhlerden birinin (muhtemelen Teftâzânî'ye ait *el-Muṭavvel*'in) tercümesi olup bir nüshası *Terceme-i Telhîsü'l-Miftâh* adıyla Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Fâtih, nr. 4534).



Altıparmak Mehmed Efendi'nin yaptırdığı ve bugün Mescidü Altıparmak adıyla anılan cami - Kahire / Mısır

BİBLİYOGRAFYA:

Muhibbî, *Ḫulâṣatü'l-eṣer*, IV, 174; *Keşfü'ẓ-ẓunûn*, II, 1723-1724, 1976; *Sicill-i Osmânî*, IV, 148-149; *Osmanlı Müellifleri*, I, 212-213; Storey, *Persian Literature*, I, 29, 114-115, 187-188; Brockelmann, *GAL*, II, 590; *Suppl.*, II, 661; *Hediyyetü'l-ʿârifîn*, II, 261; Özege, *Katalog*, III, 985; Suâd Mâhir Muhammed, *Mesâcidü Mıṣr ve evliyâʾühe'ṣ-ṣâliḥûn*, Kahire 1404/1983, s. 175-177; Bursalı Mehmed Tâhir, "Altı Parmak Mehmed Efendi", *SR*, sy. 19 (201), (26 Receb 1330), s. 361; *TA*, II, 221; M. Tayyib Gökbilgin, "Celâl-zâde", *İA*, III, 62; J. Schacht, "Altı Parmak", *EI²* (İng.), I, 423; S. A. Bonebakker, "al-Ḳazwīnī", *a.e.*, IV, 863-864.

 ADNAN KARAİSMAİLOĞLU

ALTLIK

Hattatların diz üzerinde rahatça yazmak için kâğıdın altına koydukları, kalınca kâğıtlardan yapılmış sert veya yumuşak mukavva plaka.

Hattat yerde, sedir veya minder üstünde oturarak yazdığı vakit sol ayak kaidenin altına alınır; sağ bacak ise diz göğüs hizasına gelecek şekilde dikilir. Yazının diz üzerinde yazılabilmesi için kâğıdı düzgün bir halde tutmak ve yazıları muntazam bir şekilde görmek için bir altlık kullanılır. Böylece sağ elle yazı



Meşhur hattat Sâmi Efendi'nin yazı altlığı (M. Uğur Derman koleksiyonu)

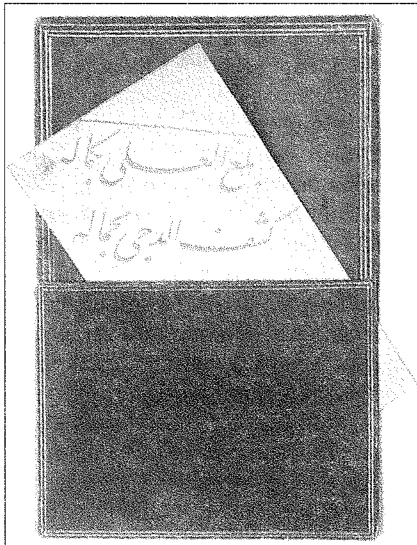
Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

yazılırken yazı altlığı sayesinde sol elle de kâğıda istenen şekil ve istikamet verilmiş olur. Bir nevi portatif masa görevi yapan altlık, aynı zamanda görüş zaviyesine de uygun geldiğinden hattatlarca tercih edilmiştir. Zira yazı yazma esnasında kâğıdı tam dik açıdan görmek, estetiği sağlama bakımından olduğu kadar göz sağlığı için de gereklidir.

Eskilerin "zîr-i meşk" dedikleri yazı altlığı mücellit ve müzehhipler tarafından sülüs-nesih yazılar için ayrı, ta'lik kıtalar için ayrı olmak üzere iki tarzda hazırlanırdı. Üzerine sülüs-nesih kıtaların yazılacağı kâğıtların rahatlıkla sığabileceği ve her altlıkta birkaç santimetre arasında değişmekle birlikte ortalama 18 × 26 cm. ebadında yirmi otuz kabaca kâğıt, 3-5 mm. kadar kalınlığı sağlayacak şekilde üst üste konarak kenarları tesviye edilir. Bunların sadece iki uzun kenarı deriden ince bir bant yardımıyla köşelere yakın yerinden birbirine tutturularak altlığın esası hazırlanmış olur. Kâğıtların böyle birbirine yapıştırılmadan üst üste tutturulmasının sebebi, bunların yumuşaklığından ve yazarken istenilen şeklin verilebilmesinden faydalanmaktır. Altlığın iki yüzüne gelmek üzere en alt ve en üste konan kâğıtlar ebrulu, tezhipli yahut resimli olur, bazan deriden de yapılırdı.

Ta'lik kıtaları yaklaşık 21 × 12 cm. ebadında daha küçük kâğıtlara enine olarak yazıldığı için altlığı da o nisbete

Ta'lik yazı altlığı (M. Uğur Derman koleksiyonu)



uygundur (meselâ 14 × 23 cm.). Murakka' germek (bk. MURAKKA') usulüyle hazırlanan ta'lik altlığı, diğerinin aksine sert ve ince bir plaka halinde olurdu. İki yüzü genellikle deri kaplı olmakla birlikte bez veya kadife kaplı olanları da görülmüştür.

Ta'lik kâğıdının enine ve bazan mâil olarak yazılması sebebiyle elin dokunmasıyla yağlanıp kirlenme ihtimali fazla olduğundan, ta'lik yazı altlığında bu teması önlemek üzere altlığa yandan bağlı bir yarım kapak vardır. Ta'lik kâğıdı altlıkla bu kapak arasına sıkıştırılır ve satır bittikçe yukarıya çekilerek yazmaya devam edilir.

Altlıklar zamanın meşhur mücellit, müzehhip ve ressamlarına yaptırılırdı. Bu sanatkârane altlıklar büyük paralarla satılırdı. Meşhur mücellitlerin yaptıkları altlıklara imza koydukları da görülmüştür. M. Zeki Pakalın, 1183 (1769) tarihli Edirne işi bir altlıkta Mehmed Vehbi imzası görüldüğünü bildirmektedir. Mücellitbaşı Sâlih Efendi'nin aynı zamanda iyi bir hattat olan Sultan Abdülmecid'e yaptığı altlığın kırk beş liraya satıldığı bilinmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Pakalın, I, 54; Mahmut Bedrettin Yazır, *Kalem Güzeli*, Ankara 1981, s. 173; M. Uğur Derman, "Yazı Nasıl Yazılır? (I)", *İslâm Düşüncesi*, sy. 8, İstanbul 1969, s. 505-512; R. Ekrem Koçu, "Altlık", *İst.A*, II, 751; *SA*, I, 55.

 M. Uğur Derman

ALTMIŞLI

Osmanlı medrese teşkilâtında bir derece

(bk. MEDRESE).

ALTUN

(bk. ALTIN).

ALTUN DAMGA

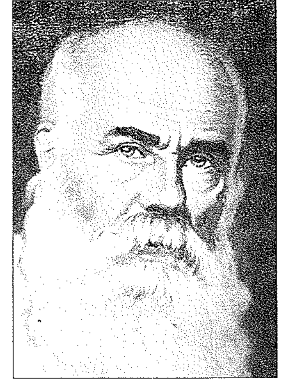
(bk. DAMGA).

ALTUNBEZER, İsmail Hakkı

(1873-1946)

Son devrin meşhur hattatlarından.

8 Şubat 1873'te İstanbul'da Kuruçeşme semtinde doğdu. Kurban bayramında doğduğu için kendisine İsmail adı verildi. Baba tarafı beş batna kadar



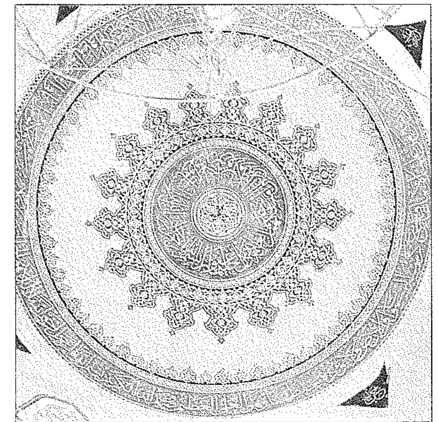
İsmail Hakkı Altunbezer'in Ayetullah Sümer tarafından yapılan portresi

hattattır. Bunların ilk üçü Trabzon'da, son ikisi ise İstanbul'da mesleklerini sürdürmüşlerdir.

İsmail Hakkı önce, Kazasker Mustafa İzzet Efendi'nin talebesi olan babası Mehmed İlmî Efendi'den sülüs-nesih öğrendi. Sanâyi-i Nefîse Mektebi'nde resim ve hakkâklık tahsil ederken Dîvân-ı Hümâyun Kalemi'ne girdi. Burada Sâmi Efendi'den hem tuğra çekmesini öğrendi, hem de divanî, celî-divanî ve celî-sülüs yazılarını meşketti. Önce "ikinci tuğrakeş", sonra da "birinci tuğrakeş" oldu. Çeşitli mekteplerde rik'a, Medresetü'l-Hattâtîn'de ise tuğra ve celî-sülüs hocalığı yaptı.

1928 harf inkılâbından sonra Şark Tezyînî San'atlar Mektebi'nde, 1936'dan itibaren de Güzel Sanatlar Akademisi'nde tezhip dersleri verdi. Altınbezer soyadını müzehhipliği dolayısıyla aldı. Nâdir rastlanan bir fırça ve kalem hâkimiyetine sahip olduğu için bu yeni mesleğinde de kolaylıkla eserler verdi. Ancak üslûbu itibariyle klasik yolun dışın-

İsmail Hakkı Altunbezer'in celî-sülüs kubbe yazısı (Şemsi Paşa Camii - Üsküdar / İstanbul)



Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

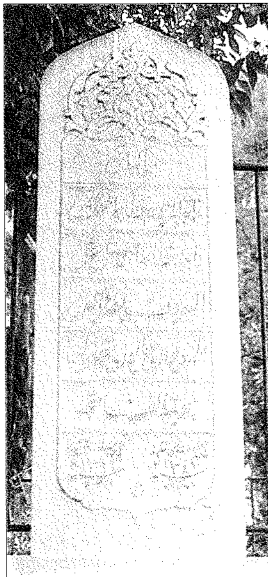
da kaldığından haklı olarak tenkide uğradı. 1945'te hastalığı dolayısıyla akademideki görevinden ayrıldı, bir müddet sonra da vefat etti (19 Temmuz 1946). Mezarı Karacaahmet'in Tunusbağı yolu tarafındaki kabristanda, babasının yanındadır. Mezar kitâbesini celî-ta'lîkle, vasiyeti üzerine arkadaşı Necmettin Okyay yazmıştır.

Velûd bir sanat hayatı olan Tuğrakeş Hakkı Bey'in çeşitli koleksiyon ve müzelerdeki eserlerinden başka Dîvân-ı Hümâyun'dan çıkan ferman, berat ve menşurlarda da yazıları bulunmaktadır. Üsküdar Selimiye, Edirnekapı, Zeynep Sultan, Abdi Çelebi, Şemsi Paşa camilerinin kubbe yazıları ile Lâleli, Afyon, Eskişehir, Bebek, Bakırköy, Kamer Hatun ve Beyoğlu Ağa camilerinde son derece sanatkârane celîleri vardır. Ayrıca Osmanlı devrinde son Kâbe örtüsünün kuşak yazısı, ilk riyâset-i cumhur mührü, Mahmud Şevket Paşa'nın türbe yazıları onun önemli eserleri arasındadır.

İsmail Hakkı Bey aynı zamanda devrinin meşhur gül yetiştiricilerinden biri idi. Sanat hayatının en olgun devrini, eser vereceği yerde ne yazık ki geçim kaygısı yüzünden mahkemelerde bilirkişilikle tüketmeye mecbur kalmıştır.

İsmail Hakkı Bey'le Necmettin Okyay, mütehassısı oldukları farklı sanat şubelerinde daima biribirlerini tamamlayarak bir "Eski Türk Sanatları Akademisi"ne âdeta şahıslarıyla bedel olmuşlardır.

Hakkı Bey'in yetiştirdiği hattatlar arasında M. Halim Özyazıcı ve Macit Ayral Türk hat sanatında isim yapmış kişilerdir.



İsmail Hakkı Altunbezer'in Necmettin Okyay tarafından celî-ta'lik hatla yazılmış mezar taşı

BİBLİYOGRAFYA :

A. Süheyl Ünver, *Hattat ve Tuğrakeş İsmail Hakkı Altunbezer: Hayatı ve Eserleri*, İstanbul 1955; a.mlf., "Ismail Hakkı Altınbezer (Tuğrakeş İsmail Hakkı Bey), 1869-1946", *İslâm-Türk Ansiklopedisi Mecmuası*, II, nr. 67, s. 9-16; a.mlf., "İsmail Hakkı Altunbezer", Süleymaniye Ktp., A. Süheyl Ünver, Dosya nr. 7; İbnülemin, *Son Hattatlar*, s. 98-102; Osman Nuri Ergin, *Türk Maarif Tarihi*, İstanbul 1977, II, 192; M. Uğur Derman, *Türk Hat Sanatının Şaheserleri*, İstanbul 1982, s. 52; Gövsa, *Türk Meşhurları*, s. 42; Burhan Toprak — Refik Dinç, "İsmail Hakkı", *Güzel Sanatlar Dergisi*, sy. 4, İstanbul 1942, s. 87-91; *TA*, II, 744.

 M. Uğur Derman

ALTUNCUZÂDE

Fâtih devrinin (1451-1481) ünlü hekimi.

Adına Altunîzâde ve İbn-i Zehebî şekillerinde de rastlanan Altuncuzâde'nin asıl adı, doğum ve ölüm tarihleri bilinmemekte, hayatı hakkında yeterli bilgi vermeyen kaynaklardan ancak kişiliği ve çalışmalarıyla ilgili bazı bilgiler elde edilebilmektedir. *eş-Şakā'iku'n-nu'mâniyye*'de Altuncuzâde'ye geniş yer ayıran Taşköprizâde onun haramdan kaçınan temiz ruhlu bir insan, Allah'ın nuruna ve ilâhî bilgiye sahip bir âlim ve pek çok hastayı iyileştirip ölümden kurtaran hâzık bir hekim olduğunu yazmakta, ayrıca şifalı otları çok iyi tanıdığını bildirmektedir. Yine Taşköprizâde'nin kullandığı "nûrânî ihtiyar" ifadesinden onun ileri yaşlarda vefat ettiği anlaşılmaktadır. Bu eserden ve Nefis b. İvâz el-Kirmânî'nin (ö. 841/1438 [?]) *Şerḥu Mûcezi'l-Ḳānûn* adlı eserinin bir yazma nüshasına (Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 1027) eklenen bir nottan Altuncuzâde'nin, kendi imal ettiği kalaydan sondalarla idrar tutukluğuna nasıl çare bulduğu ayrıntılarıyla öğrenilmektedir. Bu bilgiden, mesane ve idrar yolları rahatsızlıkları için İbn Sînâ tarafından icat edildiği bilinen kalay sondayı Türkiye'de ilk defa Altuncuzâde'nin kullanmış olduğu sonucu çıkarılabilir. Gerek bu durum, gerekse *Risâle-i Hasâtü'l-kilye ve'l-mesâne* (Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 1491) adlı böbrek ve mesane taşları üzerine yazılmış on bölümlü eserin sahibi ünlü hekim Ahî Çelebi'nin (ö. 930/1524) hocası olması, Altuncuzâde'nin üroloji alanında bir ekol kurmuş olduğunu göstermektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Taşköprizâde, *Şakā'ik* (nşr. Ahmed Subhi Furat), İstanbul 1985, s. 225-226; Mecdî, *Şakāik Tercümesi*, s. 330-340; Mehmed Şâkir, *Terâcim-i Ahvâl-i Meşâhîr-i İslâmiyye*, İÜ Ktp., T, nr. 5040, s. 402; *Osmanlı Müellifleri*, III, 202-203; Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, s. 52, 53; Arslan Terzioğlu, *Die Hofspitäler und andere Gesundheitseinrichtungen der osmanischen Palastbauten*, München 1979; A. Süheyl Ünver, "XV. Asırda Hekim Altıncızâde'ye Ait Bir Müşahede", *Türk Tıb Tarihi Arkivi*, V/18, İstanbul 1940, s. 78-80; *TA*, I, 222.

 Arslan Terzioğlu

ALTUNCUZÂDE TEKKESİ

İstanbul Şehzadebaşı'nda XVI. yüzyılın ortalarında kurulan bir Halvetî tekkesi.

Kaynaklarda Altuncuoğlu, Altunî, Altunîzâde, Altuncu, Müştakzâde, Hacı Müştak ve Kudsîzâde gibi değişik isimlerle de anılır. Şehzadebaşı'nda Kemal Paşa Mescidi'nin yanında bulunan tekke, adı geçen mescidde imamlık yapan Halvetî şeyhi Bâlî Efendi (ö. 980/1572-73) tarafından XVI. yüzyılın ortalarında kurulmuştur. Sarhoş lakabıyla tanınan Bâlî Efendi başlangıçta bu mescidi tevhidhane olarak kullanmış, ardından tekkesine müstakil bir tevhidhane ilâve ederek hayatının sonuna kadar burada şeyhlik yapmıştır. Daha sonra, tekkenin postuna oturan Altuncuzâde lakaplı bir şeyh tekkenin bu isimle anılmasına sebep olmuştur.

İlk yapının mimari özellikleri bilinmemektedir. Değişik tarihlerde çeşitli onarımlar geçiren ve hatta yeni baştan inşa edilen tekkenin, Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılışı sırasında (1826), çok yakınında bulunan Eski Odalar'la birlikte tahrip edilmiş ve 1826-1834 yılları arasında Halvetî-Şâbânî şeyhi Hacı Müştak Efendi tarafından tekrar yaptırılmış olması kuvvetle muhtemeldir. Bugüne intikal etmiş olan yarı yıkık yapı XX. yüzyılın başlarına ait olup 1902'de Kemal Paşa Mescidi'ni tamir ettiren Hasan Fehmi Paşa'nın eşi Zeyneb Feride Hanım tarafından yaptırıldığı tahmin edilmektedir. Ancak bu binanın, Kemal Paşa mahallesini de tamamen yakan büyük Aksaray yangınında (1911) hasar görmüş ve sonradan tamir edilmiş olması gerekir. Tekkelerin kapatılmasından (1925) sonra kendi haline terkedilen yapı zamanla harap olmuştur. Halen tevhidhane çöplük, harem-selâmlık kanadının zemin katı da mesken olarak kullanılmaktadır.

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

Altuncuzâde Tekkesi, mimari programı ve ebadı asgari ölçülerde tutulmuş mütevazi bir zâviyedir. Yan yana inşa edilmiş ve bir duvarla aralarında bağlantı kurulmuş iki kanattan oluşan yapının batıdaki kanadı tek katlı tevhidhaneyi, doğudaki kanadı ise iki katlı harem-selâmlık bölümünü ihtiva eder. Tevhidhane, kareye yakın dikdörtgen planlı ufak bir mekândır ve her yönüyle alelâde bir son devir mescidini andırmaktadır. Duvarları moloz taş ve tuğlayla gelişigüzel örülmüştür ve halen mevcut bulunmayan örtüsünün de kiremitli bir ahşap çatı olduğu anlaşılmaktadır. Doğu yönünden girilen tevhidhanenin tuğla ile örülmüş basık kemerli beş adet penceresi vardır. Batı duvarı tamamen ortadan kalkmış, kuzey duvarı ise kısmen çökmüştür. Mihrap basık kemerlidir ve dışarıya çıkıntı yapmamaktadır. Doğu duvarı boyunca alttaki erkeklere, üstteki kadınlara mahsus iki mahfilin uzandığı, izlerden belli olmaktadır. Ahşap üst katı ortadan kalkmış olan harem-selâmlık binasının zemin kat duvarları, tevhidhane duvarlarında da kullanılan tuğlalarla örülmüştür. Tekkenin iki kanadı arasında, kuzey duvarında basık kemerli geniş bir penceresi bulunan üstü açık küçük bir avlu yer almaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, I, 256; Ayvansarâyî, *Hadîkatü'l-cevâmi'*, I, 180; *Âsitâne Tekkeleri*, s. 9; *Mecmûa-i Cevâmi'*, I, 8-9, nr. 10; Bandırmalızâde, *Mecmûa-i Tekâyâ*, İstanbul 1307, s. 9; *Osmanlı Müellifleri*, I, 182.

 M. BAHA TANMAN

ALTUNÎZÂDE İSMÂİL ZÜHDÜ PAŞA

(1806-1887)

Abdülmecid ve Abdülaziz dönemlerinde önemli görevler alan bir devlet adamı.

Devrin büyük gemi tüccarlarından olan ve altın varakçılığı yapıp güzel sanatlarla da ilgilenen Altunî Ali Efendi'nin oğludur. Fâtih Kurşunlu Medreseşi'ni bitirdikten sonra babasından altın varakçılığı, hattatlık, nakkaşlık ve yapı işlerini öğrendi. 1829'da babasının ölümünden sonra Enderun'a girdi ve aynı zamanda altmış dört parça gemiden oluşan ticaret filosunun idaresiyle de meşgul oldu. İki yıl sonra, Enderun'dan mezun olduğu sıralarda inşaatına başlanan Mekteb-i Tıbbiyye (eski Haydarpaşa Lisesi binası) ile Mekteb-i Sultânî'nin (Galatasaray Lisesi) bina eminliğine tayin edildi. Daha sonra aynı görevi Dolmabahçe Sarayı, Zeytinburnu Fişek Fabrikası ve Paşabahçe Şişe, Mum ve Kâğıt Fabrikası inşaatlarında da başarıyla yürütmesi üzerine, "ûlâ sânîsi" rütbesi ile Dâr-ı Şûrâ-yı Askerî âzalığına getirildi. Ayrıca kendisine "mimar ağalığı" unvanı verildi. Ardından sırasıyla Ziraat Meclisi (1858), Nâfia Meclisi (1859) ve Askerî Şûrâ âzalıklarına getirildi. 1876'da I. Meşrutiyet'in ilânında İstanbul mebusu oldu. Bina emini olarak inşaatına nezaret ettiği önemli yapılar arasında, bugün İstanbul Üniversitesi ana binası olan eski Harbiye Nezâreti de bulunmaktadır.



Altunîzâde İsmâil Zühdü Paşa'nın portresi (Aile koleksiyonu)

Altunîzâde İsmâil Zühdü Paşa çalışkanlığı, dürüstlüğü ve bilhassa cömertliği ile tanınmış servet sahibi bir devlet adamıdır. Getirildiği görevler onun bu meziyetleriyle yakından ilgilidir. Bugün bilinen hayır işleri arasında, 1865 yılındaki büyük Hocapaşa yangınında harap olan on altı caminin tamir masraflarını karşılaması, 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı'nda (93 Harbi) üç taburluk bir gönüllüler alayı kurup askerlerinin bütün ihtiyaçları ile ailelerinin geçimini karşılaması ve savaş sonunda malzemelerin tamamını Tophane'ye hibe etmesi (Altunîzâde Alayı adıverilen bu birliğin sancağı halen Altunîzâde Camii'nde muhafaza edilmektedir) ve 1877 yılında Bulgaristan'dan gelen muhacirlere Şehzadebaşı'ndaki konağını verip altı aylık masraflarını üstlenmesi bulunmaktadır. Ayrıca, Rus istilâsına karşı Osmanlılar'dan yardım isteyen Kâşgarlılar'a askerî uzmanlar gönderildiği sırada, onun da Kâşgar'da bir arazi satın aldırıp üzerine bir kütüphane yaptırdığı bilinmektedir. Halen Üsküdar'da adını taşıyan Altunîzâde mahallesindeki cami ile külliyesinin bazı binaları ise halka hizmete devam eder durumdadır. Savaş öncesi ve sonrası gösterdiği bu faaliyetlerden dolayı kendisine ikinci rütbeden Âl-i Osmânî nişanı verilmiş ve kâğıt paranın kaldırılması ile ilgili olarak kurulan İlgā-i Kavâim Komisyonu'nun reisliğine getirilmiştir. Bu görevi sırasında şahsına ait 50.000 altın lira tutarında kâğıt parayı karşılığını almadan hükümete vermiştir.

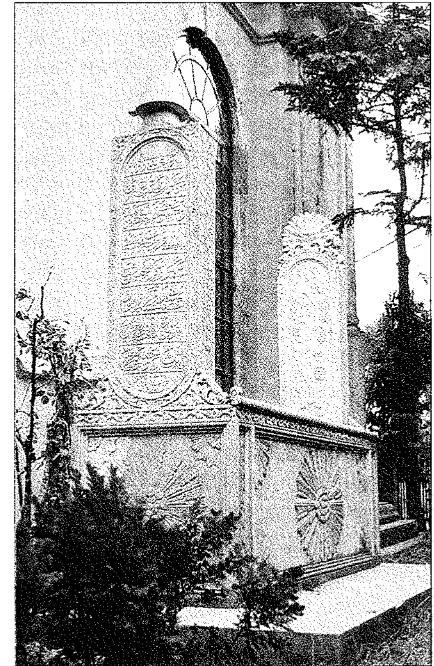
1880'de vezir rütbesiyle Âyan âzalığına, daha sonra da Muhâcirîn Komisyonu reisliğine tayin edildi. Bu görevinde iken 1887'de külliyesinin karşısındaki konağında vefat etti. Mezarı Altunîzâde Camii'nin hazîresinde, mihrabın önündedir.

BİBLİYOGRAFYA :

BA, Meclis-i Umûmî, Dosya nr. 5; *Sicill-i Osmânî*, IV, 387; Gövsa, *Türk Meşhurları*, s. 41; E. Taşkın Taşçıoğlu, "Altunizade İsmail Zühtü Paşa Hakkında Bir Belge", *Milli Saraylar Sempozyumu Bildiri Özetleri*, İstanbul 1984, s. 33-34; Orhan Erdenen, "Osmanlı Devri Mimarları, Yardımcıları ve Teşkilâtları", *Mimarlık*, sy. 27, İstanbul 1966, s. 15-18.

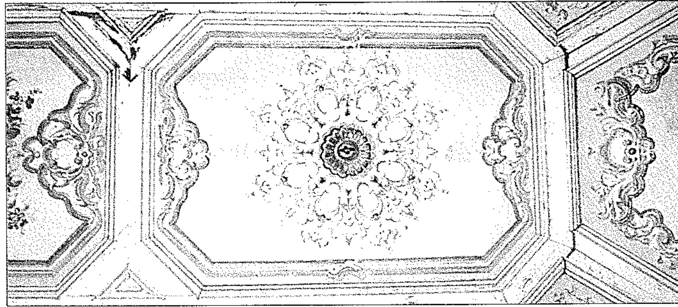
 HAMİT KÜÇÜKBATIR

İsmâil Zühdü Paşa'nın Altunîzâde Camii hazîresindeki mezarı - Üsküdar / İstanbul



Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.





Altunîzâde Konağı (1989) ve konağın XIX. yüzyıl Türk sanatını aksettiren tavan süslemeleri - Üsküdar / İstanbul

ALTUNÎZÂDE KONAĞI

Üsküdar Altunîzâde'de XIX. yüzyıla ait bir konak.

Tophanelioğlu caddesi üzerinde büyük bir bahçe içinde yer alan konak, yaklaşık 480 m²'lik bir alana inşa edilmiştir. Yapım tarihi belli olmamakla birlikte, Altunîzâde İsmâil Zühdü Paşa tarafından, karşısında bulunan 1282 (1865-66) tarihli külliyeden önce yaptırıldığı bilinmektedir. Harem ve selâmlık kısımlarının ayrı ayrı planlanmış olmasıyla dikkati çeker. Bugün yalnız harem kısmı mevcut olup üç katlıdır. Bina, arazinin hafif meyilli olmasından dolayı doğu yönünde subasman üzerine oturtulmuş ve bodrum bu kısma yerleştirilmiştir. Tam simetrik bir plana sahip bulunan yapının üç katı da aynı şekilde düzenlenmiştir. Katların hiçbirinde mutfak ve banyo bulunmaması, bu hizmet birimlerinin binadan ayrı olarak tasarlandıklarını göstermekte ise de izlerine bugüne kadar rastlanmamıştır.

Yapıya, batı cephesinde yer alan ve önünde iki tarafı dörder basamaklı bir sahanlık bulunan çift kanatlı bir kapıdan girilir. Her katta aynı plana göre yerleştirilmiş geniş bir sofa, bu sofadan geçilen çokgen bir salon ile koridorlara açılan odalar ve tuvaletler bulunmaktadır. Diğerlerinden daha büyük ve dışa taşkın olan köşelerdeki odalar son devir Osmanlı mimarisinde sıkça rastlanan bir özellik, yanlardaki tuvaletlerle küçük odalar ve bunları salondan ayıran koridorlar ise Türk ev hayatına uygun düşen dikkat çekici yeniliklerdir. Taşlığın doğusunda yer alan bir iç kapıdan üst katlara çıkılır. Konakta yalnız en üst kat salonunun tavanı manzara resimleri ile süslenmiştir. Geometrik çerçevelere alınmış olan bu resimler, üzerine yapıldıkları sıvanın yer yer dökülmesi sebebiyle gittikçe harap olmaktadır. Diğer katlardaki salonlarla odaların tavanları ise basit geometrik motiflerle süslenmiş olup çokgen planlı salonların süslemeleri, mekân planına uygun çokgen motiflerden oluşturulmuştur. Yapının mimarisinde genel olarak Türk sivil mimarisinin geleneksel izleri görülmekte ise de planlamada ve motiflerin kullanımında serbest bir uygulamaya girilerek yeni bir senteze ulaşılmıştır. Halen harap vaziyette bulunan ve özel bir şirket tarafından satın alınan köşk, aynı planda içten betonarme dıştan ahşap olarak yeniden yapılmak üzere 1989 yılında yıktırılmış, ikinci kattaki manzara resimleri de sergilenmek üzere korunmaya alınmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Mehmed Râif, *Mir'ât-ı İstanbul*, İstanbul 1314, s. 55; S. Erginer, *Asya Kapısı Üsküdar*, İstanbul 1966, s. 57; Günsel Renda, *Batılılaşma Döneminde Türk Resim Sanatı (1700-1850)*, Ankara 1973, s. 19-26.



HAMİT KÜÇÜKBATIR

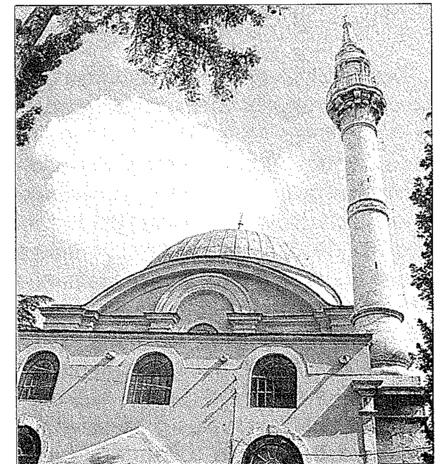
ALTUNÎZÂDE KÜLLİYESİ

Üsküdar'da Altunîzâde Camii ile çevresindeki çeşitli yapılardan oluşan geç devir Osmanlı külliyesi.

Caminin iki kitâbesine göre 1282 (1865-66) yılında Altunîzâde İsmâil Zühdü Paşa tarafından yaptırılan külliye, Altunîzâde Konağı'nın karşısında Ord. Prof.Dr. F. Kerim Gökay (Küçük Çamlıca) ve (daha önce Koşuyolu olarak bilinen) Tophanelioğlu caddeleri ile İsmâil Paşa sokağının çevrelediği dikdörtgen bir alan üzerinde kurulmuştur. Külliyenin cami, hamam, sıbyan mektebi, muvakkithane, akaret dükkânları, fırın ve imam-müezzin evinden oluştuğu bilinmekte ise de bazı birimleri bugün mevcut olmayıp halen bulunanlar da cami hariç süratle harap olmaktadır.

Cami, Ord. Prof. Dr. F. Kerim Gökay caddesi ile Tophanelioğlu caddesinin kesiştiği köşede, manzum kitâbeli mermer bir kapıdan girilen avlunun içinde yer alan kare planlı bir yapı olup tek kubbe ile örtülüdür. Taş duvarlar iki kademeli yükselmekte ve silmelerle sona ermektedir. Ahşap malzemeden inşa edilen kubbe kurşunla kaplıdır ve tepesinde gösterişli bir barok alem bulunmaktadır. Kubbeyi taşıyan kemerler, uzaktan bakıldığında yarım kubbe intibaı verecek biçimde duvarlardan taşkın örülerek caminin cephelerini dekore etmiştir. Cami, son cemaat yerinin bitiştiği giriş cephesi hariç, diğer cephelerin yü-

Altunîzâde Camii - Üsküdar / İstanbul

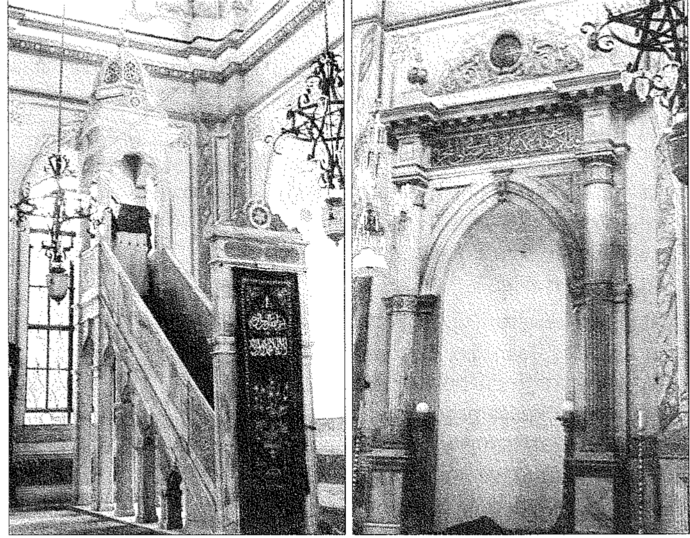


Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

züne sıralanmış duvar çıkıntıları arasına yerleştirilen çok sayıda büyük ve kemerli pencereden bol ışık almaktadır. Mihrap, minber ve vaaz kürsüsü oymalarla süslü beyaz mermerden yapılmıştır. Mihrap nişi sivri kemerlidir ve üzerinde, yanlardaki barok tarzda iki sütuna oturtulan konsol biçimi bir alınlık bulunmaktadır. Caminin içi, kubbeyi, pandantifleri ve duvarları tamamen kaplamak üzere yine barok üslûpta kalem işi motiflerle tezyin edilmiştir. Günümüzde çoğu harap durumda bulunan kubbe göbeği yazısı ile pandantiflerdeki **cihâryâr*** isimlerini, mihrap ve minber yazılarını hattat Mehmed Râsim Efendi yazmıştır. Camekân içine alınmış medhalden girilen son cemaat yeri tamamen kapalı bir mekân olup ortada aynalı tonoz, iki yanda da beşik tonozlarla örtülüdür. Buradan, ortadaki daha büyük üç kapı ile harime girilmekte, yanlardaki iki ahşap merdivenle de kadınlar ve müezzin mahfillerine çıkılmaktadır. Yapının batı köşesinde bulunan barok külâh ve kaideli minare kesme taştandır.

Külliyenin hamamı, moloz taş ve tuğladan yapılmış dikdörtgen planlı sade bir yapıdır. Sıcaklığı kubbe, soğukluğu tonozla örtülüdür; soyunma kısmı ise tamamen yıkılmıştır. Restorasyonu için 1988 yılında teşebbüse geçilerek rölövesi çizilmiş ve gerekli izinler alınmıştır.

Halen mesken olarak kullanılan sıbyan mektebi iki katlı olup kız ve erkek çocukların ayrı yerlerde okumaları için iki bölüm halinde yapılmıştır. Biri kızlar için dışarıya, diğeri oğlanlar için caminin avlusuna açılan iki kapısı bulunmaktadır. Cadde üzerine sıralanmış bulunan sıbyan mektebi, akaret dükkânları, hamam, fırın ve imam-müezzin evi bir bütün olarak tasarlanmış ve hamam hariç hepsi aynı plan ve formda yapılmışlardır. Akaret dükkânlarının arasında yer alan ve onlar gibi iki katlı olan imam-müezzin evi, birbirinin eşi simetrik iki bölümden teşekkül etmektedir. Fırının dükkânlar arasında ve cadde üzerinde yer alması, yalnız meşruta binaları ile konakta kalanların değil, mahalle sakinlerinin de ihtiyaçlarını karşılamak üzere yapılmış olabileceğini düşündürmektedir. Caminin son cemaat yerinin köşesiyle avlu duvarı arasındaki üçgen alanda olduğu bilinen muvakkithane bugün mevcut değildir.


Altunîzâde Camii'nin minber ve mihrabı

BİBLİYOGRAYFA :

Mehmed Râif, *Mir'ât-ı İstanbul*, İstanbul 1314, s. 55; Ebü'l-Ulâ Mardin, *Huzur Dersleri*, İstanbul 1966, II-III, 354; S. Erginer, *Asya Kapısı Üsküdar*, İstanbul 1966, s. 57; İ. Hakkı Konyalı, *Âbideleri ve Kitâbeleriyle Üsküdar Tarihi*, İstanbul 1976, I, 91-94; II, 300, 436; R. Ekrem Koçu, "Altûnîzâde Camii", *İst.A*, II, 752-753.

 HAMİT KÜÇÜKBATIR

ALTUNTAŞ el-HÂCİB

(ö. 423/1032)

Gazneliler'in Türk asıllı Hârizm valisi ve Altuntaş hânedanının kurucusu.

Sebük Tegin'in gözde **memlük***ü olan Ebû Saîd Altuntaş önce Gazneli ordusunda kumandan olarak görev aldı, daha sonra **hâcib***-i kebîrliğe kadar yükseldi. Bundan önceki hayatı hakkında bilgi yoktur. Sebük Tegin'in ölümü (387/997) üzerine yerine geçen oğlu Mahmud tarafından Herat valiliğine tayin edildi (391/1000-1001). Sîstan'da çıkan isyanın bastırılmasında sultana yardım etti. Sultan Mahmud ile Karahanlı İlig Nasr b. Ali arasında Belh yakınlarında 1008'de meydana gelen savaşta Gazne kuvvetlerinin sağ koluna kumanda etti. Sultanın Hindistan seferlerine katılarak büyük yararlıklar gösterdi. Sultan Mahmud Hârizm'i Ebü'l-Hâris Muhammed el-Me'mûnî'den alınca, cesaret ve kabiliyetini takdir ettiği Altuntaş'ı "Hârizmşah" unvanıyla buraya vali tayin etti (1017). Altuntaş ölümüne kadar bu görevde kaldı ve Hârizm'i komşu Türk kabileleri Oğuz ve Kıpçaklar'a karşı başarıyla savundu. Karahanlılar'ın Buhara ve Semerkant Hükümdarı Ali Tegin'e (Buğra Han Ali b. Hasan) karşı Sultan Mahmud'un düzenlediği sefere katıldı. Sultan Mahmud ile Karahanlı Yûsuf Kadır Han'ın bütün İran ve Turan meselelerini görüştükleri meşhur mülâkatta hazır bulundu (1025).

Gazneli Mahmud'un ölümünden (1030) sonra yerine geçen oğlu Sultan Mesud, hükümdarlığı için tehlikeli gördüğü Altuntaş'ı Emîr Moncuk vasıtasıyla ortadan kaldırmaya teşebbüs ettiyse de başarılı olamayınca Altuntaş'a haber gönderip bu olayla hiçbir ilgisi olmadığını söyledi. Altuntaş sultanın bu hususta bizzat yazdığı mektubu ele geçirdiği halde onun sözlerine inanmış görünerek hizmet ve bağlılığını sürdürdü. Hatta Mesud'un emriyle Karahanlı Ali Tegin üzerine yürüdü. Ali Tegin Buhara'yı boşaltarak hazine ve hafif eşyalarını alıp Buhara ile Semerkant arasındaki Debûsiye'ye çekildiği için Altuntaş hiçbir mukavemetle karşılaşmadan Buhara'yı zaptetti. Debûsiye'de Selçuklular'ın desteklediği Karahanlı ordusuyla savaşa tutuştu. Sultan Mahmud ile pek çok muharebeye katılmış olan Altuntaş'ın böyle çetin bir savaş görmediğini bizzat ifade ettiği muharebede iki taraf da kesin bir sonuç elde edemedi. Ali Tegin'in bir hücumu sırasında Altuntaş ağır şekilde yaralandı. Fakat durumunu gizleyerek Ali Tegin'in kendisiyle barış için müzakereye girmesini sağladı. Kethüdâsı Ahmed b. Abdüssamed ile Ali Tegin'in temsilcisi Mahmud Bey arasında Gazneliler lehine bir antlaşma imzalandı. Yapılan antlaşmaya göre iki ordu birer durak geri çekilecek ve Altuntaş Âmül'e var-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

dıktan sonra Sultan Mesud ile Ali Tegin arasındaki ihtilâfa son vermek için çalışacaktı. Antlaşmayı müteakip Ali Tegin Semerkant'a çekildi, Gazneli ordusu da Âmül'e döndü. Altuntaş da aldığı yaranın etkisiyle çok geçmeden öldü. Tabutu bir fil üzerine konularak geceleyin yola çıkarıldıktan ve yedi fersahlık mesafe katedildikten sonra askerleri onun öldüğünü öğrendiler.

Ahlâk ve karakter sahibi akıllı bir emîr olan Altuntaş Gazneliler'e sadakatle bağlı olmasına rağmen bozkırlardan gelen Türkmenler'i hassa ordusuna alarak askerî gücünü arttırmıştır. Bu sebeple de Sultan Mahmud ve halefinin dikkatini çekmiş, hareketleri endişeyle takip edilmiştir. Hatta Sultan Mahmud onu kontrol altına alabilmek için Gazne'ye getirmeye uğraştığı gibi Mesud da bu yoldaki gayretlerinden bir sonuç elde edememiştir.

Altuntaş'ın ölümü üzerine yerine oğlu Hârun geçti. Fakat Sultan Mesud "Hârizmşah" unvanını kendi oğlu Saîd'e verdiği için, Hârun Hârizm'i onun nâibi (halîfetü'd-dâr) sıfatıyla idare edecekti. Hârun'un kardeşi ertesi yıl Gazne'de evin çatısından düşerek ölünce (1033) bu fırsattan faydalanan bozguncular Hârun'a bunun bir suikast olduğunu söylediler. Buna inanan ve bağımsızlık için fırsat kollayan Hârun, Ali Tegin ve Selçuklular'ın da desteğiyle sultana karşı isyan etti (1034). Tarafları uzlaştırma gayretleri sonuç vermedi ve Sultan Mesud'un emriyle Gazneli Veziri Ahmed b. Abdüssamed'in düzenlediği bir suikast sonunda Harun kendi köleleri tarafından öldürüldü (1035). Yerine geçen kardeşi İsmâil Handân hutbeyi Mesud adına okutmakla beraber Selçuklular'la da iş birliği yapıyordu. Sultan Mesud Altuntaş ailesiyle doğrudan baş edemeyince Selçuklular'ın düşmanı ve Cend Emîri Şah Melik vasıtasıyla bu tehlikeyi bertaraf etmeyi planladı (1038). Şah Melik 12 Şubat 1041'de Hârizm'e saldırdı. Çok çetin bir savaştan sonra Hârizm kuvvetlerini mağlûp ederek Sultan Mesud adına hutbe okuttu. Halbuki Sultan Mesud iki hafta önce ölmüştü. Şah Melik, Hârizm'in başşehri Gürgenç'te hükümdar ilân edildi. İsmâil ise Hârizm'i terketmek zorunda kaldı ve Selçuklular'a sığındı. Bir daha da kendisinden haber alınamadı. Böylece Altuntaş ailesi sona ermiş oldu (1041).

BİBLİYOGRAFYA :

Gerdîzî, *Zeynü'l-aḫbâr*, Tahran 1327 hş., s. 53, 58, 64; Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme* (trc. M. Altay Köymen), Ankara 1982, s. 272, 273, 274; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IX (trc. Abdülkerim Özaydın), İstanbul 1987, s. 179, 208, 209, 308, 331, 385; Zambaur, *Manuel*, nr. 2081; Muhammed Nâzım, *The Life and Times of Sultan Mahmûd of Ghazna*, Cambridge 1931, s. 46, 50, 54, 61, 69, 71; Yûsuf Abbas Hâşimî, *Political, Cultural and Administrative History Under the Later Ghaznavids (421-583/1030-1187)* (doktora tezi, Hamburg 1956), s. 21, 34, 35; C. E. Bosworth, "The Political and Dynastic History of the Iranian World (A. D. 1000-1217)", *CHIr.*, V, 8, 9, 19, 51, 52; a.mlf., *The Medieval History of Iran Afghanistan and Central Asia*, London 1977, X, 228; a.mlf., "Khwārazmshāhs", *EI²* (İng.), IV, 1065-1068; a.mlf., "Altuntaš", *EIr.*, I, 914-915; M. Altay Köymen, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi*, Ankara 1979, I, 133, 134-145; Barthold, *Türkistan*, s. 35-52, 55, 67-69, 70-71; a.mlf., "Altuntaş", *İA*, I, 390; a.mlf., "Hârizmşâh", *İA*, V/1, s. 264; İbrahim Kafesoğlu, *Harezmşahlar Devleti Tarihi*, Ankara 1984, s. 33-35; Erdoğan Merçil, *Müslüman Türk Devletleri Tarihi*, İstanbul 1985, s. 24; S. M. Sıddıq, "The House of Altuntash Khwārazmshah", *IC*, VIII (1934), s. 313-321, 631-642; IX (1934), s. 68-79, 234-243; Faruk Sümer, "Gazneliler Devrinde Büyük Bir Türk Beyi Harizm Valisi Altuntaş", *TDA*, sy. 50 (1987), s. 109-115.

 ABDÜLKERİM ÖZAYDIN

ÂLÛSÎ, Mahmûd Şükrî

(محمود شكري الآلوسي)

Ebü'l-Meâlî Cemâlüddîn
Mahmûd Şükrî b. Abdillâh
b. Mahmûd el-Âlûsî
(1857-1924)

Âlûsî ailesinden, tarihçi, edebiyatçı ve Selefiyye'ye bağlı ıslahatçı din âlimi.

Meşhur müfessir Şehâbeddin Mahmûd el-Âlûsî'nin torunudur. 19 Ramazan 1273'te (13 Mayıs 1857) Bağdat'ın Âkuliyye mahallesinde doğdu. Aynı zamanda ilk hocası olan, kendisine ilim ve edebiyat zevkini aşılayan babası Abdullah'ı 1874'te genç yaşta kaybettiği için amcası Nu'mân b. Mahmûd'un himayesinde yetişti. Hocaları arasında, eğitim ve öğretimiyle yakından ilgilenen amcasından başka İsmâil b. Mevsılî, Bahâülhak el-Hindî, Muhammed Emîn el-Horasânî, Şeyh Abdüsselâm eş-Şevvâf gibi çoğu dedesi Şehâbeddin Mahmûd el-Âlûsî'den ders okumuş olan Bağdat âlimleri sayılabilir. Mahmûd Şükrî tahsili sırasında Türkçe ve Farsça'yı da öğrendi. Genç yaşta ders okutmaya ve kitap yazmaya başladı; kısa zamanda Irak'ın en meşhur ilim adamları arasında yer aldı. İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye'nin eserlerinden etkilenerek Selefiyye akîdesini benimsedi ve bu akımın Irak'ta yayılmasında rol oynadı.

Öğretim hayatına önce evinde başladı; sonra sırasıyla Âdile Hatun, Dâvud Paşa, Haydarhane, Seyyid Sultan Ali ve Mercan medreselerinde ömrünün sonuna kadar aralıksız ders vermeye devam etti. Yetiştirdiği ilim adamları arasında Muhammed Behcet el-Eserî, Irak'ın ünlü şairi Abdülganî er-Resâfî, Tâhâ er-Râvî ve Abdüllatif Sünyan özellikle kayda değer isimlerdir. Müsteşrik Louis Massignon da onun ilminden faydalanma imkânı bulmuştur. Medresedeki dersleri sırasında **mutasavvife***ye karşı Selefiyye'yi savunduğu için muhalifleri tarafından Bağdat Valisi Abdülvehhâb Paşa vasıtasıyla Sultan II. Abdülhamid'e şikâyet edildi. 1901'de padişahın emriyle, bazı öğrencileri ve yakın dostlarıyla birlikte Anadolu'ya sürgüne gönderildi. Yolculuğu sırasında uğradığı Musul'un ileri gelenlerinin padişaha işin iç yüzünü yazmaları üzerine sürgün cezası kaldırıldı ve maiyetiyle birlikte Bağdat'a dönmesine izin verildi. Musul'da iki ay kaldıktan sonra törenle Bağdat'a uğurlandı; burada da büyük bir sevgi ve coşkuyla karşılandı.

I. Dünya Savaşı sırasında İngilizler'in Irak'ın Fav adasını ve Basra'yı işgal etmeleri üzerine Osmanlı idaresi Mahmûd Şükrî'yi, Abdülazîz b. Suûd'u İngilizler'e karşı Osmanlılar'ın yanında yer almaya ikna etmesi için Riyad'a gönderdi. Amcasının oğlu Ali Alâeddin, Nu'mân el-A'zamî ve Hacı Bekir Efendi'den oluşan bir heyetle bu bölgeye giderek Abdülazîz ile görüşmeler yaptıysa da onu ikna edemeden Bağdat'a döndü. Bu arada bazı muhalifleri, o sırada Şam'daki Dördüncü Ordu'nun kumandanı olan Cemal Paşa'ya, Mahmûd Şükrî'nin Abdülazîz'e, Osmanlılar'a ve İngilizler'e karşı tarafsızlık politikasını benimsettiğini söylediler-se de onun devlete bağlılığını ve samimiyetini çok iyi bilen paşa bu iddialara önem vermedi.

Âlûsî'nin son yılları Irak'ın İngiliz hâkimiyetine girdiği döneme rastlar. Onun Irak halkı, ilim ve siyaset adamları nezdindeki itibarından faydalanmak isteyen İngilizler kendisine önce müftülük vermek istediler, bunu kabul etmeyince **kādılkudât***lık teşkilâtı kurmasını teklif ettiler. Âlûsî bu teklifi de reddetti. O sırada Bağdat'ta kurulan Arap hüküme-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

tinde Meclisü'l-maârif üyeliği de yapan Mahmûd Şükrî el-Âlûsî 4 Şevval 1342'de (9 Mayıs 1924) vefat etti.

Edebiyat alanındaki dirayeti yanında aklî ve naklî ilimlerdeki yetişmişliği ile Irak'ın en güçlü ilmî şahsiyetlerinden biri olan Mahmûd Şükrî hür düşünceli, Selefiyye'ye bağlı ıslahatçı bir âlim olup İbn Teymiyye'nin ateşli savunucuları arasında yer almıştır. O, Muhammed Abduh'un Mısır'da yaymaya çalıştığı Selefiyye hareketinin bir benzerini Irak'ta gerçekleştirmeyi başarmıştır. Fikirlerini içtihadın lüzumu, taklitle savaş, bid'at ve hurafeleri terketme gibi esaslara dayandırmıştır. İslâm dünyasında dinî düşüncenin yeniden canlandırılmasında önemli bir yeri bulunan Mahmûd Şükrî'nin görüşlerini, özellikle edebî cephesini, talebesi Muhammed Behcet el-Eserî *Maḥmûd Şükrî ve ârâʾühü'l-luġaviyye* (Kahire 1958) adlı eserinde incelemiştir.

Eserleri. Hayatını eser yazmak ve ders okutmakla geçiren Mahmûd Şükrî'nin velûd bir müellif olmasında dedesi, babası ve amcasından intikal eden zengin kütüphanenin büyük rolü olmuştur. Geride elli yedi eser ile *Sebîlürreşâd, el-Muḳtebes, el-Meşrıḳ* ve *Mecelletü'l-Mecmaᶜi'l-ᶜilmiyyi'l-ᶜArabî* dergilerinde yayımlanan birçok makale bırakmıştır. Tarih, edebiyat, biyografi, Kur'an ilimleri, fıkıh, akaid ve Selefiyye hareketine davetle ilgili olan eserlerinin başlıcaları şunlardır: **1.** *Bülûġu'l-ereb fî maᶜrifeti aḥvâli'l-ᶜArab.* Stockholm'deki Doğu Dilleri Konseyi'nin teklifi üzerine kaleme alınan ve Câhiliye dönemi Arap tarihi ile ilgili olan eser, İsveç Kralı II. Oscar tarafından ödüllendirilmiştir. Üç cilt halinde yayımlanan (Bağdat 1314) eserin *Müntehe't-taleb* adıyla Türkçe'ye de çevrildiği kaydedilmektedir (bk. *Aḥbârü't-türâsi'l-İslâmî*, V, 31). **2.** *Târîḫu Necd.* Arap tarihine dair olan bu eser 1343'te Kahire'de yayımlanmıştır. **3.** *Aḫbâru Baġdâd ve mâ câverehâ mine'l-ḳurâ ve'l-bilâd.* Bağdat tarihine dair olan bu eser dört cilt halinde basılmıştır (Bağdat, ts.). **4.** *Târîḫu mesâcidi Baġdâd.* Müellifin yaşadığı dönemde Bağdat'ta bulunan camileri, mektepleri ve diğer bazı mimari değeri olan eserleri inceleyen kitap, *Müheẕẕebü Târîḫi mesâcidi Baġdâd ve âs̱âruhâ* adıyla Muhammed Behcet el-Eserî tarafından tahkik edilerek yayımlanmıştır (Bağdat 1336/1927). **5.** *el-Miskü'l-eẕfer fî terâcimi ᶜulemâʾi'l-ḳarni's̱-s̱ânî ve's̱-s̱âlis̱ ᶜaşer.* Hicrî XII ve XIII. asır ulemâsının hal tercümelerini ihtiva eden kitap Abdullah el-Cübûrî'nin tahkiki ile Bağdat'ta neşredilmiştir (1348). **6.** *İtḥâfü'l-emcâd fîmâ yeṣiḥḥu bihi'l-istişhâd.* Arap edebiyatına dair olan eser Adnan Abdurrahman ed-Dûrî tarafından tahkik edilerek Bağdat'ta yayımlanmıştır (1982). **7.** *el-Esrârü'l-ilâhiyye şerḥu'l-Ḳaṣîdeti'r-Rifâᶜiyye.* Dedesi Şehâbeddin Mahmûd el-Âlûsî'nin *el-Ḳaṣîdetü'r-Rifâᶜiyye*'sinin şerhi olan bu eser de yayımlanmıştır (Kahire 1305). **8.** *eḍ-Ḍarâʾir ve mâ yesûġu li'ş-şâᶜir.* Edebiyata dair olan bu kitap Kahire'de basılmıştır (1925). **9.** *Mâ delle ᶜaleyhi'l-Ḳurʾân mimmâ yaᶜḍudü'l-heyʾeti'l-cedîde.* Yeni ilmî görüşlerin Kur'an'ı teyit ettiğini anlatan kitap Şam'da yayımlanmıştır (1380/1960). **10.** *Faṣlü'l-ḫiṭâb fî şerḥi "Mesâʾili'l-câhiliyye" li-Muḥammed b. ᶜAbdilvehhâb.* Muhammed b. Abdülvehhâb'ın Câhiliye inançlarına ait risâlesinin şerhi olup *Mesâʾilü'l-câhiliyye* adıyla neşredilmiştir (Kahire 1347). **11.** *Ġâyetü'l-emânî fi'r-red ᶜale'n-Nebhânî.* Nebhânî'nin *Şevâhidü'l-ḥaḳ* adlı kitabında Allah'tan başkasına sığınarak yardım dilemenin câiz olduğuna dair ileri sürülen görüşlerin yanlışlığını, rivayetlerin uydurma olduğunu, delillerin tahrif edildiğini ortaya koymaya çalıştığı bu eserinde İbn Teymiyye'nin fikirlerini savunmuştur. Eser iki cilt halinde basılmıştır (Kahire 1327). **12.** *el-Minḥatü'l-ilâhiyye telḫîṣu Tercemeti't-Tuḥfeti'l-İs̱nâ ᶜaşeriyye.* Abdülazîz ed-Dihlevî'nin aslı Farsça olan *Tuḥfe-i İs̱nâ ᶜaşeriyye*'sini Gulâm Muhammed Muhyiddin b. Ömer Arapça'ya çevirmiş, Âlûsî de Arapça tercümeyi ihtisar ederek bu eserini meydana getirmiştir. Eser Muhibbüddin el-Hatîb'in tahkikiyle neşredilmiştir (Kahire 1373). **13.** *Saᶜâdetü'd-dâreyn fî şerḥi ḥadîs̱i's̱-s̱aḳaleyn.* Abdülazîz ed-Dihlevî'nin Şîa'yı red için Farsça olarak kaleme aldığı eseri Mahmûd Şükrî Arapça'ya çevirip notlar ve şerhler eklemiştir. **14.** *Fetḥu'l-mennân.* Akaide dair olup 1309'da Bombay'da basılmıştır. **15.** *Tecrîdü's-sinân fi'ẕ-ẕebbi ᶜan Ebî Ḥanîfeti'n-Nuᶜmân.* İmâm-ı Âzam'a yöneltilen tenkitleri cevaplandırdığı bu eser henüz basılmamıştır. Mahmûd Şükrî ayrıca İbn Kuteybe'nin *Teʾvîlü muḫtelifi'l-ḥadîs̱* (Kahire 1323) ve İbn Teymiyye'ye ait *Tefsîru sûreti'l-İḫlâṣ* (Kahire 1323) gibi bazı eserleri de tahkik ederek yayımlamıştır.

BİBLİYOGRAFYA:

Muhibbüddin el-Hatîb, *Muḫtaṣarü't-Tuḥfeti'l-İs̱nâᶜaşeriyye* [Âlûsî], Kahire 1373, Mukaddime; Adnan Abdurrahman ed-Dûrî, *İtḥâfü'l-emcâd fîmâ yeṣiḥḥu bihi'l-istişhâd* [Âlûsî], Bağdad 1982, Mukaddime, s. 11-14; Ahmed Teymur Paşa, *Aᶜlâmü'l-fikri'l-İslâmî fi'l-ᶜaṣri'l-ḥadîs̱* [baskı yeri yok], 1316; Serkîs, *Muᶜcem*, I, 7; Muhammed Behcet el-Eserî, *Aᶜlâmü'l-ᶜIrâḳ*, Bağdad 1340; Brockelmann, *GAL Suppl.*, II, 788; *Îżâḥu'l-meknûn*, I, 194; Ziriklî, *el-Aᶜlâm*, VIII, 49; Kehhâle, *Muᶜcemü'l-müʾellifîn*, XII, 169; Yûnus İbrâhim es-Sâmerrâî, *Târîḫu ᶜulemâʾi Baġdâd*, Bağdad 1402/1982, s. 623-624; İmâd Abdüsselâm Raûf, *et-Târîḫ ve'l-müʾerriḫûne'l-ᶜIrâḳıyyûn*, Bağdad 1983, s. 289-293; "Ḫizânetü's-Seyyid Mahmûd Şükrî el-Âlûsî", *Aḫbârü't-türâs̱i'l-İslâmî*, V, Küveyt 1985, s. 31-37; Abbas Azzavî, "Âlusî", *İTA*, I, 337; M. Şerefeddin Yaltkaya, "Âlûsî", *İA*, I, 391; H. Pérès, "Maḥmud Shukrī", EI^2 (Fr.), I, 437; a.mlf., "Maḥmûd Şükrî", *UDMİ*, I, 225-226.

 Yusuf Şevki Yavuz

ÂLÛSÎ, Nu'mân b. Mahmûd

(نعمان بن محمود الآلوسى)

Ebü'l-Berekât Hayrüddîn Nu'mân b. Mahmûd el-Âlûsî (ö. 1317/1899)

Âlûsî ailesinden kelâm ve fıkıh âlimi.

Meşhur müfessir Şehâbeddin Mahmûd el-Âlûsî'nin beş oğlundan biridir. 12 Muharrem 1252'de (29 Nisan 1836) Bağdat'ta doğdu ve orada yetişti. İslâmî ilimleri önce babasından, daha sonra Bağdat'ın ileri gelen âlimlerinden tahsil etti. Dinî ilimler yanında edebiyatta da ileri bir seviyeye ulaştı. Çeşitli yerlerde kadılık yaptıktan sonra 1295'te (1878) çıktığı hac yolculuğu sırasında Mısır'ı da ziyaret etti. 1300'de (1883) İstanbul'a gitmek üzere tekrar Bağdat'tan ayrıldı, Suriye ve Anadolu'nun çeşitli şehirlerini dolaştı; buralardaki ilim adamlarıyla yaptığı görüşmelerde büyük ilgi gördü. İki yıl kadar süren İstanbul seyahatinden sonra Bağdat'a döndü. Bu arada kendisine "reîsülmüderrisîn" unvanı verildi. Ömrünün sonuna kadar kitap yazmakla, ayrıca eğitim ve öğretimle meşgul oldu. Kitaplara olan merakı ve araştırmaya düşkünlüğü sayesinde, nâdir eserlerin yer aldığı ve bugün de Bağdat'ın en zengin kütüphanelerinden sayılan özel bir kütüphane kurdu. Akaidde selefî, fıkıhta Hanefî olan ve devrindeki ilmî faaliyetlere öncülük etmiş bulunan Nu'mân b. Mahmûd el-Âlûsî, 7 Muharrem 1317'de (18 Mayıs 1899) vefat etti.

Eserleri. Âlûsî, eserlerinin çoğunda, müslümanların içtimaî problemlerinin

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

çözümü için Kitap ve Sünnet'e bağlı kalmak kaydıyla, aklın rehberliğini benimsemeyi hedef almıştır. Eserlerinin başlıcaları şunlardır: **1.** *Cilâ'ü'l-ʿayneyn fî muḥâkemeti'l-Aḥmedeyn.* İbn Teymiyye'yi tenkit eden İbn Hacer el-Heytemî'ye reddiye olarak kaleme alınan, Kitap ve Sünnet'e bağlı kalmanın gerekliliğini vurgulayan bu eser birkaç defa basılmıştır (Kahire 1278, 1961). *Cilâ'ü'l-ʿayneyn* Safiyyüddin el-Hanefî el-Buhârî'nin *el-Ḳavlü'l-celî fî tercemeti Şeyḫi'l-İslâm İbn Teymiyye el-Ḥanbelî*'si ve Muhammed Sıddık Han'ın *el-İntiḳādü'r-raciḥ fî şerḥi'l-iʿtiḳādi'ṣ-ṣaḥîḥ*'i ile birlikte de yayımlanmıştır (Kahire 1292). **2.** *el-Ecvibetü'l-ʿaḳliyye li-eşrefiyyeti'ş-şerîʿati'l-Muḥammediyye.* İslâm dininin üstünlüğünü aklî delillerle ispatlamaya çalışan bir eserdir (Bombay 1314). **3.** ***el-Cevâbü'l-fesîḥ*** *fî reddi ʿAbdi'l-Mesîḥ.* Hıristiyan Abdülmesîh b. İshak el-Kindî'nin (h. IV. yüzyıl), Abbâsî emîrlerinden Abdullah b. İsmâil el-Hâşimî'yi hıristiyan olmaya davet eden ve Hıristiyanlığın İslâmiyet'ten üstün olduğunu iddia eden mektubuna reddiye olarak yazılmıştır (Lahor 1306). **4.** *Selisü'l-ġāniyât fî zevâti't-tarafeyn mine'l-kelimât.* Sağdan sola ve soldan sağa aynı şekilde okunan ("ḳaleḳa" قلق gibi) kelimeleri içine alan bir lugattır (Beyrut 1319). **5.** *Ġāliyetü'l-mevâʿiẓ ve miṣbâḥu'l-müttaʿiẓ.* Müellifin yazımını 1300'de (1883) tamamladığı, vaaz verme ve dinlemenin âdâbını anlatan, Bağdat ve çevresinde büyük ilgi uyandıran bu eser iki cilt halinde yayımlanmıştır (Kahire, I. 1301, II. 1329). **6.** *Ḥadîḳatü'l-vürûd fî aḫbâri Ebi'ş-Şenâ Şihâbiddîn Maḥmûd.* İki cilt halindeki bu eser, Âlûsî'nin babası Şehâbeddin Mahmûd'un hayatını konu edinmektedir. İlk cildi Abdülfettâh eş-Şevvâf tarafından kaleme alınan eseri Nu'mân b. Mahmûd el-Âlûsî tamamlamıştır (eserin çeşitli yazmaları için bk. İmâd Abdüsselâm Raûf, s. 248). Ayrıca *el-Âyâtü'l-beyyinât fî ʿademi semâʿi'l-emvât ʿinde'l-Ḥanefiyye ve's-sâdât* adlı bir eseri daha vardır (bk. *Îżâḥu'l-meknûn*, I, 6).

BİBLİYOGRAFYA :

Nu'mân el-Âlûsî, *Cilâ'ü'l-ʿayneyn*, Kahire 1278; Serkîs, *Muʿcem*, I, 8; Brockelmann, *GAL Suppl.*, II, 789; *Îżâḥu'l-meknûn*, I, 6, 29, 89, 363, 372, 391; II, 53, 135; Kehhâle, *Muʿcemü'l-mü'ellifîn*, XIII, 107; Yûnus İbrâhim es-Sâmerrâî, *Târîḫu ʿulemâ'i Baġdâd*, Bağdad 1402/1982, s. 695-696; İmâd Abdüsselâm Raûf, *et-Târîḫ ve'l-mü'erriḫûne'l-ʿIrâḳıyyûn*, Bağdad 1983, s. 245-246, 248; Abbas el-Azzâvî, "Âlûsî", *İTA*, I, 337; H. Pérès, "Nuʿmân Ḥayrüddîn Ebü'l-Berekât", *UDMİ*, I, 225.



YUSUF ŞEVKİ YAVUZ

ÂLÛSÎ, Şehâbeddin Mahmûd

(شهاب الدين محمود الآلوسي)

Ebü's-Senâ Şihâbüddîn
Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd
el-Hüseynî el-Âlûsî
(ö. 1270/1854)

Âlûsî ailesinden müfessir, fakih, edip ve şair.

1217'de (1802) Bağdat'ta doğdu. Nesebi baba tarafından Hz. Hüseyin'e, ana tarafından Hz. Hasan'a ulaşmaktadır. Hülâgû'nun Bağdat'ı istilâsı üzerine oradan göç edip Fırat nehri üzerindeki Âlûs adasına yerleşmiş olduğu için Âlûsî nisbesiyle anılan ve birçok âlim ve edip yetiştiren bir aileye mensuptur. Tahsil hayatına reîsülmüderrisîn olan babasının yanında başlayarak ondan Arap dili, Hanefî ve Şâfiî fıkhı ile hadis okudu. Ayrıca devrin meşhur âlimlerinden de ders aldı. Ali es-Süveydî, Alâeddin Ali el-Mevsılî ve Hâlidiyye tarikatının kurucusu Mevlânâ Hâlid en-Nakşibendî onun hocaları arasında yer alır. On üç yaşında kitap yazmaya ve ders okutmaya başladı. Aralarında Abdülfettâh eş-Şevvâf ve Ahmed b. Mahmûd Sâlih (Kaymakçı) gibi âlimlerin de bulunduğu pek çok öğrenci yetiştirdi. Birçok medresede ders verdikten sonra Saltanat-ı Dâr-ı Âliyye müderrisi unvanını aldı. Diğer taraftan Bağdat'ın en büyük âlimi olmasından dolayı, vakfiyesinde bu hususun şart olarak zikredildiği Mercâniye Medresesi vakıflarına mütevelli tayin edildi. Otuz yaşında Bağdat'ın Hanefî müftüsü oldu. Yaklaşık on beş yıl kadar kaldığı bu vazifeden hakkındaki dedikodular yüzünden azledildi (1847). Bunun üzerine Âlûsî, daha önce başlayıp yedi cildini yazdığı meşhur tefsiri *Rûḥu'l-meʿânî*'yi tamamlamak için köşesine çekildi. 1851 yılına

Şehâbeddin Mahmûd el-Âlûsî'nin *Rûḥu'l-meʿânî* adlı tefsirinin ilk iki sayfası (Râgıb Paşa Ktp., nr 185, vr. 1b-2a)





Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

kadar iki cilt daha ilâve ederek tamamladığı eserini padişah Abdülmecid'e takdim etmek ve bu vesile ile iftiraya uğradığı için müftülükten azledildiğini anlatarak hakkını aramak üzere aynı yıl İstanbul'a gitti. Orada Şeyhülislâm Ârif Hikmet Bey ve bazı meşhur âlimlerle görüştü, onlarla ilmî sohbetlerde bulundu. Getirdiği resmî yazıları takdim etmek için Sadrazam Reşid Paşa'nın huzuruna çıktı ve sadâret müsteşarı Fuad Paşa'yı da tanıma fırsatı buldu. Yirmi bir ay kadar kaldığı İstanbul'da hüsnükabul gördü, âlimlerin ve devlet adamlarının takdir ve teveccühlerini kazandı. Ancak arzu ettiği sonucu alamadan Bağdat'a döndü. İstanbul'a gidişini, oradaki temaslarını ve Bağdat'a dönüşünü edebî bir üslûpla anlatan üç ayrı eser yazdı.

İstanbul'dan Bağdat'a dönerken yolda sıtmaya yakalanan ve ömrünün son dönemini bu hastalıkla mücadele ederek geçiren Âlûsî Bağdat'ta öldü ve Ma'rûf-i Kerhî Kabristanı'na defnedildi.

Âlûsî keskin zekâsı, kuvvetli hâfızası, sağlam mantığı ve muhakemesi sayesinde devrinin en büyük âlimlerinden biri oldu. Hâfızasının kendisini hiç yanıltmadığını ve en zor meseleleri dahi halledebilecek fikrî güce sahip olduğunu bizzat kendisi ifade etmektedir. Vakarı ve hayır severliği ile de temayüz etti. Öğrencilerini çok sever ve onların çeşitli ihtiyaçları ile yakından ilgilenirdi. Gündüzleri ders okuttuğu ve fetva işleriyle meşgul olduğu için eserlerini ancak geceleri yazardı. Süratle yazdığı müsveddeler ertesi gün kâtipleri tarafından saatlerce temize çekilirdi. Mükemmel bir üslûp ve ifadeye sahip olan yazıları birer fesahat ve belâgat örneğidir. İlmî ve edebî alanlarda pek çok eser verdi. Öte yandan hikmet ve tasavvufa dair yazdığı güzel şiirleriyle bu alanda da üstat olduğunu gösterdi. Bağdat'ta duraklamış bulunan ilmî hayat ve fikrî hareket, onun sayesinde yeniden canlandı.

Ebü's-Senâ el-Âlûsî, amelde Şâfiî mezhebine bağlı olmakla beraber bazı meselelerde Hanefî mezhebine uymuş ve ona göre fetva vermiştir. İbn Teymiyye, İbn Kudâme, İbn Kayyim el-Cevziyye gibi meşhur âlimleri takdir ve müdafaa etmesi yanında onların kendi kanaatine ve müctehidlerin **icmâ***ına aykırı bulduğu fikirlerini tenkit etmekten çekinmezdi. Hatta kaynaklarda ömrünün son yıllarına doğru ictihada temayül ettiği de zikredilmektedir. Bu sebeple, ilgisi bulunmadığı halde bazı kimseler tarafından kendisine yapılan Vehhâbîlik isnadı doğru değildir. İtikadda selefî olduğunu söyler ve çocuklarına, en doğru yol kabul ettiği selef akîdesini tavsiye ederdi. Bununla beraber Eş'arî ve Mâtürîdî mezheplerini müdafaa etmekten de geri durmamıştır. O, gerek Şiîler'in sorularına verdiği cevapları ihtiva eden *el-Ecvibetü'l-ʿIrâḳıyye* adlı eserinde, gerekse *Rûḥu'l-meʿânî* adlı tefsirinde kelâmî meseleleri dirayetle ele alışından anlaşıldığı üzere kelâm ilmi ile de meşgul olmuştur.

Âlûsî'nin Necmeddin Muhammed Hâmid, Bahâeddin Abdullah, Sa'deddin Abdülbâkī, Ebü'l-Berekât Hayreddin Nu'mân ve Ahmed Şâkir adlarında beş oğlu vardır. Bunlardan ilk dördü eser sahibi birer âlimdir.

Eserleri. Âlûsî yirminin üzerinde eser kaleme almış olup bunları ilmî ve edebî olmak üzere iki başlık altında toplamak mümkündür (bk. Muhsin Abdülhamîd, s. 85 vd.).

A) İlmî Eserleri. **1.** ***Rûḥu'l-meʿânî**** *fî tefsîri'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm ve's-sebʿi'l-meṡânî.* Âlûsî'nin en değerli eseri sayılan meşhur tefsiridir. Otuz dört yaşında iken yazmaya başladığı bu eseri on altı yılda tamamlamıştır. İlk defa dokuz cilt halinde Bulak'ta (1301), daha sonra on iki cilt halinde Kahire'de (1346/1927) ve on beş cilt (otuz cüz) olarak Beyrut'ta (ts.) basılmıştır. **2.** *Ḥavâşî Şerḥi'l-Ḳaṭr.* İbn Hişâm'ın nahve dair *Ḳaṭrü'n-nedâ* adlı eserinin şerhi üzerine ilk gençlik yıllarında yazmaya başladığı hâşiye olup oğlu Nu'mân Hayreddin'in tamamladığı kısımla birlikte Kudüs'te basılmıştır (1320). **3.** *Ġāyetü'l-iḫlâṣ bi-tehẕîbi naẓmi Dürreti'l-ġavvâṣ* (*Keşfü't-ṭurre ʿani'l-ġurre*). Harîrî'nin *Dürretü'l-ġavvâṣ* adlı eserinin şerhidir. Âlûsî bu eseri ile Arap dili ve edebiyatı alanında da üstat olduğunu ispat etmiştir (Dımaşk 1301). **4.** *eṭ-Ṭırâzü'l-müẕehheb fî Ḳaṣîdeti'l-Bâzi'l-eşheb.* Abdülbâkī el-Ömerî'nin Abdülkādir-i Geylânî için yazdığı kasidenin şerhidir (Mısır 1313). **5.** *el-Ecvibetü'l-ʿIrâḳıyye ʿale'l-(li'l-)esʾileti'l-Îrâniyye.* Kelâm, felsefe, fıkıh gibi çeşitli konularda İranlılar tarafından sorulan otuz sorunun cevabını ihtiva eder. **Vahdet-i vücûd***, ilk sorunun cevabı olarak bütün tafsilâtıyla anlatılmıştır. Âlûsî'nin tefsirinden sonra ikinci önemli eseri kabul edilir (Bağdat 1301; Kahire 1314, Ali Dede el-Mevlevî'nin *Ḥavâtimü'l-ḥikme* adlı eserinin kenarında; İstanbul 1317). **6.** *el-Ecvibetü'l-ʿIrâḳıyye ʿale'l-esʾileti'l-Lâhûriyye.* Lahorlular'ın ricası üzerine yazılmış olup ashâb-ı kirâm hakkındadır. Âlûsî bu eseri ile II. Mahmud'un takdirlerine mazhar olmuştur (Bağdat 1301; Kahire 1307). **7.** *el-Feyżü'l-vârid ʿalâ ravżi Merṡiyyeti Mevlânâ Ḫâlid.* Nakşibendî şeyhi Mevlânâ Hâlid'in ölümü üzerine Muhammed el-Cevâd tarafından kaleme alınan kasidenin şerhidir (Kahire 1278, 1287). **8.** *Şerḥu'l-Ḳaṣîdeti'l-Ḳādiriyye* (Kahire 1313).

B) Edebî Eserleri. **1.** *İnbâʾü'l-ebnâʾ bi-aṭyâbi'l-enbâʾ.* Edebî üslûpla kaleme alınmış bir vasiyetnamedir. Çocuklarına yapmış olduğu nasihatları ve tavsiyeleri ihtiva eder. Eserin bir nüshası, hemen aşağıda zikredilen üç eseriyle birlikte Ali Emîrî Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (nr. 2564). **2.** *Neşvetü'ş-şemûl fi's-seferi ilâ İslâmbûl.* Âlûsî'nin İstanbul seyahatine dair bir eseridir. Burada seyahatinin sebebini, giderken uğradığı yerleri, görüştüğü kişileri ve intibalarını anlatmaktadır (Bağdat 1291, 1293). **3.** *Neşvetü'l-müdâm fi'l-ʿavd ilâ medîneti's-selâm.* İstanbul'dan Bağdat'a dönüşünü, bu sırada uğradığı yerleri, âlim ve ediplerle olan sohbetlerini ve çeşitli intibalarını edebî üslûp içinde dile getirmektedir (Bağdat 1293). **4.** *Ġarâʾibü'l-iġtirâb ve nüzhetü'l-elbâb fi'ẕ-ẕehâb ve'l-iḳāme ve'l-iyâb.* Bu eser de Âlûsî'nin İstanbul seyahatine, Şeyhülislâm Ârif Hikmet Bey ve diğer âlimlerle yaptığı ilmî sohbetlere ve meşhurlardan bazılarının hal tercümelerine dairdir (Bağdat 1327). **5.** *el-Maḳāmâtü'l-ḫayâliyye.* Gençliğinde kaleme aldığı manzum bir hikâyedir (Kerbelâ 1273). **6.** *Ḳaṣîdetü'r-Rifâʿiyye.* Torunu Mahmûd Şükrî el-Âlûsî tarafından *el-Esrârü'l-ilâhiyye şerḥu'l-Ḳaṣîdeti'r-Rifâʿiyye* adıyla şerhedilmiştir (Kahire 1305).

BİBLİYOGRAFYA :

C. Zeydan, *Meşâhîrü'ş-şarḳ,* Kahire 1902, I, 161-164; Serkîs, *Muʿcem,*I, 3-5; *Hediyyetü'l-ʿârifîn,* II, 418-419; Brockelmann, *GAL Suppl.,* II, 785-787; Ziriklî, *el-Aʿlâm,* VIII, 53; Kehhâle, *Muʿcemü'l-müʾellifîn,* XII, 175; Abbas el-Azzâvî, *Ẕikrâ Ebi'ṡ-ṡenâʾ el-Âlûsî,* Bağdad 1958; a.mlf., "Âlusî", *İTA,* I, 334-337; Nu'mân el-Âlûsî, *Cilâʾü'l-ʿayneyn,* Kahire 1961, s. 43-45; M. Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn,* Kahire 1381/1961-62, I, 352-362; Muhsin Abdülhamîd, *el-Âlûsî: müfessiren,* Bağdad 1388/1968; Enver el-Cündî, *Terâcimü'l-aʿlâmi'l-muʿâṣırîn fi'l-ʿâlemi'l-İslâmî,* Kahire 1970, s. 475-485; Ö. Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi,* İstanbul 1973-74, II, 743-751; M. Şerefeddin Yaltkaya, "Âlûsî", *İA,* I, 391-392; H. Péres, "al-Ālūsī", *EI*² (İng.), I, 425; a.mlf., "el-Âlûsî", *UDMİ,* I, 224-226.

 Muhammed Eroğlu

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

ALVARLI MUHAMMED LUTFÎ EFENDİ

(1868-1956)

Mutasavvıf-şair, Nakşibendî şeyhi.

Erzurum'un Hasankale (Pasinler) ilçesinin Kındığı köyünde doğdu. Babası Hoca Hüseyin Efendi'den tahsil gördü. Babasından icâzet aldıktan sonra Erzurum'da tanınmış bazı âlimlerin derslerini takip etti. 1891 yılında Hasankale'nin Sivaslı Camii'ne imam tayin edildi. Aynı yıl babasıyla birlikte Bitlis'e giderek Nakşibendî şeyhi Muhammed Pîr-i Küfrevî'ye intisap etti. Riyâzetini tamamladıktan sonra Pîr-i Küfrevî'nin halifesi olarak Hasankale'ye döndü. Bir süre buradaki görevine devam etti, daha sonra Erzurum'un Dinarkum köyüne giderek imamlık yaptı. 12 Şubat 1916'da Ruslar'ın Erzurum çevresini işgale başlaması üzerine babasıyla birlikte Erzurum'a geldi.

Rus istilâsı süresince Tercan'ın Yavi köyünde imamlık yaptı. Ruslar'ın çekilmeye başlamaları ve Ermeniler'in katliama girişmeleri üzerine Yavi ve komşu köylerden topladığı altmış kişilik bir müfrezeyle Ermeniler'e karşı koydu. Oyuklu köyü yakınlarında Ruslar'a ait büyük bir silâh deposunu ele geçirdi. Daha sonra Haydari Boğazı'ndaki Zergide köyünde Türk ordusuna katıldı ve ordu ile birlikte Erzurum'a girdi (12 Mart 1918). Aynı gün babası şehid düştü.

Erzurum'un kurtuluşundan sonra tekrar Hasankale'ye döndü. Kendisine teklif edilen Hasankale müftülüğü görevini kabul etmeyerek Hasankale'ye bağlı Alvar köyü halkının isteği üzerine oraya yerleşti. Halk arasında "Alvar imamı" ve "Efe hazretleri" unvanıyla tanındı. Bir Nakşibendî-Hâlidî şeyhi olarak 1939'a kadar bu köyde, bu tarihten sonra da Erzurum'da bölge halkını irşad ile meşgul oldu. 12 Mart 1956'da vefat etti. Cenazesi Alvar köyüne götürülerek oraya defnedildi.


Alvarlı Muhammed Lutfi Efendi

Arapça, Farsça ve Türkçe şiirler yazan Alvarlı Muhammed Lutfi Efendi'nin şiirleri ölümünden sonra oğlu Seyfeddin Mazlumoğlu tarafından derlenerek *Hulâsatü'l-hakāyık* adıyla yayımlanmıştır (İstanbul 1974). Bu divanda çeşitli nazım şekilleriyle söylenen 700'ü aşkın şiir mevcuttur. Hece vezni ve oldukça sade bir Türkçe'nin kullanıldığı bu şiirlerden bazıları da bestelenmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Muhammed Lutfi, *Hulâsatü'l-hakāyık*, İstanbul 1974, s. 508-512; Talip Aktepe, *Alvar İmamı Muhammed Lutfi Efendi'nin Şiirleri* (1969), Atatürk Ünv. Merkez Ktp., Dokümantasyon kısmı, nr. T 811, 316, A 47 (ayrıca Muhammed Lutfi Efendi'nin torunu Sadi Mazlumoğlu'nun verdiği bilgilerden de faydalanılmıştır).


SELAHATTİN KIYICI

ÂM

(العام)

"Bir kullanımda sözlük anlamına uygun olarak bütün fertleri istisnasız bir şekilde kapsayan lafız" mânasına usûl-i fıkıh terimi.

Usulcüler İslâm hukukunun iki asıl kaynağı olan Kur'an ve Sünnet'in lafızlarını dil kuralları yönünden etraflıca incelemiş ve metodolojik tasniflere tâbi tutmuşlardır. Bu tasniflerden biri de sözün vaz' (morfolojik yapı, sözlük anlamı ve kullanımı) yönünden kapsamı dikkate alınarak yapılanıdır. Buna göre Kur'an ve Sünnet'in lafızları **âm**, **hâs**, **müşterek** ve **müevvel** olmak üzere dörde ayrılır. Ancak Sadrüşşerîa ve onu takip eden Hanefî âlimler, ictihadın bir sonucu olması sebebiyle müevveli bu tasnifin dışında tutmuşlardır.

Âm lafız, lugat olarak kapsamına giren bütün fertleri herhangi bir ayırım ve özel anlatım olmaksızın içine alır. Bir lafzın âm oluşunu o dilin kaideleri belirlediği için Kur'an ve Sünnet'in lafızlarının umumilik ifade etmesi de Arapça'nın morfolojik ve gramatik yapısı ile yakından ilgilidir. Buna göre, başında küll (her) ve cemî (bütün) kelimeleri veya cins ifade eden lâm-ı ta'rif bulunan lafızlar, cins isimleri, izâfetle mârife olan tekiller, sorular, ism-i mevsuller, şart isimleri, olumsuz cümledeki belirsiz (nekre) kelimeler ve benzerleri Arap dilinde umumilik ifade ederler. Meselâ "Allah alışverişi helâl, ribâyı haram kıldı" (el-Bakara 2/275) âyetindeki "alışveriş" (el-bey') kelimesi bütün alışveriş çeşitlerini içine alır.

Âm lafzın kullanılış itibariyle içine aldığı fertlerden bir kısmının dışarıda tutulmasına, yani şümulünün daraltılmasına tahsis denir. Kur'an ve Sünnet'teki bazı hükümlerin, bilhassa Allah'ın zât ve sıfatları ve iman esasları ile ilgili lafızların umum ifade ettiği açıktır. Ancak bazı lafızlar âm olsa da kendileriyle özel bir grup kastedilir. Meselâ haccın insanlara farz olduğunu bildiren âyetteki (Âl-i İmrân 3/97) "insanlar" lafzı ile sadece bununla mükellef olan kimselerin kastedildiği hususunda ihtilâf yoktur. Asıl tartışma konusu, kendisi ile umum mu husus mu kastedildiğine dair bir delil bulunmayan mutlak âm lafızların delâlet alanının ne olduğu meselesidir.

Tahsis edildiğine dair bir delil olmadıkça âm lafzın bütün fertlerine delâlet etmesi esas olmakla birlikte bu delâletin kuvvet derecesi ihtilâf konusu olmuştur. Mütekellimûn usulcülerin çoğunluğuna göre âm lafzın delâleti esas olarak zannîdir. Çünkü pek azı hariç tutulursa Kur'an ve Sünnet'in âm lafızları ekseriya tahsis edilmiştir. Bu bakımdan tahsis kuvvetli bir ihtimaldir. Hanefîler ile diğer bazı mütekellimûn usulcülere göre ise tahsis edilmediği müddetçe âm lafzın delâleti katidir. Tahsis edilme ihtimali delile dayanmadığından böyle bir ihtimalle âm lafzı gerçek mânasından uzaklaştırmak doğru değildir. Bunun için de âmmın delâleti başlangıçta katidir. Ancak tahsisten sonra geri kalan fertlerine delâleti zannî olur.

Bu ihtilâfın tabii neticesi olarak mütekellimûnden olan usulcülerin çoğunluğuna göre Kur'an'ın âm ifadeleri haber-i vâhid ve kıyas gibi zannî delillerle baştan tahsis edilebilir. Nitekim Kur'an'ın umum ifade eden birçok âyeti âhâd haberle ve kıyasla tahsis edilmiştir. Bu arada Mâlikîler, Kur'an'ın âm lafızlarını tahsis için, âhâd haberi kıyas veya Medine halkının amelinin (**amel-i ehl-i Medîne***) desteklemesi şartını ileri sürerler. Hanefîler'e göre ise âm lafzın delâleti kati olduğu için başlangıçta âhâd haber ve kıyasla tahsis edilmez. Ancak denk bir delille yani kati bir delille tahsis edilebilir. Fakat âm lafız bir defa tahsis edilince artık geri kalan fertlerine delâleti zannî olacağından, daha sonra âhâd haber

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

ve kıyasla da tahsis edilebilir. Çoğunluğun delil olarak aldığı örneklerde ise Kur'an'ın âm lafzı ya önce başka kati bir delille tahsis edildikten sonra âhâd haberle tekrar tahsis edilmiş veya bu hadisler mütevâtir yahut meşhur hadis olduğu için tahsis mümkün olmuştur.

Lafzın umumi oluşunu sebebin hususi olması engellemez. Bu bakımdan münferit olaylar için nâzil veya vârit olmuş âm lafızlar da umum ifade ederler.

İslâm hukukunun fer'î meselelerinde görülen ihtilâfların birçoğu, âm üzerindeki metodolojik farklılıklardan kaynaklanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Serahsî, *el-Uṣûl*, I, 124, 125; Cüveynî, *el-Burhân* (nşr. Abdülazîm ed-Dîb), Katar 1399, I, 318 vd.; Gazzâlî, *el-Müstaṣfâ*, II, 32 vd.; Âmidî, *el-İḥkâm*, Kahire 1387/1968, II, 181 vd.; İbnü'l-Hâcib, *Muḫtaṣarü'l-müntehâ*, Bulak 1316-17, II, 99; Zencânî, *Taḫrîcü'l-fürûʿ ʿale'l-uṣûl* (nşr. Muhammed Edîb Sâlih), Beyrut 1402/1982, s. 326 vd.; Habbâzî, *el-Muġnî*, s. 99; Nesefî, *Keşfü'l-esrâr ʿale'l-Menâr*, Beyrut 1406/1986, I, 22; Sübkî, *el-İbhâc fî şerḥi'l-Minhâc* (nşr. Şa'ban Muhammed İsmâil), Kahire 1401-1402/1981-82, I, 80 vd.; Sadrüşşerîa, *et-Tavżîḥ* (*et-Telvîḥ* içinde), Kahire 1377/1957 → Beyrut, ts. (Dârü'l-Kütübi'l-ilmiyye), I, 32 vd.; Emîr Bâdişâh, *Teysîrü't-Taḥrîr*, Kahire 1350-51/1932, I, 185 vd.; Muhammed b. Nizâmeddin el-Ensârî, *Fevâtiḥu'r-raḥamût* (*el-Müstaṣfâ* içinde), I, 255 vd.


ALİ BARDAKOĞLU

AMÂ
(العمى)

Mutasavvıfların vâhidiyyet veya ahadiyyet hazretlerini (mertebe) ifade etmek için kullandıkları bir tasavvuf terimi.

"Körlük ve yüksek bulut" mânasına gelen **amâ**, bir tasavvuf terimi haline gelmeden önce, kâinatın yaratılışını izah eden bazı hadislerde kullanılmıştır. Rivayete göre Ebû Rezîn, "Allah âlemi yaratmadan evvel neredeydi?" diye sorduğunda Hz. Peygamber, "Altında üstünde hava bulunmayan bir amâda idi" cevabını vermiştir (bk. Tirmizî, "Tefsîr", 12; *Müsned*, IV, 11). Hadisin râvisi Yezîd b. Hârûn, "Bu ifadeyle, O vardı, O'nunla birlikte hiçbir şey yoktu, mânası kastedilmiştir" demektedir. Diğer bir hadis meâli de şöyledir: "Allah halkı zulmette yaratmıştır" (Tirmizî, "Îmân", 18; *Müsned*, II, 176). İbnü'l-Arabî bu hadiste geçen **zulmet** kelimesinin **amâ** kelimesiyle aynı anlama geldiğini söyler. Kur'ân-ı Kerîm'de de (bk. ez-Zümer 39/6) insanların annelerinin karınlarında birbirini takip eden üç "karanlık merhalede" yaratıldığından bahsedilmiştir. İbnü'l-Arabî'ye göre bütün bunlar yaratılışın yokluktan meydana geldiğini, Allah'ın zâtî sıfatının nur, mâsivânın aslî sıfatının ise "karanlık" ve "körlük" olduğunu, ilâhî ışığın karanlığı aydınlatması sonucunda varlığın vücut bulduğunu belirtmektedir.

İlk sûfîler tarafından kullanılmayan amâ kelimesi bilhassa İbnü'l-Arabî'de bir tasavvuf ve felsefe terimi haline gelmiştir. Ona göre Allah'ın vâhidiyyeti (birlik) ile ahadiyyeti (teklik) birbirinden farklıdır. Hakkında hiçbir bilgimiz bulunmayan Allah'ın zâtına ve künhüne **ahadiyyet***, isim ve sıfat tecellîlerine **vâhidiyyet*** denir. İbnü'l-Arabî *Fuṣûṣü'l-ḥikem*'de Hûd ismindeki ahadiyyeti izah ederken zât-ı bârînin mutlak surette "gayb" oluşuna **amâ** ismini verir ve Allah'ın mutlak gayb olduğunu belirtir. Buna göre zât-ı ilâhînin bilinmez, tanınmaz hüviyetine amâ denilir. **Feyz-i akdes** de aynı mânaya gelir. Amâda mâsivâ yoktur. Zâtı ululuk perdesiyle örttüğü için amâya "celâl hicâbı" denilmiştir. Diğer taraftan İbnü'l-Arabî ilk **mazhar***a ve Hak ile halk arasındaki **berzah***a yani vâhidiyyet mertebesine de amâ adını vermekte ve bu berzahta **mümkin***lerin sıfat ve isimlerle vasıflandıklarını söylemektedir. Bulut, sema ile arz arasında bir perde olup ikisini birbirinden ayırır. Amâ ise "esmâ-i ahadiyyet seması" ile "çokluk ve yaratılmışlık arzı" arasında bir perdedir. Fakat umumiyetle vâhidiyyet hazretine değil ahadiyyet hazretine, yani zâtın belirsiz, mutlak gayb mertebesine amâ denilmiştir. Öte yandan amâ terimi eski İran dinlerindeki "nur-zulmet" düalizmini de hatırlatmaktadır. Yaratmanın karanlıkta beliren bir ışık şeklinde başlaması, eşyanın bu ışıktan aldığı pay nisbetinde gerçek ve saf mânada varlık kazandığı inancı, "Allah'ın, semavatın ve arzın nuru" olduğundan bahseden âyetle de (bk. en-Nûr 24/35) izah edilmiştir.

Abdülkerîm el-Cîlî'ye göre amâ, "hakîkatü'l-hakāik" ve "zât-ı mahz" mertebesidir; onda Hak-halk ikiliği ve ayırımı yoktur. Ahadiyyette olduğu gibi amâda da isim ve sıfatların zuhûru bahis konusu değildir. Fakat yine de amâ ahadiyyete mukabildir. Zâtın zâta olan müteâl tecellisine ahadiyyet, zâtın mutlak bâtın oluşuna amâ denilir. İlkinde zâtî-ahadî zuhûr (açıklık), ikincisinde zâtî-amâî butûn (gizlilik) bahis konusudur. Biri saf **tecellî***, diğeri sırf **istitâr***dır. İşte bu sebeple ahadiyyetle amâ birbirinin karşıtıdır. Çünkü biri zâtın kendisine olan müteâl tecellisini, diğeri zâtın mutlak gayb oluşunu ifade etmektedir. Aslında zât-ı bârî kendine âşikâr veya gizli (zâhir-bâtın, mütecellî-müstetir) olmaktan münezzehtir. Bu ifadeler sadece bir mânayı zihne yaklaştırmak ve kavranmasını sağlamak için kullanılmaktadır. Zât-ı bârî mutlak ve müteâl gibi kayıtlardan bile münezzeh olarak hiçbir kayıt ve şarta bağlı olmaksızın vardır ve ezelden ebede daima tecelli etmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Müsned, II, 176; IV, 11; Tirmizî, "Îmân", 18, "Tefsîr", 12; Necmeddîn-i Dâye, *Mirṣâdü'l-ʿibâd*, Tahran 1353 hş., s. 25; İbnü'l-Arabî, *Fuṣûṣ* (Afîfî), s. 111; a.mlf., *el-Fütûḥât*, II, 150, 167, 350; Kâşânî, *Iṣṭılâḥâtü'ṣ-ṣûfiyye*, Kahire 1981, s. 131; Abdülkerîm el-Cîlî, *el-İnsânü'l-kâmil*, İstanbul 1300, I, 42; Tehânevî, *Keşşâf*, II, 1081.


SÜLEYMAN ULUDAĞ

A'MÂ
(الأعمى)

Gözleri görmeyen, kör; mecazen gerçeği anlamayan, hidayete ermemiş kişi.

Sözlükte, "iki gözü kör olmak suretiyle görme kabiliyetini bütünüyle yitirmiş bulunan kişi" mânasına gelen ve "basiretsiz, düşüncesiz, câhil" gibi mecazi anlamları da olan (bk. *Lisânü'l-ʿArab*, "aʿmâ" md.) a'mâ kelimesi Kur'an'da çoğu mânevî, bir kısmı da maddî körlük anlamında olmak üzere on üç defa tekil, yine bu son anlamda on defa da çoğul şeklinde (umy, amîn, amûn = عمي ، عمين ، عمون) (bk. en-Neml 27/66; el-A'râf 7/64; ez-Zuhruf 43/40) geçer. Bundan başka, hepsi de "mânevî körlük, kalp gözünün körlüğü, basiretsizlik, hakikat karşısında ilgisizlik ve inatçılık, sapıklık, Allah'ın hidayet ve rahmetinden mahrumiyet" gibi mânalarda olmak üzere iki defa masdar (el-amâ = العمى) şeklinde (bk. Fussılet 41/17, 44), sekiz defa da çekimli fiil kalıplarında (bk. el-En'âm 6/104; el-Mâide 5/71; el-Hac 22/46) kullanılmıştır. A'mâ, hadislerde daha çok körler hakkındaki hükümlerle ilgili olarak söz konusu edilir ve "habîbeteyn", "kerîmeteyn" (iki sevgili, iki değerli şey) diye anılan gözlerin kör olması halinde sabredenlere verilecek mükâfat anlatılır; körlere karşı kötü davrananlar da kınanır (bk. *Müsned*, I, 217, 309; III, 144; V, 258).

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

Kur'an'da körlerin -ve genel olarak sakatların- hukukuna dikkatleri çekmek ve bunlara gösterilmesi gereken ilgiyi belirtmek üzere Abdullah b. Ümmü Mektûm'dan adı verilmeksizin "a'mâ" diye bahsedilir. Ancak Kur'ân-ı Kerîm'de bu kelime daha çok "basiret körlüğü, düşünce kıtlığı" anlamıyla kullanılarak bu tür körlüğün fertte ve cemiyette meydana getireceği tesirler anlatılır. İnsanın anlama gücüne hitap eden Kur'an, yaptığı çeşitli mukayeselerle onu bu önemli kabiliyetini kullanmaya teşvik eder ve ebedî kurtuluşunun bu özelliğinden iyi bir şekilde faydalanmasına bağlı olduğunu bildirir; sadece baştaki gözlerin değil, kalp gözünün de körelebileceğini ve bunun ötekinden daha tehlikeli olduğunu hatırlatır (bk. el-Hac 22/46). Kur'an'a göre asıl kör, görme duyusunu yitiren değil basiretini kaybeden ve gerçeği göremeyendir. Kalp gözünü açık tutan, aklını ve zihnini hakikat ve hidayeti bulma yolunda kullanan basiret sahipleriyle basiretsiz ve sapık kimseler arasındaki fark, görenle görmeyen, aydınlıkla karanlık, hayatla ölüm arasındaki fark kadar büyüktür (bk. Fâtır 35/19; el-En'âm 6/50; er-Ra'd 13/19).

Dünyada mânevî anlamda kör olan kimselerin âhirette de kör ve şaşkın olacaklarını bildiren (bk. el-İsrâ 17/72) Kur'ân-ı Kerîm, ferdin yanında toplumun da basiretsiz, şuursuz, bilgisiz ve yolunu şaşırmış hale gelebileceğine işaret ederek a'mâlığın ferdî ve içtimaî yönleri bulunan bir hastalık olduğunu belirtir (bk. el-A'râf 7/64).

BİBLİYOGRAFYA :

Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "a'mâ" md.; *Lisânü'l-ʿArab*, "a'mâ" md.; *Müsned*, I, 217, 309; III, 144; V, 258; İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-aʿyün*, s. 120-121; Fahreddin er-Râzî, *Tefsîr*, XVII, 209; Ömer Rıza Doğrul, "Âmâ", *İTA*, I, 350-353.

 AHMET SAİM KILAVUZ

☐ FIKIH. A'mâlar bazı dinî ve hukukî konularda sağlıklı kimselerden farklı hükümlere tâbidirler. Bunları şöylece özetlemek mümkündür:

Dinî Hükümler. Hasta, yatalak ve diğer sakat kimseler gibi gözleri görmeyenler de cihadla mükellef değildirler. Aynı şekilde cemaate devam etmek, cuma ve bayram namazlarını kılmak, hacca gitmek gibi konularda da, ister karşılıksız ister ücretle olsun kendilerini götürecek bir kimse bulunsa bile, Hanefî mezhebine göre yükümlü değildirler. Bununla birlikte cuma namazını kılmaları halinde öğle namazını eda etmiş sayılırlar. Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî mezhepleriyle Ebû Yûsuf ve Muhammed'e göre ise a'mâlar kendilerine yardımcı olacak birinin bulunması halinde söz konusu ibadetleri yapmakla mükelleftirler.

A'mânın ezan okuması câiz olup vaktin girdiğine dair kendisine yardımcı olunması halinde bu konuda kerahet de söz konusu değildir. Zira Hz. Peygamber'in müezzinlerinden İbn Ümmü Mektûm da a'mâ idi.

Hanefîler'e göre gözleri görmeyen kimsenin imamlık yapması tenzihen mekruhtur. Zira temizlik konusunda gereken titizliği göstermesi her zaman mümkün olmayabilir. Ancak imamlık yapacak kimseler arasında ondan daha ehil olan yoksa imamlık yapmasında herhangi bir mahzur söz konusu değildir. Şâfiî mezhebine göre ise imamlık konusunda gözleri görenle görmeyen arasında fark yoktur. Bazı âlimler, dış dünya ile ilgisinin daha az olacağı şeklindeki gerçeğe dayanarak a'mânın, bazıları da temizliğe daha çok dikkat edebileceği gerekçesiyle sağlıklı kimsenin imamlığını daha faziletli saymaktadırlar. Mâlikî ve Hanbelî mezheplerine göre de a'mânın imamlığı câiz olmakla birlikte temizlik için gerekli titizliği gösterebilmesi bakımından sağlam kimsenin imamlığı tercih edilir.

A'mânın hayvan kesmesi, hata yapma ihtimali sebebiyle mekruh sayılmakla birlikte usulüne uygun şekilde kestiği hayvanın etinin yenmesinde bir mahzur görülmemiştir.

Hukukî Hükümler. İslâm hukukçularına göre a'mâlar devlet başkanlığı ve hâkimlik yapamazlar.

Hanbelî ve Mâlikî mezheplerine göre, a'mâların duydukları sesin kime veya neye ait olduğunu teşhis ettikleri hususunda kesin kanaate sahip olmaları halinde akidlerde şahitlikleri geçerlidir. Hanefî mezhebinde, şahitlik konusunda hem tahammül hem de edâ ehliyeti için yani gerek hukukî işlem veya olayın meydana geldiği gerek bununla ilgili şahitlikte bulunulduğu sırada görmek şart olduğundan, a'mâların şahitliği hiçbir konuda geçerli değildir. Şâfiîler'e göre nesep sübûtu ve ölüm gibi duyma yoluyla şahitlikte bulunmanın câiz olduğu konularda geçerli olmakla birlikte fiilî ve sözlü tasarruflarda geçerli değildir. Aynı mahiyette Ebû Hanîfe'den gelen bir rivayet de vardır. Ebû Yûsuf'a göre ise duymaya dayanan konularda a'mâların şahitliği geçerli olduğu gibi akid veya olay sırasında sağlam olduğu halde daha sonra gözlerini kaybedenlerin şahitliği de muteberdir. Hanbelî ve Şâfiîler'e göre de olaydan daha sonra gözlerin kör olması şahitliğe engel teşkil etmez. Bir zina davasında şahitlik yapanlardan biri a'mâ ise suç sabit olmaz ve şahitlikte bulunanlara iftira (kazf) cezası uygulanır. A'mâların mahkemelerde vekâlette bulunabilecekleri ve tercümanlık yapabilecekleri konusunda âlimler arasında görüş birliği vardır. A'mâlar vasî ve nikâhta velî olabildikleri gibi güvenilir ve muktedir olmaları halinde vakfa mütevelli de tayin edilebilirler.

Ceza hukuku bakımından, göze yönelik haksız fiillerde kasıt unsuru bulunması ve kısas imkân ve şartlarının mevcut olması halinde, müslüman hukukçular genel olarak kısasın uygulanacağı görüşündedirler. Hata sonucu işlenen haksız fiillerde, kısas imkânının bulunmadığı veya mağdurun af yoluna gittiği durumlarda ise diyet ödenir. Tek göz için yarım, iki göz için tam diyet esas olmakla birlikte, suçlu veya mağdurun tek gözlü olması halinde bazı hukukçular tek göz için de tam diyet ödeneceği görüşündedirler. Gözün görme duyusunu tamamen yok etmeyen müessir fiillerde ise "hükûmet-i adl" denilen bir tazminata hükmedilir.

Hanefî, Mâlikî ve Hanbelî mezheplerine göre kadın, çocuk, yaşlı ve yatalak kimseler gibi a'mâlar da bilfiil savaşmadıkça harpte öldürülmezler. Bu durumda olan gayri müslimlerden cizye de alınmaz. Şâfiî mezhebinde ise bu hüküm yalnız kadın ve çocuklar için geçerlidir.

BİBLİYOGRAFYA :

Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, Kahire 1379/1959-60, I, 64, 75, 106, 116, 244; Kâsânî, *Bedâʾiʿ*, I, 150, 259, 275; II, 121; VI, 266; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, I, 324; II, 373, 386-387; İbn Kudâme, *el-Muġnî*, I, 414; II, 193-194; VI, 717-719; VIII, 4-6; Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir*, Kahire 1378/1959, s. 250-253; İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir* (nşr. Muhammed Mutî' el-Hâfız), Dımaşk 1403/1983, s. 373; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muḥtâr*, I, 392, 555; II, 154, 166, 459; IV, 33, 126, 199, 380, 600; V, 462, 476; VI, 323; Cezîrî, *el-Fıḳh ʿale'l-meẕâhibi'l-erbaʿa*, Kahire 1392, I, 378, 380-381, 430-431, 633-636, 717-719; Ö. Nasuhi [Bilmen], "Âmâ", *İTA*, I, 353-354.

 AHMET ÖZEL

ÂMÂ SÂDIK EFENDİ

(bk. MEHMED SÂDIK EFENDİ).

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

AM'AK-ı BUHÂRÎ

(عمعق بخاری)

Ebü'n-Necîb Şihâbüddîn
Emîrü'ş-şuarâ Am'ak-ı Buhârî
(ö. 543/1149)

Karahanlılar devrinde Mâverâünnehir'de yaşayan İranlı şair.

Buhara'da doğdu. Doğum tarihi bilinmemektedir. Ancak 1068-1080 yıllarında hüküm süren Karahanlılar'dan Şemsülmülk Nasr b. İbrâhim'i övdüğüne ve 100 yaşlarında öldüğü rivayet edildiğine göre 1045-1055 yılları arasında doğduğu kabul edilebilir. Arapça, Farsça ve Türkçe'den gelmediği anlaşılan Am'ak lakabının Arapça "saksağan" anlamına gelen **akak** kelimesinin bozuk bir şekli olduğunu ileri sürenler bulunduğu gibi bu kelimenin Soğdça asıllı olabileceğini söyleyenler de vardır. Am'ak doğduğu yerde çok iyi bir tahsil gördü. Özellikle felsefe, matematik, astronomi ve edebî ilimleri öğrenip şöhret kazandıktan sonra Semerkant'a gitti (1068). Burada İlek Hanlar'dan (Karahanlılar) Hızır Han'ın (1080-1081) sarayına intisap ederek büyük itibar gördü ve emîrü'ş-şuarâ unvanını aldı. Aynı sarayda bulunan ve seyyidü'ş-şuarâ unvanını taşıyan şair Reşîdî ile hiç geçinemedikleri rivayet edilir. Nitekim Reşîdî, hükümdara şiirlerinin "tuzsuz" (tatsız) olduğunu söyleyen Am'ak'ı, "Benim şiirlerim bal ve şeker gibidir, hiçbirine tuz gerekmez; ama seninkiler şalgam ve bakla gibidir, tuzsuz yenmezler" diyerek susturmuştu. Büyük Selçuklu Sultanı Sencer'in de ilgi ve teveccühünü kazanan Am'ak'ı Sultan Sencer, 1129'da ölen kızı Mah-Melek Hatun adına bir mersiye yazması için Mâverâünnehir'den çağırmış, o da bu davete uyarak istenilen mersiyeyi yazmıştır. Am'ak sonraları toplumdan uzaklaşıp yalnız yaşamaya başlamış ve hâmisi ile münasebetlerini Hamîdî veya Hamîd adlı oğlu aracılığı ile sağlamış olmalıdır. Bu arada Büyük Selçuklu Sultanı Alparslan'ı metheden bir kaside yazdığına göre muhtemelen adı geçen hükümdarla tanışmış ve iltifatına mazhar olmuştur. Nerede öldüğü belli değildir.

Am'ak'ın şiirlerinden günümüze ancak bazı parçalar gelebilmiştir. Nitekim 7000 beyit olduğu tahmin edilen divanından az sayıda kaside kalmıştır. Ayrıca tezkirelerde ve bazı şiir mecmualarında kendisine birkaç da rubai atfedilir. Tebriz'de basılan (1307 hş./1928) divanı, başkalarının şiirleri de ona mal edildiği için pek güvenilir değildir. Saîd-i Nefîsî topladığı 806 beyti *Dîvân-ı ʿAmʿaḳ-ı Buḫârî* adıyla yayımlamıştır (Tahran 1339 hş./1960). Bazılarına göre bunlardan sadece 614'ü ona aittir. Bu neşir ayrıca kasidelerde övülen kişiler ve diğer konularla ilgili açıklamaları da ihtiva eder. Am'ak'ın aruzun iki ayrı bahriyle okunabilen bir *Yûsuf u Züleyḫâ* mesnevisi nazmettiği söyleniyorsa da bu eserinden günümüze hiçbir şey kalmamıştır. Mevcut kasidelerinde övülen kişiler arasında Şemsülmülk Nasr b. Tamgaç Han, İbrâhim b. Nasr, Hızır Han b. İbrâhim, Ahmed Han b. Hızır Han, Mahmud Han b. Şemsülmülk Nasr, Rükneddin Ebü'l-Muzaffer Tamgaç Han Mes'ûd b. Hasan, Kadir Han Cebrâil b. Ömer b. Ahmed, Arslan Han Muhammed b. Süleyman, Ebü'l-Meâlî Hasan Tekin Kılıç Tamgaç b. Ali b. Dâvûd ve Sultan Sencer'in kız kardeşinin oğlu Rükneddin Mahmûd b. Muhammed b. Süleyman gibi hükümdar ve devlet adamlarının adları geçmektedir. Karahanlı hükümdarları nezdinde büyük bir itibarı olduğundan öteki saray şairlerinin ona saygı göstermeleri ve hizmet etmeleri mecburiyeti vardı.

Am'ak, edebî sanatlardan özellikle teşbih sanatındaki maharetiyle tanınmıştır. Nitekim Enverî onu "üstâd-ı sühan" olarak anar. Edebî sanatlara dair bazı eserlerde onun teşbihle ilgili beyitleri örnek (şahit) olarak kaydedilmiştir. Şiirinin diğer bir özelliği de kasidelerinde asıl konuya girmeden önce uzun ve özentili bir giriş yapmasıdır.

BİBLİYOGRAFYA :

Am'ak-ı Buhârî, *Dîvân* (nşr. Saîd Nefîsî), Tahran 1339 hş.; Nizâmî-i Arûzî, *Çehâr Makâle* (nşr. Muhammed Muîn), Tahran 1333 hş., s. 44, 73, 74, Reşîdüddin Vatvât, *Ḥadâʾiḳu's-siḥr fî deḳāyıḳı'ş-şiʿr* (nşr. Abbâs İkbâl-i Âştiyânî), Tahran 1362 hş., s. 44-45; Avfî, *Lübâb*, s. 378-384; Şemsüddin Muhammed b. Kays er-Râzî, *el-Muʿcem fî meʿâyiri eşʿâri'l-ʿAcem* (nşr. Muhammed Kazvînî — Müderris Rezevî), Tahran 1338 hş., s. 351, 381; Câmî, *Bahâristân*, Duşenbe 1972, s. 107; Devletşâh, *Teẕkire*, s. 64-67; Emîn Ahmed Râzî, *Heft İklîm* (nşr. Cevâd Fâzıl), Tahran 1340 hş., III, 409-420; Hidâyet, *Mecmaʿu'l-fuṣaḥâʾ*, I, 345-350; Blochet, *Catalogue*, II, 48 vd.; Münzevî, *Fihrist*, III, 2551, nr. 24876-24879; Browne, *LHP*, II, 298, 303, 335, 336; Rypka, *HIL*, s. 199 vd.; Safâ, *Edebiyyât*, II, 535-547; Rieu, *Catalogue*, II, 869; a.mlf., *Supplement*, s. 105; J. T. P. de Bruijn, "ʿAmʿaḳ", *EI²* *Suppl.* (İng.), s. 64-65; J. Matînî, "ʿAmʿaq", *EIr.*, I, 924.



TAHSİN YAZICI

A'MÂK-ı HAYÂL

(اعماق خيال)

Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi'nin
(ö. 1913)
masal-hikâye karışımı birtakım olayları alegorik bir üslûpla anlattığı tasavvufî ve felsefî eseri.

II. Meşrutiyet devrinin önde gelen İslâmcı fikir adamlarından Şehbenderzâde Ahmed Hilmi'nin eserleri arasında ayrı bir yeri olan *A'mâk-ı Hayâl*, bu dönemde Osmanlı toplumunda yeni yeni görülmeye başlayan materyalist görüşe karşı kaleme alınmış tezli bir eserdir. Bütün eser boyunca ruh ve kâinatın sırrı, yaratılışın gayesi araştırılarak maddeci görüşün sığlığı ve insanı saadete ulaştırmakta yetersiz kaldığı ortaya konur. Buna göre, kâinatta olan biteni anlamak ve hadiseleri doğru değerlendirmek için **vahdet-i vücûd*** fikrinin iyi bilinmesi lâzımdır. Bu yüzden birçok defa basılan eser tasavvufa meraklı olanlarca çok okunmuştur. Ayrıca Ahmed Hilmi'nin bütün fikirleri burada özetlenmiş olduğundan, eser onun temsil ettiği fikirleri tanımak bakımından da önemlidir. Kitap, yazarın muhayyile zenginliği yanında tasavvuf ve felsefedeki vukufunu ve bunu ifade etmedeki kabiliyetini de ortaya koymakta, birtakım teşhisler ve ruhî hallerle tasavvufun, enbiyanın, evliyanın sırları ve çeşitli halleri hayaller içinde anlatılmaktadır. Yazarın bütün fikirleri "Râci'nin Hâtıraları" ve "Manisa Tımarhanesi" adlı iki ana başlık altında ve çoğunlukla birbiriyle organik bağları bulunmayan çeşitli bölümler halinde ifade edilmiştir.

Eserin iki kahramanından biri Râci, diğeri hakikati bulmakta ona yol gösteren Aynalı Dede isimli meczuptur. Eserin şahıs kadrosunda ayrıca Râci'nin arkadaşı Sâmi ile Doğu düşünce tarihi ve masal dünyasına ait Buddha, Zerdüşt, sîmurg, anka gibi çeşitli şahıs ve varlıklar da yer almaktadır. Râci dindar bir anne tarafından iyi yetiştirilmiş, inancı kuvvetli bir gençtir. İyi bir tahsil görmüş, maddî ve mânevî ilimleri öğrenmiştir. Mektebi bitirince bilgisini daha da arttırmak için çeşitli kitapları incelemeye başlamış, fakat bir müddet sonra elde ettiği bir yığın bilgiye rağmen kendini şüphe ve sürekli bir huzursuzluk içinde bulmuştur. Küfür ile imanı, inkâr ile ikrarı, tasdik ile şüpheyi aynı anda

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

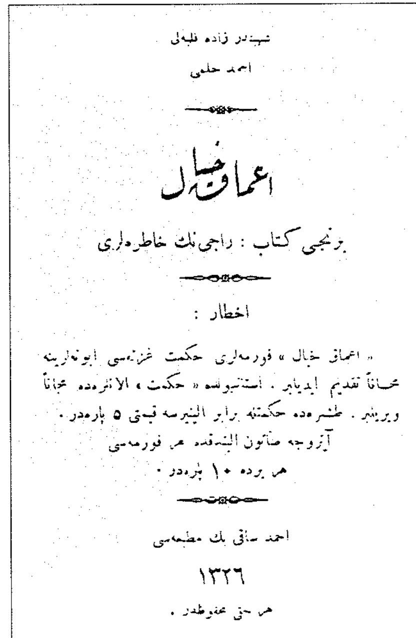
yaşadığı inancındadır. Bu ikilikten ve diğer şüphelerinden kurtulmak için maddî ve mânevî ilimlerde ilerlemiş âlimlerle görüşür, ispritizma ve manyetizma cemiyetlerine girer çıkar, ancak derdine çare bulamaz. Günün birinde şehrin mezarlığında bir kulübede yaşayan, ney üfleyip gazeller söyleyen Aynalı Dede ile karşılaşır. Râci ruh ve madde âlemi hakkındaki şüphelerinden kurtulmak için meselelerini bu meczuba anlatarak ondan yardım ister. Râci, ruh ve madde âlemi hakkında âlimlerden alamadığı açıklamaları bu meczuptan öğrenmeye çalışır. Onunla her gün görüşür. Yapılan her görüşmede hayalin derinliklerine doğru çıkılan bir yolculuk eserde bölümler halinde yer alır ve her bölümde Râci'nin bir şüphesi yok olur. Bu mânevî yolculuğu anlatan bölümler sırasıyla şunlardır:

Birinci Gün "Zirve-i Hîçî". Râci birinci gün Nirvana'ya ulaşmak için kendisini Buddha'nın sarayında bulur. Fakat arzularını yok edemediği için bu zirveye ulaşamaz ve geri döndürülür. İkinci Gün "Yâ Nûr". Zerdüşt'ün sarayında Ehrimen'le Hürmüz'ün mücadelesini seyrederek yeryüzünden kötülüğün kaldırılamayacağını anlar. Üçüncü Gün "Devr-i Dâim". Devr-i Dâim şehrine giderek her şeyin başladığı yere döneceğini öğrenir. Dördüncü Gün "Meydân-ı İmtihân, Mecma-ı Ârifan". Ârifler arasında yapılan bir imtihan vesilesiyle insanların hakikati görmelerinin ne kadar zor olduğunu anlar. Beşinci Gün "Sâha-i Azamet". Anka kuşu ile binlerce âlem arasında bir yıl süren bir seyahatten sonra, bu sonsuz âlemlerin Allah'ın yüceliği karşısında bir hiç olduğunu anlar. Altıncı Gün "Kâf u Anka". Kâinatta olup bitenleri anlamak maksadıyla sorulan "Bu kervan nereye gidiyor?" sorusunun cevabı olarak, "bütün mevcudatın eşsiz sırra, aşk nuruna doğru gittiğini, bu seyran ve bu devranın ezelî ve ebedî olduğunu" anlar. Yedinci Gün "Ummân-ı Azamet ve Girdâb-ı Kibriyâ". İlâhî ilim karşısında insanoğlunun sahip olduğu ilmin bir nokta kadar olduğunu, hakiki ilmin ise Hakk'ı birlemekten ibaret bulunduğunu anlar. Sekizinci Gün "Muammâ-yı Ebedî". Ruhun hakikatinin yoklukla varlığın tek şey olduğunu anlamadan bilinmeyeceğini, bunu ise ilimde derece sahibi olanlardan başkasının idrak edemeyeceği gerçeğini anlar. Dokuzuncu Gün "Mahfel-i Âzam". Büyük peygamberlerle hakîmlerin toplandığı bir mecliste, hakiki saadetin ne olduğunu soran insanlığa, meclistekilerin her biri kendi düşüncesine göre cevaplar verirse de hakiki saadetin ancak Peygamberimizin eliyle kâinata dağıtıldığı hakikatini anlar. Bu mânevî seyahatlerden sonra artık her şey yeni mânalar kazanır. Sonunda Râci yokluk ile varlığın aynı şeyler olduğunu öğrenir. Sohbetlerin ardından Aynalı Dede de kaybolur.

"Manisa Tımarhanesi" adlı ikinci bölümde ise mürşidinin arkasından bütün Anadolu'yu gezen Râci'nin aklını kaybetmesi ve tımarhanede geçirdiği günler anlatılmaktadır. Nitekim Aynalı Dede de buraya düşmüş, ölürken Kur'ân-ı Kerîm ve kahve takımından ibaret olan servetini de Râci'ye bırakmıştır. Tımarhaneden, arkadaşı Sâmi'ye yazdığı mektuplarda olgunlaştığı, meselelerini hallettiği ve sakin bir ruh hâleti içine girdiği anlaşılan Râci, bir müddet sonra artık kendisine başvurulan bir mürşid haline gelmiştir.

Kitabın neşredildiği sırada materyalist felsefenin önde gelen taraftarlarından biri olan Bahâ Tevfik, "Bizde Felsefe" adlı makalesinde bilhassa *A'mâk-ı Hayâl*'i kastederek Ahmed Hilmi'ye de hücum etmiş ve "Gençleri memnun edemeyen bir yol tuttu, ulûm-ı müsbete ve hakikiyye taharrîsi için açılmış taze dimağları, İblîs-i Behmen hikâyeleriyle, duvarlardan geçen, yedi kat semalara uçan perilere mahsus masallarla doldurmak istedi" şeklinde tenkit etmiştir.

A'mâk-ı Hayâl'in ilk baskısının kapağı



شهبندر زاده فلبه‌لی
احمد حلمی

اعماق خیال

برنجی کتاب : راجی‌نك خاطره‌لری

اخطار :

« اعماق خیال » فورمه‌لری حکمت غزته‌سی ابونه‌لرینه
مجاناً تقدیم ایدیلیر . استنیونسه « حکمت » الانرده مجاناً
ویریلیر . طشره‌ده حکمتله برابر الینیرسه قیمتی ۵ پاره‌در .
آیروجه صاتون النیرسه هر فورمه‌سی
هر یرده ۱۰ پاره‌در .

احمد ساقی بك مطبعه‌سی

۱۳۲۶

هر حق محفوظدر .

A'mâk-ı Hayâl, taşıdığı tez ve onu ifade bakımından başarılı kabul edilmekle birlikte roman tekniği açısından aynı şekilde değerli bulunmamaktadır. Yazarın Konfüçyüs, Buda, Zerdüşt, Eflâtun, Aristo gibi fikir tarihi bakımından önemli şahısları felsefî özelliklerine uygun olarak ele alması, Kaf dağı, anka kuşu gibi masal unsurlarını da başarıyla kullanması yeni bir deneme kabul edilebilir. Ancak bunlar da yeterince işlenmemiş unsurlar olarak kalmış ve geliştirilememiştir. Eserde kullanılan dil ilim diline yakın bir dildir. Bütün bunlara rağmen eserin devri için en önemli teknik özelliği, birinci şahıs ağzından kaleme alınmış olmasıdır denebilir.

A'mâk-ı Hayâl, İstanbul'da üçü eski harflerle olmak üzere (1326'da iki defa, ayrıca 1341) bugüne kadar yedi defa basılmıştır (1958, 1971'de iki defa, 1973).

BİBLİYOGRAFYA :

Şehbenderzâde Ahmed Hilmi — Ziya Nur, *İslam Tarihi*, İstanbul 1982, s. 29-30; Süleyman Hayri Bolay, *Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi*, Ankara, ts. (Akçağ Yayınları), s. 241-244; "Âmak-ı hayâl", *TDEA*, I, 129.

 NECAT BİRİNCİ

A'MÂL
(الأعمال)

Amel kelimesinin çoğuludur. Fıkıh terimi olarak iki veya daha çok kimsenin belli bir işi yapmak üzere kurdukları iş gücü ortaklığı mânasında kullanılır. Bu ortaklık türü ayrıca **tekabbül, muhterife, sanâi'** ve **ebdân** adlarıyla da anılır (bk. AMEL, EBDÂN).

AMÂLİKA
(العمالقة)

En eski Arap kabilesi olduğu kabul edilen yarı efsanevî göçebe Sâmî topluluk.

Arap tarihçilerinin **Amâlik** ve **İmlâku** şekillerinde de kaydettikleri **Amâlika** Kur'an'da yer almaz; İslâmî kaynaklara Benî İsrâil rivayetlerinden geçmiştir. Eski Ahid'de şahıs ve kavim adı olarak yirmi dört defa zikredilip Yahudi milletinin

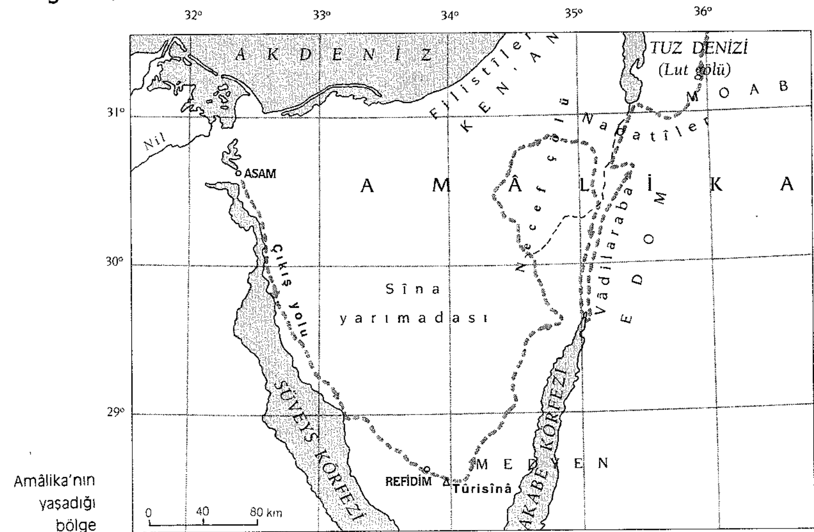
Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

ezelî düşmanı niteliğiyle tanıtılır. Tevrat'taki nesep şeceresine göre topluluğun atası, Hz. İshak'ın torunu Elifaz'ın câriyesi Timna'dan doğan oğlu Amalek'tir (Tekvîn, 36/12; I. Tarihler, 1/36). Bu hususta İslâm tarihçileri arasında ise görüş birliği yoktur ve bir kısmı, kavmin atası olan Amlâk (İmlâk, Umlûk) b. Lâvez'i (Lâvuz, Levd, Lud) Hz. Nûh'un oğlu Sâm'a, bir kısmı ise diğer oğlu Hâm'a bağlamaktadır. Muhtemelen bunun sebebi, Hz. İshak'ın torununun adı olan Elifaz (Tekvîn, 10/22; I. Tarihler, 1/17) ile Sâm'ın oğlunun ve Hâm'ın da torununun adı olan Lâvez'in (Tekvîn, 10/13; I. Tarihler, 1/11), aralarındaki ses benzerliğinden dolayı (**lfz, lvz**) birbirine karıştırılmış olmasıdır. Tevrat'ta Amalek'in zürriyetinin verilmemesine mukabil İslâm tarihçileri Casim adlı bir oğlunun ve onun da Ezrâk, Tıgâr (Gifâr), Lef, Büdeyl, Râhil (Râcil), Hezâl, Erkam ve Matar adlı sekiz oğlunun olduğunu ve bunlardan türeyen Benî Matar ile Benî Ezrâk'ın Hicaz'da, Benî Tıgâr, Benî Büdeyl ve Benî Râhil'in Necid'de, Benî Leff'in Yesrib'de, Benî Erkam'ın Hicaz ile Teymâ arasında ve Hezâl'in oğlu Sa'd'dan gelen Benî Sa'd'ın da Yesrib çevresinde yaşadıklarını kabul etmektedirler (bk. Taberî, I, 203).

Tevrat'a göre Amâlika dünyanın en eski milleti olup (Sayılar, 24/20) anayurdu Akabe körfezi ile Lut gölü arasında yer alan Edom ülkesidir (Tekvîn, 36/16). Eski Ahid'in diğer kitaplarına göre de Amâlika'nın yayıldığı sahanın Lut gölünün batısındaki Necef (Neceb, Necev) çölünden itibaren Mısır'a kadar Sînâ yarımadası ve Necid dahil Kuzey Arabistan'ın tamamı olduğu kabul edilmektedir (bk. *İDB*, I, 101). İslâm tarihçileri ise bu alanı çok daha geniş tutmakta ve Âd, Semûd, Medyen gibi Arabü'l-âribe'den (öz Arap) saydıkları Amâlika'nın, başlangıçta Bâbil çevresinde otururken Bâbil Kulesi'nin yıkılmasından sonra Hicaz'a göç ettiklerini, oradan da Necid, Teymâ, Uman, Bahreyn, el-Cezîre (Irak), Suriye, Filistin, Mısır ve İfrîkıyye (Tunus) bölgelerine yayıldıklarını kabul etmektedirler. Rivayete göre Allah, Bâbil Kulesi'nde dilleri birbirine karıştırdıktan sonra (bk. BÂBİL) Amâlika'ya Arapça öğretmiş, böylece tekrar konuşmaya başlayan ilk millet Amâlika olmuştur. Arap tarihçileri, Benî İsrâil'e ait olan dillerin karışması efsanesine bu eklemeyi yapmak suretiyle, Tevrat'ın ilk millet dediği ve kendilerinin de öz Arap kabul ettikleri Amâlika'ya diğer milletler arasında öncelik vermişler ve buna bağlı olarak da Filistîler, Kenanlılar ve Mısırlılar gibi eski milletlerin Arap asıllı olduklarını iddia etmişlerdir. Rivayete göre Hz. İsmâil bu kavme peygamberlik yapıp Tevrat'ta Mısırlı olduğu bildirilen (Tekvîn, 21/21) ilk karısını onlardan almış ve Hz. Yûsuf da Amâlika'ya mensup bir firavun zamanında Mısır'a götürülmüştür. Yine İslâm tarihçileri tarafından kabul edildiğine göre Kudüs'ün kurucuları ve Hicaz'ın ilk sakinleri de onlardır ve son hükümdarları Semeyda b. Lâvez b. Amlîk'i Cürhümîler'in mağlûp etmesine kadar Mekke'de hüküm sürmüşlerdir; Kâbe'nin ikinci defa inşa edilişi de onların dönemine rastlamaktadır.

Tevrat'ta Amâlika'nın geçmişiyle ilgili ilk kayıtlar milâttan önce II. binyılın birinci çeyreğine tarihlenen Hz. İbrâhim'in devrine rastlamaktadır (Tekvîn, 14/1-12). Bu pasajda anlatıldığına göre birleşik düşman güçler Amâlekîler'in ve komşularının bütün arazisini ele geçirmişler ve Hz. Lût dahil pek çok insanla mallarını yağmalayıp götürmüşlerdir; ancak peşlerine düşen Hz. İbrâhim hepsini geri almıştır. Bu olaydan birkaç yüzyıl sonra Amâlekîler'in, Hz. Mûsâ'nın önderliğinde Mısır'dan çıkan İsrâiloğulları'na, bugün Sînâ yarımadasının güneyinde Tûr-ı Sînâ'nın batısında olduğu tahmin edilen Refidim'de saldırdıkları, ancak güneş batıncaya kadar devam eden savaşın sonunda mağlûp oldukları görülmektedir. Tevrat'a göre Amâlika ile İsrâiloğulları arasındaki ezelî düşmanlık bu savaşla başlamış ve Rab Yahova bu kavmin adını yeryüzünden sileceğine orada yemin etmiştir (Çıkış, 17/8-16). Ayrıca İsrâiloğulları, Allah'ın kendilerine vaad ettiği Filistin - Ürdün bölgesine (bk. ARZ-ı MEV'ÛD) varıncaya kadar Amâlekîler tarafından devamlı surette tâciz edilmişler ve Rab Yahova da her seferinde onları yeniden lânetlemiştir. İslâm tarihçileri, Hz. Mûsâ'nın vefatından sonra İsrâiloğulları'nın başına geçen Yûşa' b. Nûn'un, Arz-ı mev'ûd'u fethedip ümmetini oraya yerleştirebilmek için bölgenin yerli halkı olan Amâlekîler'le savaştığını kabul etmektedirler (bk. *İA*, XIII, 443-444). Bu olayı ayrıntıları ile anlatan Eski Ahid'in Yeşû kitabında ise Amalek ismine rastlanmamakta, ancak diğer kitaplarından bu kavmin o bölgenin en kalabalık halkı olduğu açıkça anlaşılmaktadır. Daha sonra Amâlika adının Hâkimler döneminde tekrar ortaya çıktığı görülmekte ve Amâlekîler'in Ammanlılar'la birlikte Moab Kralı Eglon'un müttefiki olarak saldırıya geçtikleri, bunun sonucunda İsrâiloğulları'nın on sekiz yıl Kral Eglon'a haraç vermek zorunda kaldıkları öğrenilmektedir (Hâkimler, 3/12-14). Yine XI. yüzyıla ait olayların açıklandığı başka bir pasajda da Amâlekîler'in Medyenliler ve Kenan'ın doğusunda yaşayan diğer göçebe kabilelerle birlikte İsrâiloğulları'nın topraklarını işgal ettikleri ve onları yedi yıl süreyle dağlarda, mağaralarda yaşamaya mecbur bıraktıkları anlatılmaktadır (Hâkimler, 6/1-6, 33; 7/12).

Milâttan önce XI. yüzyılın son çeyreğinde İsrail Devleti'nin kurulması üzerine, İsrâiloğulları'nı devamlı surette tâciz ettikleri anlaşılan Amâlekîler'in tamamen ortadan kaldırılmasına karar verilmiş ve "erkekten kadına, çocuktan emzikte olana, öküzden koyuna, deveden eşeğe kadar hepsinin hiç ayırt edilmeksizin öldürülmesi" şeklinde verilen bu



Amâlika'nın yaşadığı bölge

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

kararın Rab Yahova'nın emri olduğuna inanılmıştır (I. Samuel, 15/3). Bu katliam kararı yalnız semiz hayvanlar hariç tamamen uygulanmış ve ele geçirilen memedeki çocuklar dahi öldürülmüştür. Buna karşılık Amâlekîler ise onların şehirlerini ele geçirdiklerinde, "kadınlardan kimseyi öldürmemişler, küçükten büyüğe kadar hepsini esir alarak sürüp yollarına gitmişlerdir" (I. Samuel, 30/2). Açıklanan bu durum, iki milletin karakterleri arasındaki farklılık açısından fevkalâde dikkat çekicidir. II. Samuel kitabında anlatıldığına göre, son savaşında Filistîler'e mağlûp olan Kral Saul (m.ö. 1020-1000; Kur'an'daki Tâlût), yakınında bulunan bir Amâlekî'ye kendini öldürtmüş ve Saul'ün tacı ile bilekliğini Hz. Dâvûd'a (m.ö. 1000-972) getirerek müjdelik almak isteyen Amâlekî de onun emriyle öldürülmüştür (1/1-10; 4/9-10). Bu husus, Amâlekîler ile İsrâiloğulları arasında ezelî bir düşmanlık bulunmasına rağmen Kral Saul zamanında bazı Amâlika kabilelerinin İsrâil ordusuna asker verdiklerini veya ücretle katıldıklarını ortaya koymaktadır (*IDB*, I, 102). Daha sonra Amâlekîler'in tamamı Hz. Dâvûd tarafından İsrâil hâkimiyetine sokulmuş ve bu kavmin adı VIII. yüzyılın sonlarına kadar bir daha anılmamıştır. Son defa Hizkiya (m.ö. 716-688) zamanında adlarına tesadüf edilmekte ve topraklarının tamamının İsrâiloğulları'nın ellerine geçtiği öğrenilmektedir (I. Tarihler, 14/43).

Amâlika adına Eski Ahid dışında herhangi bir tarihî kaynakta rastlanmadığı için bu kavim hakkında kesin bir hükme varmak mümkün değildir. Ancak Sâmî ırktan oldukları, dolayısıyla Arapça'ya akraba bir dil konuştukları şüphesizdir. Bazı Arap tarihçilerinin, dünyada Arapça konuşan ilk milletin Amâlika olduğuna inanmaları gibi ilk defa Arapça yazanların da yine Edom ülkesinde oturan Medyen halkı olduğunu kabul etmeleri (bk. *İA*, I, 503), Amâlika ile Araplar arasında kurulan ilginin sadece rivayetlere dayanmadığını, bu rivayetlerde önemli bir gerçek payının da bulunduğunu göstermektedir. Çünkü bugün Arap yazısının menşeini sinaitik alfabenin (Sînâ yazısı) oluşturduğu ve bu yazının ilk defa Edom ülkesinde oturan Nabatîler tarafından kullanıldığı bilinen bir gerçektir. Ayrıca Araplar'ın atası Hz. İsmâil'in soyundan gelen İsmâilîler (Ishmaelites) ile annesi Hâcer'in kabilesinden geldikleri sanılan Hagrîler / Hâcerîler'in (Hagrites / Hagarites) anayurtlarının da Filistin-Ürdün olduğu (Tekvîn, 21/13-21; *IDB*, I, 101; *a.e.*, II, 511; *a.e.*, II, 748-749) ve yahudilerin özellikle son yıllarda bir defa daha ortaya koydukları gibi dünyada en fazla Filistinli Araplar'a karşı ezelî bir kin ve nefret hissi besledikleri bilinen diğer hususlardır. Öte yandan Amâlekîler ile Medyenliler tarihte bilinen ilk develi muhariplerdir (*IDB*, I, 490-491). Eski Ahid, milâttan önce XI. yüzyılda İsrâiloğulları'nı yedi yıl süreyle dağlarda yaşamaya mecbur bırakan Amâlekîler ile diğer göçebelerin (yk. bk.) nasıl kalabalık olduklarını anlatırken, bunların kendilerinin de develerinin de sayıya gelmediklerini yazmaktadır (Hâkimler, 6/5; 7/12). Bu devirden yaklaşık iki yüzyıl sonraya ait Asur çivi yazılı belgelerinde ise **Aribu / Aribi** (Arap) kavim adı ilk defa ortaya çıkarken aynı şekilde deveyle birlikte zikredilmekte ve Araplar'ın, III. Shalmaneser'in (m.ö. 858-834) ordusuna 1000 kişilik bir develi muharip birliğiyle katıldıkları bildirilmektedir (Luckenbill, I, 611).

XX. yüzyılın başlarında bazı ilim adamları, ilk defa milâttan önce XXIV. yüzyıl Akkad çivi yazılı belgelerinde görülen **Meluhha** ülke adını, aralarındaki şekil benzerliğine dayanarak **Amalek** ile birleştirmişler (bk. *İA*, I, 486-487, bibl.), fakat ortaya kuvvetli delil koyamadıklarından ve daha sonraları başka hipotezler de ileri sürüldüğünden şüpheyle karşılanmışlardır (bk. *IDB*, I, 101). Ancak, tipik bir Sâmî kelime olan **meluhha**nın, Akkad diline göre tahlil edildiğinde kökünün **mlh** "tuz" (Ar. milh, İbr. melah) ve lugat mânasının da "tuz ülkesi" olduğu görülmektedir (Erdem, s. 5). Bu durum ise delilsizliğinden dolayı şüpheyle karşılanan eski tezi desteklemektedir. Çünkü Eski Ahid, Amalek kavminin anayurdu olan Edom ülkesinde adı **Ge Amelah** (Ge ha-Melah, "tuz vadisi") olan önemli bir vadiden bahsetmekte (II. Samuel, 8/13; I. Tarihler, 18/2 ve tür.yer.) ve bugün de yine aynı bölgede yerli Araplar'ın **Vâdi'l-milh** (tuz vadisi) dedikleri bir vadi bulunmaktadır. Edom'un kuzeyinde yer alan Lut gölünün (Ölü deniz) yine Eski Ahid'de kullanılan en eski adı ise **Yam Amelah (Yam ha-Melah)** "tuz denizi"dir (Tekvîn, 14/3; Sayılar, 34/3 ve tür.yer.; *IDB*, IV, 168; *İA*, VII, 91) ve dünyanın en tuzlu suyuna (% 25) sahip olan bu denizin çevresi de arkasına bakan Hz. Lût'un karısının tuzdan direk haline gelmesi gibi efsanelerin (Tekvîn, 19/26) doğmasına sebep olan, çeşitli şekillerde billurlaşmış tuz kümeleriyle kaplıdır. Dil bilimi açısından aynı kelime oldukları şüphe götürmeyen **meluhha** ile **amalek** (bk. *İA*, I, 487), **amelah** ile birleşmekte ve Kızıldeniz çevresi gibi tuzlu yerlerde aranması gerektiği ileri sürülen (Erdem, s. 3-9) Meluhha'nın Edom dolayları olabileceğini ortaya koymaktadır. Bu durum ise Arap tarihi açısından büyük bir önem taşımaktadır. Çünkü III. binyıl çivi yazılı tabletlerinde "kara başlı adamlar" şeklinde tanımlanan Meluhhalılar'ın çöl güneşiyle yanmış bedevî Amâlekîler olduklarının ortaya konulması, Araplar'ı dünyanın en eski milletlerinden biri durumuna getirecek ve bugün kendilerine üzerinde yaşama hakkı tanınmayan Filistin'in de anavatanları olduğunu gösterecektir.

BİBLİYOGRAFYA :

Belâzürî, *Ensâb*, I, 6-7; Taberî, *Târîh* (Ebü'l-Fazl), I, 203-204, 206-208; Mes'ûdî, *Mürûcü'z-zeheb* (Abdülhamîd), I, 42, 55-56; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, I, 78, 125, 141, 218, 345; İbn Haldûn, *el-ʿİber*, Bulak 1284 → Beyrut 1399/1979, II, 27-28; H. H. Rowley, *Bible Atlas*, London 1967, s. 16; Cevad Ali, *el-Mufaṣṣal*, I, 345-347; D. D. Luckenbill, *Ancient Records of Assyria and Babylonia*, New York 1968, I, 611; Mahmud Esad, *İslâm Tarihi* (haz. Ahmet Lütfi Kazancı — Osman Kazancı), İstanbul 1983, s. 40, 80-81, 122-123, 329, 349; Sargon Erdem, "Kazıklar Sahibi Firavun", *Zafer*, sy. 114, İstanbul 1986, s. 3-9; M. Seligsohn, "Amâlik", *İA*, I, 392; F. Hommel, "Arabistan (Tarih)", *İA*, I, 486-487; B. Moritz, "Arabistan (Yazı)", *İA*, I, 503; Besim Darkot, "Lut Gölü", *İA*, VII, 91-93; Ahmet Suphi Furat, "Yûşa", *İA*, XIII, 443-444; "ʿAmālīq", *CEAC*, s. 37; G. M. Landes, "Amalek", *IDB*, I, 101-102; A. Jeffery, "Arabians", *a.e.*, I, 181-184; J. A. Thompson, "Camel", *a.e.*, I, 490-492; R. F. Schnell, "Hagrite", *a.e.*, II, 511; G. M. Landes, "Ishmaelites", *a.e.*, II, 748-749; S. Cohen, "Salt, Valley of", *a.e.*, IV, 168; W. H. Morton, "Salt Sea", *a.e.*, IV, 168; S. Abramsky — E. E. Halevy, "Amalekites", *EJd.*, II, 787-791; M. Avi — Yonah, "Dead Sea", *a.e.*, V, 1391-1394; G. Vajda, "ʿAmālīķ", *EI²* (İng.), I, 429.



SARGON ERDEM

AMÂME

(bk. SARIK).

AMÂRE

(عمارة)

Güneydoğu Irak'ta Meysân ilinin merkezi.

Dicle'nin doğu (sol) kıyısında, Basra ile Kûtül'amâre arasında yer alır; nüfusu 81.000 civarındadır (1980). XVII. yüzyılda bir köy görünümünde olan Amâre,

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

XIX. yüzyılın sonlarından 1914'e kadar Osmanlı Devleti'nin Basra vilâyetine bağlı aynı adı taşıyan sancağın merkezi statüsünde idi. Amâre, Bağdat Valisi Nâmık Paşa'nın bölgede isyan halinde olan Benî Lâm ve Âl-i Bû Muhammed aşiretleri üzerine yaptığı askerî harekât sırasında (1862), Dicle'nin sol kıyısında bir ordugâh kurulması sebebiyle halk arasında bir müddet Ordu adıyla anıldı. Asayişin sağlanmasından sonra burada bir kışla inşa edildi ve şehir daha sonra tüccar, esnaf gruplarının yerleştirilmesiyle bir ticaret merkezi haline geldi. Bu dönemde Amâre, Dicle'de işleyen buharlı gemiler için bir yakıt ikmal istasyonu ve 1890'dan itibaren II. Abdülhamid'in bölgedeki emlâkinin idare edildiği bir merkez olarak kısa zamanda gelişti. Amâre, İngiltere'nin Irak harekâtından sonra 1915-1932 yıllarında İngiliz manda yönetiminde kaldı ve bu dönemde Basra ile arasına askerî maksatlarla bir demiryolu hattı inşa edildi. Irak Krallığı döneminde, 1940 sonrasında şehrin özellikle güney kesimi düzenli bir şekilde gelişti. Ancak bölgede bulunan Benî Lâm, Âl-i Bû Derrâc ve Âl-i Bû Muhammed adlı aşiretler, Osmanlı döneminde olduğu gibi tam bir idarî kontrol altına alınamamışlardır.

XIX. yüzyılın sonlarında Amâre'de üç cami ile bir rüşdiye ve altısı müslümanlara, dördü gayri müslimlere ait olmak üzere on sıbyan mektebi bulunuyordu ve şehrin o tarihlerdeki nüfusu 9500 idi. 1900'lerde toplam nüfusu 150.000 olan sancağın merkez kazası Amâre'den başka Şatra, Zübeyr ve Düveyric adlı üç kazası ve aynı yıllarda nüfusu 41.000 olan Amâre kazasının da Ali eş-Şarkī, Ali el-Garbî ve el-Ezer adlı üç nahiyesi bulunuyordu.

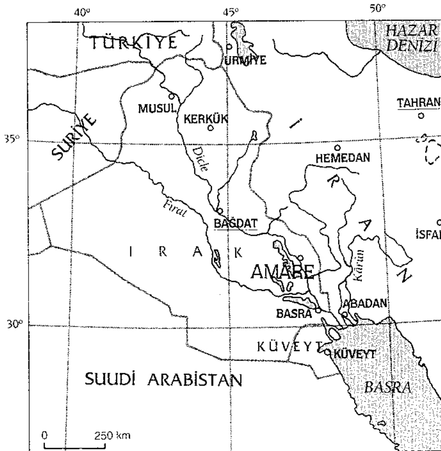
Yakın zamanda adı Meysân olarak değiştirilen Amâre ilinin yüzölçümü 14.103 km² ve nüfusu 411.843 (1985 tahmini) olup Amâre, Kal'atü Sâlih ve Ali el-Garbî adlı üç kazası bulunmaktadır. Dicle'nin her iki tarafına yayılmış olan ilin sulanabilen topraklarında Osmanlılar devrinde olduğu gibi bugün de büyük ölçüde ziraat yapılmakta, pirinç, buğday, arpa, mısır, hurma, portakal ve kayısı başta olmak üzere çeşitli ürünler yetiştirilmektedir. Bölgede çoğunluğu pamuklu ve keten üzerine olan dokuma endüstrisi kuruluşları yer alır; hayvancılık bir hayli gelişmiş olup Amâre'nin yün ve yapağıları dünyaca ünlüdür.

BİBLİYOGRAFYA :

Kāmûsü'l-a'lâm, V, 3207-3209; *Basra Vilâyeti Salnâmesi* (1318), s. 214-215; Cuinet, III, 277-295; S. H. Longrigg, *Four Centuries of Modern Irak*, Oxford 1925; a.mlf., "ʿAmāra", *EI²* (İng.), I, 431; C. C. Lorimer, *Delîlü'l-ḫalîc: el-ḳısmü'l-coġrâfî*, Doha, ts. (Metâbiu Ali b. Ali), I, 88-92; III, 1039; Abdürrezzâk el-Hasenî, *el-ʿIrâḳ: ḳadîmen ve ḥadîs̱en*, Beyrut 1400/1980, s. 188-195; J. B. Tavernier, *Les Six Voyages en Turquie en Perse et aux Indes*, Paris 1981, I, 304.



İDRİS BOSTAN



Amâre

AMARI, Michele

(1806-1889)

İtalyan siyaset adamı ve şarkiyatçı.

Genç yaşta siyasete atıldı ve doğduğu yer olan Sicilya adasının bağımsız olarak İtalya'dan ayrı kalmasına çalıştı; ancak girişiminde başarı elde edemedi ve 1849'da Paris'e sürgüne gönderildi. Burada bulunduğu sıralarda fikir ve çalışmaları yeni bir istikamet kazandı. Sicilya'nın tarihte bakımsız, geri kalmış, ihmale uğramış küçük bir ada olmadığını, aksine büyük medeniyetlere kaynak teşkil etmiş önemli bir yer olduğunu öğrenip çalışmalarını bu yöne kaydırdı ve Antikçağ'dan çok İslâm hâkimiyeti dönemini incelemek gerektiğine inandı. Sürgün yılları onun için çok faydalı oldu, zira çevresinde geniş bir ilim muhiti buldu; tanınmış şarkiyatçılardan Reinaud'nun ekolünü tanıdı, ayrıca Quatremère ve De Slane ile olan dostluklarını ilerletti. Arapça öğrenerek ana kaynaklar üzerinde çalışmaya başladı ve ilk eserlerini bu yıllarda kaleme aldı.

Amari sürgün yıllarında, İtalya'nın bağımsız küçük devletler halinde kalmayıp bir tek yönetim altında birleşmesinin daha faydalı olacağı kanaatine vardığı için 1859'da vatanına dönerek bu alanda çalışmalara başladı ve başarılarından dolayı 1861'de ilk kurulan senatoya üye seçildi. 1862-1864 yılları arasında da eğitim bakanı olarak ülke çapında ilk eğitim-öğretim reformlarının gerçekleştirilmesini sağladı. Aynı tarihlerde ilmî çalışmalarını da hızlandırdı. Arap-İslâm kaynaklarına eğilerek bu eserlerin Sicilya ve İtalya hakkında verdikleri bilgileri toplayıp doğduğu yerle ilgili büyük bir eser yazdı; çok önemli kayıt ve kaynakların da tahlilî yayımlarını gerçekleştirdi. Ayrıca İtalyan arşivlerine inerek buralarda bulunan Arap ülkelerinden gelme vesikaları inceleyip yayımlamış ve bu alanda öncü sayılmıştır.

Eserleri. İslâm araştırmaları sahasında büyük bir şöhreti bulunan Amari'nin eserleri birkaç ana bölümde toplanabilir:

a) **Kitap Çalışmaları.** **1.** *Storia dei Musulmani di Sicilia* (Sicilya müslümanları tarihi). 1854-1872 yılları arasında Firenze'de (Floransa) üç cilt olarak yayımlanan bu eserin ilk cildinde Sicilya'nın Eskiçağ ve Ortaçağ dönemleriyle ilk İslâm akınları üzerinde durmuş ve özellikle 827'de Sicilya'ya ve daha sonra da İtalya topraklarında Taranto ile Bari şehirlerine yapılan ilk akınları anlatmıştır. II. cilt XI. yüzyılda müslümanların Sicilya adasına nasıl sahip olduklarını, III. cilt ise İslâm egemenliğinin son yıllarını ihtiva etmektedir. Bu eserde olaylar zinciri yanında müslümanların bilhassa Batı Akdeniz'de ne gibi roller oynadıkları, ekonomiye, kültüre, günlük hayata ve güzel sanatlara ne gibi yenilikler getirdikleri de açıklanmıştır. Amari bu eserinde basılmamış pek çok Arap kaynağından faydalanmış ve aynı zamanda bunları Batılı kaynaklarla da karşılaştırmıştır. Böyle bir çalışma nâdir görüldüğü için eser ilim âleminde büyük yankı uyandırdı ve az sayıda basılan nüshaları kısa zamanda tükendi. Eserin, 1933-1939 yıllarında tanınmış Arap dili ve edebiyatı uzmanı Carlo Alfonso Nallino tarafından gözden geçirilen yeni bir yayımı, iki cildi ikişer bölümden oluşan üç cilt halinde beş kitap olarak gerçekleştirildi; bu neşrin 1980 yılında fotomekanik usulle bir baskısı daha yapıldı. Bir

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.

tarihçi tarafından yeniden ele alınması gerektiği hususu üzerinde durulmakla beraber eser çok değerli kaynaklar arasında sayılmaktadır. 2. *Biblioteca arabo-sicula* (Sicilya üzerine Arap kaynakları). Sicilya adasından bahseden Arap tarihçi ve coğrafyacıları üzerinde durmaktadır. Eser, 1880'de basılan ilk cildinden sonra Leipzig'de bir ek ve 1889'da da Torino'da ayrı bir ek daha yayımlanmak suretiyle uzun sürede tamamlanmıştır.

b) **Kitâbe Çalışmaları.** *Le epigrafi arabiche di Sicilia. Trascritte, tradotte e illustrate* (Sicilya'nın Arapça kitâbeleri. Çeviri yazı, tercüme ve resimler). Palermo'da 1875, 1879 ve 1885 yıllarında üç ince cilt halinde yayımlanmış ve bu yayının 1971'de yine aynı şehirde Francesco Gabrieli tarafından yeni bir baskısı yapılmıştır.

c) **Arşiv Metinleri Üzerindeki Çalışmaları.** Amari 1863 ve 1867 yıllarında Floransa, 1873'te Cenova arşivlerinde bulunmuş ve buralardaki malzeme içinden Arapça olanları seçerek yayımlamıştır. 1. *Diplomi arabi del Reale Archivio Fiorentino. Testo originale con la traduzione letterale e illustrazioni* (Floransa Kraliyet Arşivi'ndeki Arap vesikaları. Aslî metin ile tam tercüme ve resimler). 1863'te Floransa'da yayımladığı bu eser için 1867'de de bir ek (appendice) hazırlamıştır. 2. "Nuovi ricordi arabici su la storia di Genova" (Cenova tarihi üzerine yeni Arap vesikaları), *Atti della Società ligure di Storia Patria,* IV-V (1873), s. 551-563 (Arapça metinler: Appendice, s. 1-39). Aynı dergide bu makalesine ek olarak ikinci bir çalışması daha yayımlanmıştır: "Aggiunte e correzioni ai Nuove ricordi" (Yeni vesikalara ek ve düzeltmeler, XIX [1898], s. 147-159).

Vesikalar üzerindeki çalışmaları ile Avrupa'da öncü sayılan Amari, Arap kaynaklarını tenkit süzgecinden geçirerek kaleme alınışları sırasında uyulan usulleri de tesbit etmiştir: "Dei titoli che usava la cancelleria de Sultani d'Egitto nel secolo XIV scrivendo ai reggitori di alcuni stati italiani" (Mısır sultanlarının divanında XIV. asırda bazı İtalyan devletlerinin yöneticilerine yazılmış vesikalarda kullanılan başlıklara dair), *Memorie della R.Accademia dei Lincei. Classe di Scienze Morali,* serie 3, XII (1884), s. 507-534.

Amari, İdrîsî ve İbn Havkal gibi Avrupa hakkında bilgi veren İslâm coğrafyacıları üzerinde de durmuş, ayrıca 1857 yılında Kur'ân-ı Kerîm'le ilgili bir bibliyografya denemesi yapmıştır. Bunlardan başka Hollandalı müsteşrik R. Dozy ile beraber yürüttüğü çalışmalar sonunda, onun İspanya'daki İslâm kültürünün ortaya çıkarılmasına katkıda bulunmasını sağlamış ve böylece aynı yıllarda, müslümanların Akdeniz'de oynadıkları önemli rol büyük ölçüde gözden geçirilerek yeniden ve başlangıcından itibaren değerlendirilmiştir.

Amari'nin çalışmaları o daha hayatta iken takdir edilmiş ve onun başlattığı araştırmalara sonradan Roma'da ve Palermo'da geliştirilen İslâm dünyası ile ilgili çalışmalarla yeni bir hız ve yön verilmiştir. Eserleri pek az İtalyan edebiyat ve kültür adamına uygulanan bir metotla "edizione nazionale" (millî neşir) seviyesinde ele alınmış ve ayrıca onun için 100. doğum yıldönümünde bir armağan çıkarılmıştır (*Centenario della Nascita di Michele Amari,* Palermo 1910). Amari, adına armağan yayımlanan ilk müsteşrik olup ölümünün 100. yılı münasebetiyle de çeşitli toplantılar yapılmış ve eserlerinden bir kısmı yeniden derlenip yayımlanmıştır (bk. Borruso, *Islam Storia e civilla,* sy. 29, s. 265-273).

BİBLİYOGRAFYA :

G. Dugat, *Histoire des Orientalistes de l'Europe du XII^e au XIX siècle,* Paris 1868-70, s. 12-24; G. Salvo-Cozzo, "Le Opere a stampa di Michele Amari", *Centenario della Nascita di Michele Amari,* Palermo 1910, I, s. XLIV-CVII; R. Romece, "Amari, Michele", *Dizionario Biografico degli Italiani,* II (1960), s. 637-654; F. Gabrieli, *La storiografia arabo-islamica in Italia,* Napoli 1975, s. 27-43; a.mlf., "Arabi di Sicilia e Arabi di Spagna", *Dal Mondo dell'Islâm,* Milano-Napoli 1954, s. 88-108, 232; a.mlf., "Un Secolo di studi arabosiculi", *St.I,* sy. 2 (1954), s. 89-102; U. Rizzitano, *Storia e Cultura nella Sicilia saracena,* Palermo 1975, s. 429-438, 459-484; a.mlf., "L'Età arabo-islamica", *Sicilia nella storiografia dell'ultimo trentannio Atti del congresso di Mazara (27 e 28 ottobre 1978),* Mazara del Vallo 1979, s. 45-60; A. Borruso, "Lettere di Michele Amari a Celestino Schiapparelli", *Archivio Storico Siciliano,* serie IV, III (1977), s. 235-300; a.mlf., "Michele Amari arabista, Nel centenario della morte", *Islam Storia e civilla,* sy. 29, Roma 1989, s. 265-273; I. Peri, *Michele Amari,* Napoli 1980; G. Cimino, *Lettere di Antonio Salinas a Michele Amari,* Palermo 1985; C. Perretta di Gesu, *Sicilia da Leggere,* Palermo 1985, s. 372-373; O. Hartwig, "Michele Amari", *Deutsche Rundschau,* sy. 60, Berlin 1889, s. 438-447; G. Levi Della Vida, "Amari arabista", *Enciclopedia Italiana,* II, 757-758.

 MAHMUT H. ŞAKİROĞLU

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ahlâk-Amarı, Michele. --
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. 2. c. (16, 563 s.) : fot., hrt. şekil, plan ; 29 cm.